شماره ۲۴

اسکن شد

هو
الله تعالى
شأنه العزيز

بعون
الله وحسن
توفيقه قد تشرف بتشرف
طبع هذا الكتاب المستطاب
الجليل الجميل الذي لم يكتب مثله
في الفقه مما ألفه العالم العلامة السيد السند
والركن المعتمد مولينا الأعظم الأفخم علامة العلماء الأعلام
ظهير الإسلام مروج أحكام الأئمة وكاشف الغمة السيد علي الطباطبائي
مد ظله العالي نظرا الى هذا وامتثالا لأمره العالي في تصحيح السعي
في كتبه وطبعه أقل السادات والحاج نجيب نجل المرحوم المغفور
السمي من هو خاتم الأنبياء والرسل خاتم المسمى بأبي القاسم
الحسيني المدعو بمحمد صادق عاملهما الله بلطفه
الخفي والجلي في دار الطباعة
الأستاد [illegible]
[illegible]

العبد
كربلائي محمد
حسين

هذا هو المجلد الثاني من برهان القاطع

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

[illegible]

وسنوهنا أي المسنون من كيفية الغسل سبعة كسودنها الاستبراء للرجل في المشهور بعد الانزال والبول بل نسب استحبابه في السرائر الى باقي الاصحاب ما
عدا البعض بل في الاستنجاء من البول صرح غير واحد بعدم الخلاف فيه بين المتأخرين وعن شرح العوالي اطباق الاصحاب عليه وعن الشيخ في ظ
الاستبصار وابني زهرة وحمزة والديلمي وجوبه بعد البول وارادة الشرعي منه بعيدة ولا يبعد ارادتهم الشرطي للحكم بطهارة البلل المشتبه الخارج
بعد الطهر ولا ينكره القائلون باستحبابه فيرتفع الخلاف من البين ولعله لذا ادعي في الغنية الاجماع على وجوبه مع تصريح ما عدا الشاذ باستحبابه
واستدلال الشيخ على الوجوب المحكي عنه ايضا يعطي الشرطي كما لا يخفى على المتأمل فيه وفي غيره من كلمات من حكي عنه الوجوب واحتمل الجمع
بذلك في الكشف وعلى كل حال مستند الوجوب كما عن الشيخ الصحيح في الرجل يبول قال ينتره ثلاثا ثم ان سال حتى يبلغ الساق فلا يبالي وح
الحسن رجل بال ولم يكن معه ماء قال يعصر اصل ذكره ثلاث عصرات وينتر طرفه فان خرج بعد ذلك شيء فليس من البول ولكنه من الحبائل
بتقريب ظهور الجملة الخبرية في نحو الامام في الوجوب فيه ظهور التعقيب بقوله ثم ان سال وان خرج في الاعتبار لعدم المبالاة بما يسيل
والحكم بما خرج بعده بانه ليس من البول وهو ليس محل بحث وهنا الخبار لخ مع ضعفها واعراض المشهور عنها على تقدير دلالتها وعدم دلالة
اكثرها لا تقاوم كالصحيح والحسن المذكورين الاصل وظواهر اخبار الاستنجاء المعتضدة بالشهرة العظيمة والاجماع المحكي والمستظهر من حصول
الطهارة بالغسل بناء على ارادة الجماعة من الوجوب الشرطي توقف حصول الطهارة من البول عليه لان توقف طهارة البلل المشتبه عليه
مسلم غير موضع خلاف وارادة الوجوب الشرعي للتعبدي في غاية البعد بل ظاهر الكشف انه لا خلاف في عدمه فينحصر الخلاف على تقدير ثبوته
من الجماعة في الشرطي لطهارة المحل والحمل على الاستحباب بل في الجواهر لولا الفتوى بالاستحباب امكن التامل فيه لظهور هما في ارادة
الارشاد فالحكم بعدم الوجوب كضعف القول به على تقدير ثبوته وشذوذه بل سقوطه واضح ثم القول بوجوب الاستبراء للمجنب
مثل الغسل مشهور كما يستفاد من قوله في الذكرى وجامع المقاصد ان القول به احوط محافظة على الغسل من طريان مزيله ومصير الى
قول معظم الاصحاب انتهى وظاهرهم الوجوب المنفي لا الاستيضاح فانه عنون باب وجوب الاستبراء الظاهر في الشرعي لكنه استدل
بالاخبار المتضمنة لاعادة الغسل اذا ترك وخرج بلل وهو يعطي ارادته الشرطي وفي الكشف احتمل ارادته من اهل القول بالوجوب
وبه احتمل ارتفاع الخلاف من البين كما ذكر في استبراء البول لكنه قال في تقريب ارتفاع النزاع هنا الاشبه بقاء اجزائه في المجرى اذا
لم يستبرئ فاذا بال وظهر منه بلل تيقن خروج المني او ظنه فوجب اعادة الغسل فلعله الذي اراده الموجبون انتهى وقوله اذا بال تيقن
خروج المني او ظنه لخ ظاهر في وجوب الاعادة بمجرد البول بظن خروج شيء غير البول يحتمل لكونه منيا وعلى كل حال استدل له بالاخبار
الامرة باعادة الغسل اذا لم يستبرئ وخرج منه بلل وفيه ان دلالته على الوجوب الشرطي ظاهرة ولا ينكره القائلون بالاستحباب وقد
صرح في الكشف باتفاق الكل على الوجوب الشرطي بمعنى اشتراط عدم اعادة الغسل به مع خروج البلل المشتبه بالاستبراء وحكا
في الجواهر عن المختلف ايضا وبصحيح البزنطي عن الرضا وقد سئل عن غسل الجنابة فقال اغسل يدك اليمنى من المرفق الى اصابعك
وتبول ان قدرت على البول ثم تدخل يدك في الاناء ثم اغسل ما اصابك منه ثم افض على نفسك الحديث ومضمرة احمد بن هلال
عن رجل اغتسل قبل ان يبول فكتب ان الغسل بعد البول الا ان يكون ناسيا فلا يعيد منه الغسل وفقه الرضا اذا اردت الغسل
من الجنابة فاجتهد ان تبول حتى تخرج فضلة المني في احليلك وان جهدت ولم تقدر على البول فلا شيء عليك وضعف الاخيرين
مجبر بالشهرة المتقدمة المحكية واجماع الغنية وفيه ان الصحيح واردة في سياق الاوامر المستحبة بل في نفسها اشعار بالاستحباب
المضمرة مع نفيها سقوط الاعادة بنسيان الاستبراء وفيه ما تعرف ظاهره من ملاحظة الاستثناء وما بعده في الشرطي لعدم انتقاض
الغسل كاشعار الرضوي ايضا بذلك من ملاحظة الغاية المرتبة بقوله حتى تخرج مع عدم تحقق الجابر لهما للشهرة المتأخرة المحققة على
الاستحباب استنادا الى الاصل من غير مخرج عدا الاخبار الثلاثة التي تقدمت مضافا الى ما تقدم من الاخبار الكثيرة المتضمنة
لتفريع اعادة الغسل بخروج البلل المشتبه على الامر بالاستبراء الموجب لظهور امره في الوجوب الشرطي وقرينة ارادة ذلك ايضا من الا
مر في الاخبار الثلاثة المتقدمة مؤكدا ذلك كله بالنبوي من ترك البول على اثر الجنابة اوشك تردد بقية الماء في بدنه فيورثه الداء
الذي لا دواء له واما اجماع الغنية فمع معلومية حاله موهون هنا بمصير مشهور المتأخرين الى خلافه مع ظهور سياق معقده كالاخبار
المتقدمة في ارادة الوجوب الشرطي لقوله واما الغسل من الجنابة فالمفروض على من اراده الاستبراء بالبول والاجتهاد فيه ليخرج ما في
مجرى المني منه ثم الاستبراء من البول انتهى على تقدير ارادته من الاجتهاد المعطوف على البول بالواو التي لمطلق الجمع الخرطات والمسحات

كتاب الطهارة

[illegible]

موهون بان وجوب الجمع بين الاستبراء بالبول والاجتهاد لم يقل به احد بل الواجب احدهما بل وكذا على القول باستحبابه وان اوهمت
عبارة الشرائع استحباب الجمع حيث قال من السنن البول امام الغسل والاستبراء ونحوها ايضا عن الموجز لكن الظاهر ان مراده بيان
الافراد واما كيفية الاستبراء بالاجتهاد للرجل في التخلي من البول فالمحصل من الاخبار هي ان يمسح من المقعدة بقوة في الجملة الى اصل القضيب
وهو ما تحت الانثيين ثلاثا ثم يمسح كذلك ذكره من فوق الانثيين الى راسه فيعصر ما بينهما ثلاثا ثم ينتر راس قضيبه الذي هو الحشفة
اي يجذبه بقوة في الجملة ثلاثا فيكون تمامه تسع مسحات وهو المشهور كما صرح به جماعة وظاهر جماعة بل صريح بعضهم كالمقنع الاكتفاء بست
مسحات حيث قال وهو ان يعصر ذكره من المقعدة الى طرفه المتصل بالانثيين ثلاثا وينتره اي تمام الذكر مما فوق الانثيين الى منتهى
الحشفة ثلاثا ويمكن عدم مخالفته للمشهور لكون المقصود مسح عصر الذكر ما بين اصله الى منتهى الحشفة ثلاثا وهو حاصل بما ذكره
المقنعة الا انه متصل وعلى المشهور مسح الحشفة منفصل عن مسح باقي الذكر وهو غير قادح وعلى كل حال هو محكي ايضا عن المفيد الا انه قال في كل
من المسحتين مرتين او ثلاثا وظاهره الاكتفاء باربع مسحات وعن المرتضى والكاتب انه يستحب عند البول نتر الذكر من اصله الى طرفه
ثلاث مرات واستظهر في المدارك وهو ظاهر في سقوط مسح ما بين المقعدة والانثيين مع احتمال كون المراد باصل القضيب ما يلي
المقعدة فلا يخالف ما تقدم بناء على عدم الفرق بالفصل والوصل وعن القاضي نحوه الا انه اكتفى بالمرتين قال ويجذب القضيب من
اصله الى راس الحشفة دفعتين او ثلاثا ويعصرها مع ظهوره في عصر الحشفة مستقلا فيخالف المحكي عن المرتضى فيه ايضا وعن والد
الصدوق الاكتفاء بمسح ما تحت الانثيين ثلاثا وعن بعض الاكتفاء بمطلق نتر القضيب وان لم يختص وعن ظاهر جماعة الاكتفاء
بكل ما انخرج بقايا البول وحصل براءة المخرج من غير اعتبار كيفية خاصة وعن بعض الفضلاء المعاصرين اختياره وان اراد العلم العادي
بالبراءة فلا يخالف معتبر الكيفية لاعترافه بكفاية غيرها مع العلم بالبراءة قطعا فهذه اقوال ثمانية الا ان المتيقن خلافه للمشهور منها هو
ما حكي عن المفيد والقاضي في الاكتفاء باربع مسحات وعن والد الصدوق في الاقتصار على مسح ما تحت الانثيين وعن البعض المكتفي
بمطلق نتر القضيب واما الروايات فالتي وقفنا عليها في المقام عدتها ثلاث احدها صحيحة حفص في الرجل يبول قال ينتره ثلاثا ثم
ان سال حتى يبلغ الساق فلا يبالي والظاهر رجوع الضمير الى الذكر بقرينة المقام ومضمونها ح رواية الراوندي عن الكاظم كان
النبي اذا بال نتر ذكره ثلاث مرات ولا ينافيها المروي عن النوالي ان رسول الله قال اذا بال احدكم فليتنتر ذكره ثلاثا لقاعدة حمل
المطلق على المقيد ولعله منشأ الاكتفاء بمطلق نتر الذكر وظاهرهما دليل لظاهر المحكي عن المرتضى مع احتمالها ارادة الذكر من اصله
كعبارة المرتضى فيدل على القول الثاني من الاكتفاء بالست وعلى عدم فرقه مع الاول بكونه دليلا له ايضا لكن في الكشف احتمال عود
ضمير ينتره الى البول في يجذبه بقوة حتى يخرج ما بقي في المحل وهو ظاهر الوافي وفي الجمع استنتر من بوله اجتذبه واستخرج بقيته من
الذكر وح لا تنافيان شيئا من الاقوال الرواية الثانية حسنة ابن مسلم رجل بال ولم يكن معه ماء قال يعصر اصل ذكره الى ذكره ثلاث
عصرات وينتر طرفه فان خرج بعد ذلك شيء فليس من البول ولكنه من الحبائل والظاهر من اصل ذكره الى ذكره هو ما بين المقعدة الى
تحت الانثيين الذي هو مبدأ الذكر دون ما بين مبدئه الى الحشفة او منتهاها لخفاء التعبير بالى ذكره وعليه فالمراد بالطرف نفس
الذكر وضميره راجع الى الرجل قال ابن الاعرابي لا يدري اي طرفيه اطول طرفاه لسانه وذكره وفي المجمع طرفا الانسان لسانه واسته و
في حديث النواقص من الطرفين اللذين انعم الله بهما عليك والظاهر من نتره نتر تمامه ونتره ثلاثا بقرينة تقدم الثلاث وح تدل على
القول الثاني ولا تنافي المشهور بالتقريب المتقدم واحتمل في حاشية الجمال ارادة ما بين المقعدة الى منتهى الذكر والحشفة من اصل ذكره
الى ذكره وحمل نتر طرفه على نتر الحشفة بارجاع ضمير نتره الى الذكر فيوافق المشهور الا في انفصال المسحات الثلاث الاوليات عن المتوسطات
ووصلها بها وهو بعيد مع قوله الى ذكره وابعد منه ما جعله الاظهر من ارادة عصر الذكر من مبدئه الى اخره من قوله من اصل ذكره الى
ذكره وارادة عصر الحشفة من نتر الطرف بارجاع ضميره الى الذكر اما ثلاثا بقرينة تقدم الثلاث او مطلقا وفيه ما عرفت من المخالفة
مع عدم موافقته لشيء من الاقوال وحكي عن بعض الفضلاء ما يوافق هذا الاحتمال بقراءته الى ذكره بضم المعجمة وسكون الكاف وهو لحد
وحدة الذكر طرف الحشفة لكن المستفاد من اللغة كونه الحدة بالمعنى المضاد للعي لصراحة الا انه في القاموس الذكر بالضم قطعة
من الفولاذ في راس الفاس من الرجل والسيف حدته انتهى وفي الكافي بدل الى ذكره الى طرفه وعليه الظاهر ارادة عصر الذكر ثلاثا
من مبدئه الى منتهاه وارادة نتر الحشفة من نتر طرفه اما ثلاثا او مطلقا الا انه لا يوافق شيئا من الاقوال مع احتمال ان يكون قوله وينتر

طرفيه عطف تفسير لكيفية عصر تمام الذكر اى يعصر مبدء ذكره الى منتهاه بان يكون [?] نتر الذكر ويكون المراد بالطرف الثانى الذكر فيدل على ما نحن فيه عن المرتضى ويحتمل ايضا ما تقدم من ارادة ما بين المقعدة الى مبدء الذكر ومن بين الانثيين من اصل ذكره الى طرفه ومن نتر طرفه نتر الذكر بحمل لفظى الطرف معا على الذكر وارجاع ضميرهما الى الرجل ويراد بنتر طرفه اما مطلقا فلا يوافق شيئا من الاقوال او ثلاثا بقرينة تقدم الثلاث فيدل على القول الثانى مع احتمال ارادة الحشفة من لفظى طرفه معا بارجاع ضميرهما الى الذكر وارادة ما يلى المقعدة من اصل ذكره والمعنى يعصر من اصل ذكره اى ما يلى مقعدته الى طرف ذكره وهو الحشفة اى مبدئها ثلاثا ثم ينتر حشفته اما مطلقا فلا يوافق شيئا من الاقوال او ثلاثا فيدل على المشهور وعلى القول الثانى بناء على عدم اعتبار الفصل فى المسحات بل يحتمل ارادة ما يلى المقعدة من اصل ذكره ومنتهى الحشفة من قوله الى طرفه بيانا للكيفية عصره ثلاثا اى يعصر ثلاثا مما يلى مقعدته الى منتهى الحشفة بان يكون فى عصره نتر الذكر فيدل على المشهور ايضا بل والقول الثانى بناء على عدم اعتبار الفصل فى المسحات والثالثة ما فى كتابى الحديث من رواية عبد الملك بن عمرو عن الصادق (ع) بسند يصحح اليه وهو ثقة او ممدوح مضافا الى وجود ابن ابى عمير فى السند وصحته اليه فى الرجل يبول ثم يستنجى ثم يجد بعد ذلك بللا قال اذا بال فخرط ما بين المقعدة والانثيين ثلاث مرات وغمز ما بينهما ثم استنجى فان سال حتى يبلغ السوق فلا يبالى والظاهر رجوع ضمير بينهما الى ما بين المقعدة والانثيين فيكون عطف تفسير للخرط اى يخرط مع الغمز فيدل على ما عن والد الصدوق وبمضمونها ما عن نوادر الراوندى عن الكاظم عن ابائه عن النبى (ص) من بال فليضع اصبعه الوسطى فى اصل العجان ثم ليسلها ثلاثا وفى الكشف احتمال رجوع ضمير بينهما الى الانثيين فيراد منه الذكر فانه بينهما وفى حاشية الجمال احتمال رجوعه الى طرفى الذكر بقرينة المقام استبعادا لان الذكر فيدل على القول الثانى ولا ينافى المشهور بناء على عدم اعتبار الفصل بين الثلاثتين الاخيرتين وهذا ما اطلعنا عليه من اخبار كيفية الاستبراء ومع الاحتمالات الجارية فيها لم يحل شئ من الاقوال المزبورة من النص به الا المشهور اذا اعتبروا الفصل بين المسحات ولعل مستندهم الجمع بين رواية عبد الملك المتضمنة لخرط ما بين المقعدة ثلاثا ورواية ابن مسلم المتضمنة لعصر اصل الذكر الى طرفه ثلاثا ونتر طرفه على ظاهرها المتقدم من ارادة عصر تمام الذكر من الاول وعصر الحشفة من الثانى مع حمل نتره [?] على الثلاث كما تقدم والا فالقول بالاكتفاء بكل ما يبرء معه المخرج و لعل مستنده شدة اختلاف هذه الاخبار كما وكيفا فيفهم منها ان المناط اطمينان النفس بعدم بقاء شئ فى المخرج معتضدا بما تضمن مطلق الاستبراء والتنشيف كما تقدم ومؤيدا بقضاء الاعتبار بعدم خصوصية لهذه المسحات الا الاستعانة بها على اخراج بقايا البول فاذا حصل بغيرها كفى والاتباع المقيد والقاضى عن حصوله بالمرتين فيما اعتبره من المسح وفقه المسئلة ان يقال ان ما علق عليه الطهارة فى هذه الاخبار مع الاحتمالات المذكورة من قبيل التقييد بالمجمل واللازم فيه الاخذ بالجامع بينها وهو بعد التدبر فى المحتملات يحصل بمسح ما بين المقعدة الى الانثيين ثلاثا بقوة واعتماد فيحصل العصر والغمز بل النتر المعتبر فى بعضها على بعض الاحتمالات لعدم تعقل غيره فى مسح هذا العضو ومنهما الى الحشفة ومنها الى منتهاها ثلاثا ثلاثا ايضا على وجه العصر الذى يحصل به الغمز بل والنتر المعتبر على بعض الاحتمالات لانه الجذب بقوة فتتعين تسع مسحات فى الجملة منفصلات او مع التواصل فى مقابل ما عدا القولين الاولين او يقال بتعين التسع فى الجملة بقاعدة حمل المطلق من الاخبار على مقيدها بعد تعيين بعض الاحتمالات بالترجيح بدعوى ظهور ما بينهما فى رواية عبد الملك فى ارادة الذكر برجوع ضميره الى الانثيين كما تقدم لقربه مضافا الى بعد ما عداه عن الشذوذ و مخالفة المشهور بل الاجماع الحاصل على رجوعه الى ما بين المقعدة والانثيين بخلو الخبر عن مسح الذكر فيقيد بها حسنة ابن مسلم ان اريد من نتره نتر الذكر او بدعوى ظهور ما بينهما فى رواية عبد الملك فيما بين المقعدة والانثيين نظرا الى السياق فتقيد هى صحيحة حفص ان اريد منها نتر الذكر بحسنة ابن مسلم على نسخة التهذيب لظاهرها فى ارادة ما يلى المقعدة من اصل ذكره كما تقدم ومن طرفه تمام الذكر وكذا على نسخة الكافى بناء على ترجيح ارادة ما يلى المقعدة من اصل ذكره على ارادة مبدء الذكر للبعد عن الشذوذ الحاصل على ارادة الثانى بخلو الخبر عن مسح ما بين المقعدة والانثيين او بدعوى ترجيح ارادة غمز الذكر من غمز ما بينهما فى رواية عبد الملك على ارادة ما بين المقعدة والانثيين بالبعد عن الشذوذ السابق وترجيح نسخة التهذيب لظاهرة فيما ذكر من نسخة ابن مسلم وترجيح ارادة ما يلى المقعدة من اصل الذكر على نسخة الكافى بالبعد عن الشذوذ السابق ايضا وارادة نتر تمام الذكر من نتر الطرف فيهما على كلا النسختين فيتوافقان ح وتقيد بهما صحيحة حفص وربما يقال ايضا بتعين التسع فى الجملة بتحكيم منطوق

فى بيان التسع والتنبيه [?]

باصل الذكر فيها مبدئه لا ما يلى المقعدة وكذا نقيد بها صحيحة حفص ان اريد صح

هذه الاخبار

هذه الاخبار على مفهومها ويمكن ان لا تعارض فى روايتى عبد الملك وابن مسلم بين مفهومى منطوقهما فلا [illegible] عن الجرى على ما ذكرناه ويبقى الكلام فيما هو الفرق بين القول الاول المنسوب الى المشهور والقول الثانى من اعتبار فصل مسحات الحشفة ثلاثا عن مسحات باقى القضيب وعدمه ففى الكشف ما سمعت من عدم الفرق بين القولين [illegible] وتبعه فى الرياض بل صرح غير واحد بعدم ما يدل على الفصل المذكور من النص وهو خلاف الظاهر من كلام المصرحين بالتسع كالمقنعة وغيره من فصلهم كل ثلاث بالذكر بل تعبير بعضهم بلفظة ثم صريح فى خلافه بل مقتضى الجمع بين روايتى عبد الملك وابن مسلم الفصل ايضا بناء على ما تقدم من ترجيح ارادة غمز الذكر من غمز ما بينهما فى الاولى وارادة ما يلى المقعدة من اصل الذكر فى الثانية لكن مع ارادة الحشفة فيها من لفظى طرفه بمعونة تيسر اصل ذكره مما يلى المقعدة الى الحشفة ونتر الحشفة كما ذكر فى الاحتمالات ووجه ان الروايتين ح متنافيتان كما ذكرناه قريبا للزوم مسح ما بين المقعدة الى تمام الذكر الا ان الاولى ح ظاهرة فى فصل مسح ما بين المقعدة والانثيين عن غمز الذكر وعصره من حيث فصله بالذكر ومع ذلك لم يتعرض لفصل مسح الحشفة عن القضيب والثانية على المعنى المذكور بعكسها لم يتعرض فيها لفصل عصر ما بين المقعدة عن عصر الذكر الا انها ظاهرة فى فصل نتر الحشفة عن عصر القضيب لكونه مفصولا بالذكر فالاولى من حيث ما هى ظاهرة فيه من فصل مسح ما بين المقعدة والانثيين عن مسح الذكر مقيدة للثانية من حيث اطلاقها من هذه الجهة والثانية من حيث ما هى ظاهرة فيه من فصل نتر الحشفة عن القضيب مقيدة للاولى من حيث اطلاقها من هذه الجهة فيتحصل من التقييدين فصل كل ثلاث عن الاخرى او تقول ان الاطلاق المذكور للثانية منزل على الغالب من حصول الفصل لندرة وصل مسح واحد من المقعدة الى الحشفة وعسره باعتبار محاجزة الانثيين فتوافق الاولى من هذه الجهة مضافا الى اتفاق القول فى هذا الفصل ظاهرا فاطلاق الثانية محمول على الفصل ايضا ولو للخروج عن الشذوذ وتقييد الاولى بالثانية من الجهة الاخرى ويتحصل ما ذكر ايضا هذا غاية ما يستدل لاعتبار الفصل ولزوم التسع ومع ذلك يقوى فى النظر عدم اعتباره لظهور ارادة الاجتهاد فى اخراج بقايا البول من المجرى بعصره او نتره ونحو ذلك ثلاثا من نحو هذه الاخبار وهذا مما لا يفرق معه فصل مسحات الحشفة عن باقى القضيب و وصلها مع ظهور وجه المشروعية ومن غاية البعد كون الفصل تعبديا بل الظاهر ان انفصال خرط ما بين المقعدة والانثيين عن غمز الذكر وعصره فى النص وارد مورد الغالب مما عرفت من عسر المواصلة لمحاجزة الانثيين بل تعذره فلو فرض ح مثلا التكلف لحصول خرط ما بينهما وعصر تمام الذكر بالمواصلة اجزء ح فى الاستبراء بثلاث مسحات متواصلات من المقعدة الى منتهى الحشفة بل وهو كذلك فى كلام الاصحاب ايضا فيرتفع توهم ان المواصلة هنا مما اتفق القولان على عدمه كما سمعت فيرمى بالشذوذ وان قلنا ان النتر والعصر معنيان مختلفان فى كيفية المسح كما هو ظاهر اللغة اذ النتر عندهم هو الجذب والجر بجفاء والعصر هو المنع بقوة واعتماد فيمكن الانفصال فى الذكر ح فى مسحات ما عدا الحشفة عنها فى النص لحسنة ابن مسلم والفتوى ايضا ويكون ح واردا مورد الغالب لعسر حصولهما بمسح واحد على وجه يحصل فى بعضها العصر وفى الاخر النتر ولا ريب فى ان الايسر الاوفق غالبا الحصول كل منهما فى محله فعلهما مستقلا فلا ينافى التعبير بالتسع الاجتزاء بالست ومن هنا يتضح وجه اخر لظهور الخلاف بين اهل القولين وهو ان يكون خلافهما فى ان المعتبر فى الحشفة و سائر القضيب كيفية واحدة من المسح عصرا او نترا ونحوهما ام كيفيتان عصرا فيما عدا الحشفة ونترا فيها ويكون المعتبر بالتسع يعتبر الكيفيتين ولما كان حصولهما معا غالبا ايسر بالفصل كما عرفت المستلزم لعدد التسع لذلك وقع العدد المعين فى كلامه بخلاف المجتزئ فى تمامه بكيفية واحدة فانه لا داعى له الى الفصل لتيسر ماسح بمسح واصل من اصل القضيب الى منتهى الحشفة ولذلك عبر بالست وعليه فلو تكلف لحصول الكيفيتين بمسح واحد متواصل اكتفى به على القول الاول ايضا لدخوله فى اعتبار الكيفيتين وهما حاصلتان فيرتفع الخلاف بينهما فى اعتبار العدد ولزوم الفصل لبعده عن مذاق الفقيه بعد الاعتراف باعتبار كيفية واحدة من المسح فى تمام القضيب بحيث يكاد يقطع بعدم اعتبار الفصل ح تعبدا ويشهد لهذا ان اكثر عبارات اهل القول بالتسع كالنص الفاصل بينهما من حسنة ابن مسلم على المعنى المذكور والمرتب عليه الاستدلال للتسع عبر فيها عن مسح الحشفة بالنتر وعن مسح ما عداها بالعصر او المسح لكن التدبر فى سبك نصوص المقام يقضى بكفاية كل مسح بقوة يجتهد به فى اخراج بقايا البول اذا كمل ثلاثا فتكفى المسحات الست فى الاستبراء فان قلت الترتيب فى الذكر بين ثلاث مسحات القضيب وثلاث مسحات الحشفة فى النص مقتضى لتعين التسع اذ لو اتى بمسح متواصل الى منتهى الحشفة ثلاثا وان كان ماسح الحشفة ثلاثا ولما عداها ثلاثا الا انه ليس مقدما لتمام ثلاث مسحات ما عدا الحشفة قلت لعدم شئ من النصوص لا العطف بالواو والوثم فى محله انها لمطلق الجمع ولا تفيد الترتيب فالمقتضى للتسع ليس الا محض الفصل فى الذكر

الذى يستلزم

الذي يستلزم حصوله في كل مسحة تلك العدة نعم لا بد من مراعاة الترتيب على القولين في اجزاء كل مسحة بان يتقدم في كل مسحة مما بين المقعدة والانثيين المقعدة ثم ما يليها وهكذا الى الانثيين وفي القضيب يقدم اصلها ثم ما يليه الى منتهى الحشفة وهذا ماخوذ من ملاحظة ان المقصود بهذه المسحات جذب ما في المجرى من بقايا البول الى الخارج والمؤثر فيه العصر من طرف الاعلى الى طرف الخارج لا المنكوس ومنه ظهر ان المقصود من الترتيب يحصل بالمسح من المقعدة الى الانثيين الى منتهى الحشفة ثم العود كذلك ثلاثا فهو مجزو ولا يعتبر تقديم تمام ثلاث مسحات ما بين المقعدة والانثيين على تمام مسحات القضيب على تمام مسحات الحشفة وان كان يوهمه بعض العبارات خصوصا المعطوفة منها بكلمة ثم لكن لا مأخذ للترتيب بهذا النحو نعم لو قدم ثلاث مسحات القضيب على مسحات ما بين المقعدة والانثيين بطل وكذلك متى اتى بمسحة مما بين المقعدة والانثيين ثم عقبها بمسح القضيب زيد عددا تماما يبلغ العدد الزائد منه ثم يعتبر الموالاة بين كل ثلاث وبين كل واحدة من كل ثلاث على وجه لا يخرج بالفصل عن المتعارف لعدم انسياق اليه الاطلاق للمتبادر ومحاذر اختلال الحكمة بالفصل الزائد ولا يعتبر وقوع الاستبراء بعد البول متصلا وان طال الفصل للاطلاق وحصول الحكمة بل مع الفصل آكد والاشكال بدعوى الانصراف هنا الى المتصل ضعيف جدا وان لم نعتبر الكيفيات الخاصة في الاستبراء وقلنا بحصوله بكل ما يبرء معه المخرج فاوضح نعم يعتبر وقوعه بعد قطع درة البول قطعا ولا يعتبر مباشرته بنفسه بل يجزي اذا استبرء غيره المحرم له وفي غير المحرم اشكال ضعيف والاقوى اجزائه ولا يعيد الاستبراء بعد خروج نحو القطرة والقطرتين الخارجة بالاستبراء لمنافاة الاعادة الحكمة الا اذا علم نزولها من اعلى مبدء المسحات فانه من الادرار الجديد والظاهر سقوط الاستبراء راسا عمن يتقاطر بوله دائما لعدم حصول الحكمة لها ما يخرج منه نظرا الى عادته المستمرة دون المسلوس الذي يتمادى بخروج بوله فانه يستبرء لكل خروج ويترتب عليه فائدة الاستبراء وكذا من يتوالى دريرته ويمنع من تصالها عارض من ريح او فرح في القصبة كبعض من يشاهد من ذوي الاستغراق فيستبرء بعد الصبر الى الوثوق بخروج البقية على حسب عادته فان استبراء قبل الياس وعادة الخروج بقطرة وقطرتين ولو قريبا او بعد الياس بازيد من القطرة والقطرتين ولو قريبا اعاد الاستبراء كالمسلوس المذكور وكذا لا يسقط الاستبراء عن مقطوع الحشفة بل ومقطوع الذكر لبقاء الحكمة فيأتي بالمسحات الممكنة ولا يعتبر التنحنح في الاستبراء وان ذكره بعض لعدم وجود ما يدل عليه واذا تحرك عنيفا بقطع معه بنقاء المخرج مثلا كفى قطعا كما اذا مسح على الوجه المعتبر ولم يقطع سواء ظن النقاء مع المسح المعتبر او شك وان ظن البقاء فاشكال ولعل الاقوى عدم الكفاية وعليه فهل يتعين ح اعادة الاستبراء او يكتفي بعده بضم فصل ما يظن معه النقاء اليه اشكال من لغاء ما وقع من الاستبراء ولا عبرة بالظن هنا فايعد ومن شمول نص الاستبراء له بعد ارتفاع المانع بالضم فليكتف ولعل الاقوى الاول والاولى الاعادة الاستبراء مع العلم بالبقاء اذا ظن بعده النقاء وغير المكلف هنا كالمكلف في ثمرة الاستبراء اذا وقع منه على الوجه المعتبر وكذلك المكلف اذا باشر استبرائه غير مكلف ومنها غسل يديه قبل ادخالهما الاناء الذي اخذ ماء الغسل منه للنصوص المعتضدة بالفتوى اما من الزندين كما هو المشهور او دون المرفق او الى نصف الذراع او الى المرفقين لاختلاف الاخبار في ذلك وفي اكثرها الاول فهو الاولى لاعتضاده بالشهرة وفي المستفيضة غسلهما ثلاثا وبينهما ما تضمن غسلهما من غير تقييد وفي الصحيح منها بعد غسلهما ذكر غسل الفرج فهو مستحب بعد غسل اليدين ومن بعده يستحب المضمضة والاستنشاق من غير عدد خاص لكن في عبارة فقه الرضا وقد يروى ان يتمضمض ويستنشق ثلاثا وورد مرة يجزي والافضل الثلاث وصرح في عدة من الكتب باستحباب تثليثهما ولا باس به بناء على كونه الافضل لا لتقييد الوظيفة به ومنها امرار اليد على الجسد حال الغسل استظهارا في وصول الماء الى البشرة وللرضوي ولا يجب عندنا اجماعا وقد اوجبه مالك ومنها تخليل ما يعلم انه يصل اليه الماء مع وجود ما عليه من غير تخليل استظهارا وللتصريح بمثل الفتوى في غسل رؤسهن وفي الرضوي والاستظهار اذا امكن ومنها اتمام الغسل بصاع من الماء اجماعا وللنصوص ففي الصحيح كان رسول الله صلى الله عليه وآله يتوضأ بمد ويغتسل بصاع ولا يجب عندنا كما صرحت به اخبار الدهن واوجبه ابو حنيفة والصحيح من انفرد بالغسل وحده فلا بد له من الصاع محمول على التقية ولا باس بحمله على تاكد الاستحباب واما احكامه فقد تقدم في عداد ما يجب له الغسل انه يحرم على الجنب قراءة شيء من احدى العزائم الاربع ومس شيء من كتابة القرآن ودخول ساير المساجد الا اجتيازا فيجوز في جميع المساجد عدا المسجد الحرام ومسجد النبي صلى الله عليه وآله فيحرم اجتياز الجنب فيهما ايضا كالمكث واللبث في غيرهما ولو احتلم المكلف فيهما تيمم وجوبا للخروج منهما وخرج فورا بل مقتضى عبارة الشرايع ومحكي القواعد انه يجب التيمم لخروج الجنب مطلقا اجنب باختياره ام لا او باحتلام او غيره اذا حدثت جنابته

ومن فوق الانثيين صح

و غسلهما ان غسله ما بين

فيهما الا الخروج او اذا حدثت جنابته في الخارج ثم دخل وعبر في الارشاد وموضع من التذكرة بوجوب الخروج الجنب من المسجدين فيعم الجنب في الخارج بل صرح به بعضهم قلت مقتضى عموم حرمة الكون مجنبا في المسجدين لبثا واجتيازا وكذا في الخروج من كل مسجد بناء على انه ليس من الاجتياز المجوز مع ما دل على اشتراط التيمم بعدم امكان الغسل هو تعيين وجوب الغسل في المقام مع امكانه في المسجدين من غير تلويث لهما في زمان اقصر من الخروج وان زاد عن التيمم فضلا عما اذا ساواه او قصر عنه اما تعيين الغسل مع الامكان في الجملة فلما دل على ان التيمم طهارة عذرية بدل عن المائية وتوهم عدم وجوب شيء منهما والخروج فورا لان الكون لفعلهما شمول لما دل على حرمة مطلق الكون فيهما جنبا مدفوع بما ستعرفه في بيان وجه التقييد بقصور زمان الغسل عن الخروج واما اعتبار عدم التلويث فواضح واما تقييد الامكان بزمان اقصر من الخروج فلان الخطاب بالطهارة هنا ليس الا مقدمة للتطهر من الكون جنبا ولو مرورا في المسجدين ومقتضاه تعيين الغسل فيما قصر زمانه عن الخروج لان الكون بمقدار الغسل لازم الحصول ولو في ضمن الخروج الا انه مع الخروج يضاف اليه زيادة كون مع الجنابة ومع الغسل يقتصر عليه فيترجح الثاني بخلاف ما اذا زاد زمانه عن الخروج اذ لا يعقل وجوب التخلص عن الكون المحرم بكون ازيد منه دواما ومع فرض مع الغسل لزيادة زمانه عن الخروج ان تمكن من التيمم في زمان اقصر من الخروج تعين نظرا الى اطلاق النهي عن الكون في المسجد جنبا مع فرض منوعيته الغسل شرعا منه فيستباح له التيمم لعموم بدليته فهو نظير التيمم بدلا عن الغسل او الوضوء الممنوعين لضيق الوقت وان تمكن من التيمم في هذا الفرض في زمان مساو للخروج تخير بينهما مع تامل في التيمم ح والا وجب الخروج فورا لما ذكر من عدم تعقل التخلص من الاقل بالاكثر وتوهم وجوب الغسل مع العجز عنه التيمم وان توقف كل منهما على مقدمات طويلة لوجوب الخروج الذي لا ينافي فوريته الاشتغال بمقدمات يتوقف عليها شرعا واضح الفساد واما فيما ساوى زمان الغسل الخروج فيحصل التخلص عن المحرم بكل من الكونين المساويين فيتخير بينهما وان تمكن معه من التيمم في زمان اقصر منه ومن الخروج لاشتراطه بتعذر الغسل واما اطلاق وجوب الغسل اذا قصر زمانه عن الخروج حتى مع زيادة زمانه على التيمم لعموم ما دل على عدم مشروعية التيمم مع وجود الماء وامكان استعماله ولا تاثير لاقصرية زمانه عن الطهارة المائية ح بعد ان ترتب شرعيته على عدم امكان المائية نعم لو كان معهما في مرتبة واحدة وكان اقصر منهما تعين والمفروض خلافه ويعطى هذا الاطلاق ما في الذكرى فانه بعد تنزيل النص على الغالب من عدم امكان الغسل في المسجد اي مع الامكان تعيين الغسل ومراده في الظاهر تعيينه مطلقا بل في الروض بعد تنزيل النص على الغالب قال ومع اقتضاء الدليل تقديم الغسل مطلقا انما قيدناه بصورة مساواة زمانه للتيمم او قصوره لعدم القائل به مطلقا والا كان القول به متجها انتهى بل القول بالتفصيل في المسئلة بين مساواة زمان الغسل للتيمم او قصوره فيجب الغسل او زيادة زمان الغسل فالتيمم كما ذكره في الحدائق انما هو الجمع بين النص الخاص وما دل على اشتراط التيمم بالتعذر من المائية بل من قال بتعيين التيمم في المقام حتى مع قصور زمان الغسل عنه او المساواة استند فيه الى اطلاق النص وجميع ذلك فاسد بان مقتضى غير النص تقديم الغسل على التيمم في صورة قصور زمانه او المساواة للخروج وان قصر زمان التيمم عنه ومنا عنوان يقال من تعيين الخروج فورا فيما ساوى زمان الغسل والتيمم الخروج لان المرور الخروجي مباح مطلقا للضرورة وتبديله بالكون البقائي ولو للطهارة الذي لا ضرورة تقتضيه وتخرجه من الكون المحرم لا دليل على جوازه واستعقابه للطهارة لا يجوزه لان البقاء اذا لم يثبت جوازه نقلا وشمله ادلة حرمة الكون لا معنى لتجويزه باستعقاب حالة الجواز ولحوقها له والفرق بينه وبين ما زاد زمان الخروج عليهما واضح لان البقاء لما هناك تخلص من مقدار الكون الزائد في الخروج بخلافه هنا بدفعه ان المرور الخروجي ايضا مشمول لادلة حرمة الكون وانما جاز لانحصار التخلص من كثيره بارتكابه فظير الخروج من المغصوب المتعقب بالتخلص وهذا موجود في الكون للغسل او التيمم ايضا فيتخير بين المقدمتين على تامل في خصوص البقاء للتيمم وعلى كل حال فالتعيين الاصل في المسئلة فلترجع الى النص الخاص فيها وهو صحيح ابي حمزة ولا يبعد انه الثمالي بناء على اتحادهما مع الثابتية المقطوع عن السند التي رواها في جامع المقاصد عن الباقر عليه السلام قال اذا كان الرجل نائما في المسجد الحرام او مسجد الرسول صلى الله عليه وآله فاحتلم فاصابته جنابة فليتيمم ولا يمر في المسجد الا متيمما ولا باس ان يمر في ساير المساجد ولا يجلس في شيء منها وعن المعتبر رواها فاحتلم واصابته جنابة والمعروف الاولى ومثلها في الكافي عنه مقطوعا عن السند الا انه بعد قوله الا متيمما زاد حتى يخرج منه ثم يغتسل وكذلك الحائض اذا اصابها الحيض

في مباح الخروج من المسجد الحرام

في ذكر النص الخاص والمسئلة

تفعل ذلك ولا باس ان يمر في ساير المساجد ولا يجلسان فيهما ولا في نفقة الرضاء واذا احتلمت في مسجد من المساجد فاخرج منه واغتسل الا
ان تكون احتلمت في المسجد الحرام او في مسجد الرسول صلى الله عليه واله فانك اذا احتلمت في احد هذين المسجدين فتيمم ثم اخرج ولا تمر بهما مجتازا الا وانت
متيمم وظاهر كثير بل الاكثر الاخذ باطلاق الروايتين وقطع العمومات به لكنهم اختلفوا فمنهم من قصر على موردهما فاوجب التيمم لخصوص المحتلم
في المسجدين ولو مع التمكن من الغسل تساوى زمانهما او كان زمان التيمم اقصر او اطول وسواء ساوى زمان التيمم زمان الخروج او زاد عنه او
قصر ومنهم من سوى الحكم على الاطلاق الى الجنب في المسجدين ولو بغير احتلام ومنهم من سواه كذلك الى مطلق المجنب ولو في خارج المسجدين لظهور ان
التيمم لعدم المرور في المسجدين مع الجنابة ولا يعقل الفرق بين اقسام الجنابة وضعف هذا بان عدم تعقل الفرق لا يدل على عدمه في الواقع و
لعل هنا خصوصية كما يشعر به ايجاب خصوص التيمم في الظاهر مع التمكن من الغسل وايجابه للحايض التي لا يعقل الطهارة لها بوجه والانصاف
بعد عدم تنزيل النص على ما سياتي من الندب التعدي الى مطلق الجنب ولو بغير احتلام ولو اجنب في خارج المسجد لان اطلاق وجوب التيمم هنا
وان كان على غير القاعدة الا ان الظاهر ايجابه لحصول ضرب من الطهارة للخروج ولو بمعنى الاباحة له لا رفع الحدث فلا فرق بين المحتلم وغيره
في خارج المسجد او داخله واختصاص المحتلم بالذكر لكونه الغالب من فرض وقوع الجنابة في المسجد مع ملاحظة حرمة الجنابة الاختيارية فيهما بل
الانصاف حصول الاجزاء بالغسل ايضا فيما لم يزد زمانه على التيمم ساواه او قصر عنه لاستفادته من فحوى النص فيتخير بين الغسل والتيمم
وفاقا للظاهر الذكرى قال ولو ساوى الغسل زمان التيمم فالاجزاء اقوى انتهى فان اجزاء الغسل قاض بالتخيير بينه وبين التيمم ومراده اجزاء
ما قصر زمانه عن التيمم بطريق التنبيه بالادنى على الاعلى واحتمال ان وجوب التيمم في المقام تعبدي لا للطهارة بملاحظة شرعه للحايض
كما في جامع المقاصد وغيره فلا يتعدى الى غير المحتلم في المسجد ولا يجزي الغسل وان قصر زمانه ضعيف لظهور خطاب الحدث بالغسل والتيمم
مع امكان حصول الطهارة في كون المقصود بهما حصول الطهارة ولو بمعنى الاستباحة لا الرفع وذلك واضح بملاحظة ساير الموارد مضافا
الى قوله في النص ولا يمر الا متيمما وقوله ولا باس ان يمر في ساير المساجد ولا يجلس في شيء منها فان حرمة المرور فيهما والفرق بينه وبين المرور
في غيرهما وبين الجلوس والمرور في غيرهما اظهر شيء في ان ايجاب التيمم هنا انما هو المعهود من الطهارة للمرور فيهما وما ذكر من شرع التيمم
للحايض بعدم كونه للطهارة مدفوع اولا بمنع المشروعية لها لعدم نهوض المقطوعة باثباته وان عمل بها البعض لكنه غير بالغ حد الشهرة الجابرة
ودعوى ان الحيض اغلظ حدثا فاولى بالتيمم مدفوعة بان الاغلظية محتملة لاقتضائها بعدم تشريع التيمم لها لعدم قابليته للتاثير فيها كالجنابة
وثانيا بمنع الاشعار كالوضوء الصوري لها المقصود منه نوع تخفيف في اثر الحدث فيتيمم لخروج الحايض من المسجد ولو مع حدوث الدم في
خارجه ولا باس بالتعدي الى النفساء ايضا لانها حايض حقيقة وعلى تقدير عدم نهوض المقطوعة لوجوب تيمم الحايض فقول المعتبر نقله بعد
طعنه في الرواية ولا يتوجه عليه ما في الذكرى من انه اجتهاد في مقابلة النص لتضعيفه النص فيرجع الى الاجتهاد والذي يسهل الامر فيه حمله على
الندب لكن يشكل اطلاق ندبه في بعض الصور كما اذا زاد زمانه عن الخروج لاقتضاء العموم حرمة الكون للزائد على الخروج كما عرفت و
اما ساير المساجد فلا اشكال كما لا خلاف ظاهرا في عدم سراية الحكم المذكور اليها من وجوب التيمم منها للتيمم لحرمة اللبث فيهما مع جواز
المرور بل لا يشرع ذلك نعم اذا تمكن من التيمم في مروره استحب مع عدم التمكن من الغسل في ذلك المرور وفي الذكرى الاقرب استحبابه
ولو مع اللبث للقرب معه الى الطهارة مع عدم زيادة امر الكون فيهما منه في المسجد وفيه ان الفرق واضح بعد فرض حرمة مطلق الكون جنبا
في المسجدين وجواز المرور دون اللبث في غيرهما فلا يرتكب في غيرهما المحرم لحصول الندب هذا كله جرى على ما سلكه الجماعة ويمكن
تخريج النص موافقا للعمومات بتنزيل اطلاقه على مورد الغالب من حيث اطلاق تقديم التيمم فيه على الغسل لغلبة عدم التمكن فيهما من
اصل الغسل خصوصا المحتلم الذي فرض الرواية ومن الغسل بغير تلويث المسجد والاية وزيادة على غلبة عدم التمكن من اصل الغسل وغلبة
عدم تمكن مطلق الجنب من الغسل فيهما في زمان اقصر من الخروج ومن حيث اطلاق وجوب التيمم وان امكن الخروج في زمان اقصر منه
لغلبة امكان التيمم فيهما في زمان اقصر من الخروج لكن الغلبة الاخيرة في حق القريب من الباب غير معلومة الا ان التنافي بين النص و
العمومات من حيث تجويز النص لبث الجنب في المسجدين للتيمم للخروج سواء زاد زمان لبثه عن زمان الخروج ام لا ومنع العموم عن الكون
الزايد عن مقدار الخروج من المسجدين سواء كان التيمم الجنب للخروج من المسجدين ام غيره وهو من تعارض العمومين من وجه يمكن
الجمع بينهما بوجهين احدهما بتخصيص العمومات السابقة بغير مطلق اللبث للتيمم للخروج من المسجدين ثانيهما بتخصيص هذا النص
بغير اللبث الزايد عن مقدار الخروج والثاني اظهر لظهور قوله ولا يمر بهما الا متيمما خصوصا باضافة قوله ولا باس ان يمر في ساير

قوله والظاهر وجوب
التيمم على من اجنب
في المسجدين

المساجد ولا يجلس في شيء منها الموجودين في طريقي الروايتين في ان العلة الحكم ومن غاية البعيد تجويز المكث واللبث الاغلظ حرمة في الزمان
الاطول اختيارا لا لاباحة المرور الاهون امرا في الاقصر زمانا ولا سيما المرور للخروج الواقع اضطرارا سيما مع كثرة النصوص السابقة
وصحتها واعتضادها بالاية فلترجح على هذه الرواية ان لم يجمع بينهما بما ذكر خصوصا مع الاحتمال المتقدم فيهما من ورودها لا طلاقها مورد
الغالب من امكان التيمم فيهما في اقصر زمان من الخروج كما ادعي وعلى هذا فلا يجب في النص من التيمم الا ما هو مقتضى العمومات لكن في
الروض ما اشرنا اليه من عدم العلم بالقائل بتقديم الغسل مع امكانه في اطول زمان من التيمم بين كونه في زمان اقصر من الخروج او اطول
منه ومقتضى العمومات في الاول تقديم الغسل على التيمم مع امكانهما في اقصر زمان من الخروج كما سمعت وفي الثاني وجوب الخروج
فورا من غير تيمم وهذا بعد التخريج المذكور غير مناف لمقتضاها ومؤدى عبارتها النص بالاجماع بل ظاهر شرح المفاتيح كغيره من بعض
الفضلاء سقوط التيمم في الفرض الثاني قال وهو خارج عن مورد الاجماع على وجوب التيمم للخروج انتهى والاقوى العمل بمقتضى العمومات
فيهما والاحتياط غير ممكن في المقام لدوران الامر بين الوجوب والحرمة ثم لا يخفى انه بناء على تحكيم اطلاق النص بوجوب التيمم للخروج لا
يجوز وقوع التيمم فيما قصر زمانه عن الخروج في اثناء الخروج بل يجب عليه التيمم مع اللبث لما عرفت من بنائه على حرمة المرور وعدم
جوازه في المسجدين من غير تيمم كما صرح فيه به ايضا وهو لا يكون الا بوقوع التيمم لابثا بخلافه على تقدير تحكيم الاخبار السابقة فانه يجو
ز لابثا وما زال للخروج بل الاولى ايقاعه والغسل مرورا في الخروج ان امكن لكون اللبث اشد من المرور وتيمم الحايض بناء عليه كتيمم
الجنب في حكمه مع زيادة زمانه عن الخروج ومع عدم زيادة زمانه في ايقاعها له لابثة او مارة وان كان صوريا لكن الملحوظ فيه تخفيف
الحدث فيجري مجرى الرافع فيما ذكرنا فيتعين لها التيمم مطلقا لعدم امكان غسلها وعدم قيام الوضوء بدلا عن الغسل ولا سوغها
الوضوء الذي جزء غسلها لعدم الدليل عليه بقي الكلام في استباحة هذا التيمم غير الخروج من المسجدين لا اشكال في ارتكاب حين
الخروج غاية اخرى موقوفة على الطهارة كمس القرآن ولا يتوقف على جواز التداخل في الطهارات كما توهم لان التداخل المتنازع فيه انما
هو فيما تعدد الامر بتعدد اسباب الطهارة كالجنابة والحيض مثلا لا بتعدد الغايات كالصلوة ودخول المساجد اذ لا كلام في ان
الطهارة ولو المبيحة متى وقعت لاحدى الغايات ابيحت الجميع وهل يبيح تيممه الواقع على الشروط المتقدمة ما يستلزم كونا في المسجد
غير الخروج كالصلوة ونحوها او لا يبيح غير الخروج قلت هنا صور اربع لانه اما ان يتيمم مع وجود الماء في خارج المسجد وداخله او مع
انتفائه فيهما او انتفائه في احدهما الداخل او الخارج وفي الاولى لا يباح غير الخروج اذ باباحة الخروج الى محل الماء يكون متمكنا من
استعمال الماء للغاية الاخرى ومنه يتضح انه كذلك في الثالثة ومنه يتضح انه كذلك ايضا في الرابعة اذ بعد تيممه لا يتعين
الخروج اذ لو كان خارجا استباح الدخول بالتيمم مع فقد الماء فاذا استبيح به المكث الذي منه زمان التشاغل بالغسل يكون
متمكنا من استعمال الماء للغاية الاخرى ما لم يكن وجوبا مضيقا في خصوص الزمان الذي يتشاغل فيه بالغسل نعم يلاحظ
في هذا التيمم زمانه كما في الصور فان قصر عن الخروج تعين واستباح به الغسل وان قصر الخروج عنه خرج فورا وتيمم في
الخارج ان شاء الدخول واستباح الغسل في الداخل ثم في هذه الصورة ان لم يتشاغل بالغسل بعد التيمم الى ان انقضى مقدار زمان
الغسل انتقض تيممه لحصول التمكن من الماء بعدد زمان الغسل فيجب عليه التيمم ثانيا ملاحظا في الثاني ايضا قصور زمانه عن
الخروج بل ينتقض تيممه بتاخير الغسل من اول زمان الامكان وان تشاغل به لكن بالنسبة الى مقداره الزائد في الكون لزمان الغسل
بسبب التاخير لتحقق التمكن له من الماء بامكان عدم تاخيره فبتفويته يجدد التيمم في اثناء الغسل بعد انقضاء مقدار الزمان
من حين التيمم لان ذلك الزمان من الكون في المسجد استبيح بالتيمم الاول لعدم سعته الغسل وهذا المعنى باق وفي الصورة الثانية
لا اشكال في استباحة جميع ما يتوقف على الطهارة بتيممه ضرورة عدم الاشكال في تداخل غايات الطهارة هذا كله مع تنزيل
النص على القواعد وان حكمنا اطلاق النص وتيمم بحكم النص على وجه لا ينطبق على القواعد لم يبح غير الخروج اقتصارا فيما خالف
الاصل على المتيقن نظير التيمم مع وجود الماء لصلوة الجنازة ويحرم على الجنب وضع شيء فيها اي المساجد مطلقا على الاظهر
حسبما تقدم شرحه ويكره له قراءة ما زاد على سبع آيات من القرآن لمفهوم مضمرة سماعة المعتضدة بالشهرة المخصص لاطلاق
الجواز في المستفيضة لكن تخصيصا في الكراهة لا الحرمة لعدم المكافئة خصوصا مع عدم صراحته بالحرمة ونقل الاجماعات على
عدمها واما بالنسبة الى الكراهة فمن جهة اعتضاده بفتوى المشهور بل الاجماعات المستفيضة لا باس بتخصيصها به ويضعف عن

وقد حكى شيخنا
في الدروس عدم
الاطلاع على القول
بالفرق في وجوب
التيمم صح

في بيان ما يحرم
على الجنب وما يكره

عن تخصيصها بما ورد بكراهة مطلق القراءة كما عن بعض اصحابنا ويحكى عن الخصال والمراسم وابن سعيد ايضا الموافقة للعامة ومخالفة المشهور بالخصوص مع معارضة المسامحة في كراهتها المسامحة في استحباب القراءة كما يضعف ما هو على طرف الضد منه من القول
بعدم كراهتها مطلقا كما عن الجمل ويميل اليه في المدارك عملا بالمستفيضة المتقدمة واضعف منه القول بحرمتها مطلقا كما عن الديلمي
للنبوي وحرمة ما زاد على السبع كما عن القاضي وكتابي الحديث وظاهر المقنعة والنهاية او على السبعين كما حكاه في المنتهى والتحرير
والتذكرة عن بعض اصحابنا نعم لا باس بالاحتياط بترك ما زاد على السبع كما صرح به في المبسوط ويشتد الكراهة فيما زاد على السبعين
حملا لما في مضمرة سماعة الاخرى للناهية عليه ويكره له مس المصحف غير خطه والنوم ما لم يتوضأ كما تقدم ذكره في الوضوءات المستحبة
ويكره له الاكل والشرب ما لم يتمضمض ويستنشق للنهي المعتضد بفتوى المشهور وكذا يكره له الخضاب بحناء وغيره مما يغير اللون
ما لم يغتسل للمستفيضة المعتضدة بالشهرة ومن الاحكام انه لو راى المجنب بالانزال بللا بعد الفراغ من الغسل اعاد غسله وغسل
محله لا مع وقوع الاستبراء منه قبل الغسل بالبول ان امكن وبالاجتهاد بالخرطات المتقدمة مع عدم امكان البول هي انه لو كان
موضوع البلل معلوما انه مني او بول ونجس غيرهما او طاهر اعطي حكمه سواء خرج قبل الاستبراء او بعده لعموم حجية العلم وفي الجوامع
يمكن المناقشة في صورة القطع ما لم يستبرئ لاحتمال مدخلية الكيفية الخاصة ولا يخفى سقوطها كما اعترف هو بضعفها واذا ظن بموضوعه
انه احد المذكورات فالظاهر اعطاؤه حكم المشتبه لعدم دليل على اعتبار مطلق الظن هنا وفي الدروس الكشف ما يعطي كفاية الظن
وفيه ما لا يخفى نعم العبرة بظن اصل الخروج او علم الجنب خروج البول وظن منيته وخروج غيره معه او علم البائل خروج ودي وظن خروج
غيره معه فيحكم في الجميع اصل العدم ولا يظن كون الخارج منيا او بولا او طاهرا او نجسا غيرهما فيعطى الحكم الثابت للخارج المشتبه هنا لاطلاق
البلل والشيء وعمومهما في الاخبار الواردة في المقام خرج منه المقطوع بدرجة الباقي ويترتب عليه جميع احكام البول والمني من تعدد
الصب وكون الغسل بعده غسل جنابة مجزيا عن الوضوء وغير ذلك لانه محكوم عليه بانه بول ومني كما هو مقتضى مفهوم قوله فيما استبرء
انه من الحبائل في روايته وفي اخرى ليس من البول وتعليل الحكم بالوضوء في الودي بانه من دريرة البول بعد تقييده بغير الاستبراء و
تعليل عدم اعادة الغسل اذا بال المنزل بان البول لم يدع شيئا وعليه فيدرى بنجاسة الى الغير ايضا اذا كان شبهها عند صاحبه
بل واذا لم يعلم صاحبه بخروجه ايضا كالخارج من النائم لكونه من البلل المشتبه وكذا اذا علم صاحبه بخروجه ولكن لا يعلم الغير بانه
عند صاحبه من المشتبه او المعلوم مع اشكال فيه من عدم احراز الشرط وهو عدم المعلومية ومن احرازه باصالة عدمها واما اذا لم يتمكن
صاحبه من اصل اختباره كالخارج في ظلمة الليل فلا ينبغي التامل في نجاسته لتحقق الاشتباه وكذا اذا تمكن من الاختبار ولم يختبر
فحكم بنجاسته ولا يلزم عليه الاختبار لاعادة الغسل او الوضوء للاصل والاحوط الاختبار ثم اعلم انه اذا اشتبه موضوع الخارج مع
تيقن الخروج فاذا خرج من المجنب ففيه صور اربع ويتبين بعد بيان حكمها حكم المشتبه الخارج من المتخلي للبائل الاولى خروجه
بعد البول والاستبراء بعد البول بالخرطات ولا حكم له اصلا بالاجماع المستفيض بل المحصل وهو الحجة بعد الاصل وعموم لا ينقض
اليقين وان الشك في الحدث لا يوجب الطهارة وحصر الموجب خصوص المستفيضة الواردة بعدم اعادة الغسل لمن بال قبله
وعموم ما ورد في المتخلي بان من بال ومسح المسحات المذكورة لم يبال بما خرج منه وان بلغ الساق ولا يكافؤهما الاعتضاد هاهنا في
المقامين بالاصل والعموم والاجماع المستفيض الحجة هل يجب الوضوء عما يخرج من الذكر بعد الاستبراء فكتب نعم فليحمل على ما لا
ينافيهما من العلم بالبولية او التقية كما قيل او غيرهما وكذلك اطلاق ما تضمن امر المجنب بالوضوء اذا بال ثم خرج منه بلل وان
كانت معارضة اطلاق الاخير لعموم ما ورد في التخلي بالبول من وجه كما ستعرف في الصورة الثالثة لان اعتضاد عموم المتخلي با
بالاصل والعموم المتقدمين مع الاجماع المحكي مرجح له فليحمل اطلاق الاخير المقابل على غير المستبرئ من البول بالخرطات كما ستعرفه فيما يأ
الثانية خروجه مع عدم بول ولا استبراء بالخرطات والمشهور وجوب اعادة الغسل بل الاجماع عليه مستفيض النقل بل كاد
يكون الخلاف فيه الا من الصدوق في الفقيه فانه بعد ان روى فيه عن الحلبي اعادة الغسل قال وروي في حديث آخر ان كان قد
راى بللا ولم يكن بال فليتوضأ ولا يغتسل انما ذلك من الحبائل ثم قال قال مصنف هذا الكتاب الغسل اصل والخبر الثاني رخصة
انتهى وظاهره بل صريحه عدم وجوب اعادة الغسل فيما لم يبل واذا كان مع ذلك لم يجتهد ايضا فهو عنده كذلك ايضا اما بالعمو
او بالفحوى ومال الى ذلك من بعده الاردبيلي قال في مجمعه واما ايجاب الغسل على تقدير الاشتباه بالمني مع عدمهما اي البول و

ويحتمله الكلام في البلل الخارج بعد الجنابة بالانزال او بعد التخلي بالبول ويحكم فيه باصالة العدم قبل الاستبراء سواء ظن اصل الخروج صح

فيه ان الخارج من المجنب مشتبه وفيه صور اربع

والاجتهاد فهو المذكور في اكثر الكتب عليه يدل بعض الاخبار بالمفهوم وبعضه بالتصريح ولكن معارض ببعض الاخبار وايضا
الاصل يقتضيه وكذا الاخبار التي يدل على عدم بطلان اليقين بالظن وكذا ما تضمن ان الشك في الحدث لا يوجب الطهارة وكذا دليل
حصر الموجب غير ذلك فتحمل الاخبار الاول على ما هو غالب الظن انه المني لترجيح الظاهر على الاصل كما قد يوجه عند تعارضهما والجمع
غير بعيد مع احتمال الاستحباب سيما مع عدم الظن الغالب قال وكذا ينبغي الحال في الاشتباه بالبول بعده وقبل الاستبراء مطلقا
وقد حمل في التهذيب خبرين دالين على الوضوء بعد البول وقبل الاستبراء على الاستحباب بل هكذا ينبغي فيما راى بعد الاستبراء
فقط سيما مع امكان البول الا ان الاستحباب هنا اقوى انتهى وربما تبعهما في عدم وجوب الاعادة بعض من تاخر او تردد وليس بشيء
لان الاصل والعموم المذكورين في الجمع مخصصان هنا بالمستفيضة المصرحة منطوقا كموثقة سماعة عن الرجل يجنب ثم يغتسل قبل
ان يبول فيجد بللا بعد ما يغتسل قال يعيد الغسل وان كان بال قبل ان يغتسل فلا يعيد غسله ولكن يتوضأ ويستنجي والدالة عليه
مفهوما كصحيحة الحلبي عن الرجل يغتسل ثم يجد بعد ذلك بللا وقد كان بال قبل ان يغتسل قال ان كان بال قبل ان يغتسل فلا يعيد
الغسل الى غيرهما من الاخبار المتضمنة للاعادة اذا اغتسل قبل ان يبول وهي شاملة لمن لم يبل ولم يجتهد بالعموم او مثبتة الحكم فيه
بالاولوية وان قلنا بان غير البول من الخرطات لا اثر لها في الاستبراء من المني كما ستعرفه في الصورة الرابعة فلا حاجة الى التعميم والاولوية
ثم لا يضر عدم التصريح فيها بكون الخارج مشكوكا ومشتبها فيشمل المعلوم لان غايته صيرورتها من العام المخصص مع ان في جملة
منها انه راى بعد الغسل شيئا والمتبادر منه المجهول جدا ولا يكافؤ هذه المستفيضة المعتضدة بظهور الاتفاق بعض الاخبار
النافية للغسل مع ان ما رواه الصدوق منها لبعض مرسل ورواية الشحام منها في سندها ابو جميلة وهو ضعيف مضافا
الى ما في دلالة المرسل من ان الكون من الحبائل فاض بعدم الوضوء ايضا كما نفاه في رواية جميل المشتملة عليه لكن هي مفروضها
خصوص نسيان البول حتى ان الشيخ من اجلها فرق في ظاهر التهذيب بين حالة نسيان البول فلا اعادة وتعمد تركه فيعيد و
ان سلم انه من باب خصوصية مورد السؤال التي لا عبرة بها بل بعموم الجواب قلنا التعليل فيها بالعصر قد يظهر منه الحمل على
وقوع الاستبراء بالعصر والخرط وهو غير مفروض البحث فتامل كما ان المفروض في رواية ابن هلال الرجل يجامع اهله وفي رواية
الشحام رجل اجنب وكل منهما اعم من الانزال الذي هو مفروض البحث فلا باس بحمل عموم المجنب فيهما بل وفي المرسلة وما بعدها ايضا
على غير المنزل وحمل عمومه في المستفيضة المتضمنة للاعادة على من انزل جمعا بين الاخبار وشاهده صحيحة الحلبي عن ابي جعفر عليه السلام
من اغتسل وهو جنب قبل ان يبول ثم وجد بللا فقد انتقض غسله وان كان بال ثم اغتسل ثم وجد بللا فليس ينقض غسله و
لكن عليه الوضوء لان البول لم يدع شيئا الظاهر لمكان قوله لم يدع شيئا في خصوص المنزل وصحيحة سليمان بن خالد عن رجل
اجنب فاغتسل قبل ان يبول فخرج منه شيء قال يعيد قلت فالمرأة يخرج منها شيء بعد الغسل قال لا تعيد قلت فما الفرق ما
بينهما قال لان ما يخرج من المراة انما هو من ماء الرجل لمكان ظهور التعليل في المراة في ان المفروض في الرجل هو المنزل ونحوها صحيحة ابن
حازم وعلى كل حال فمع عدم المكافئة لا بد من حمل هذه الاخبار وان سلم سندها ودلالتها على الاباء في المستفيضة مما ذكرنا او حمل
النافية للاعادة على التقية كما في الحدائق ولعله بناء على طريقته في الحمل على التقية ولو لم يكن قوله لا معلوما للعامة او حملها على من لم يبل
لكن اجتهد ونسب فهمه في الذكرى الى الاصحاب لا لسند الا لما يأتي في قيام المسحات في الاستبراء مقام البول كما ستعرفه في الصورة الثالثة
قبل ويشهد له رواية جميل من تلك الروايات حيث علل فيها عدم الاعادة بقوله تعصرت بناء على كونها بتاء الخطاب وفيه ان قوله فعسى
ان يبول يبعد ارادة التعصر بالمسحات لاخراج البقايا واما حمل الاردبيلي للمستفيضة الموجبة للاعادة على مظنون المني او على الاستحباب
فغير جائز لانه حمل على الشاذ بل لم يعرف القول منهما ولا لاحد من اصحابنا وصلة في الشيخ وحمل الشيخ ما تضمن عدم الاعادة
على من لم يبل نسيانا ومن اجله نسب اليه القول بالتفصيل فيمن اغتسل ولم يبل ثم خرج منه شيء بين الناسي والتارك نسيانا فلا يعيد لمكان
هذه الروايات وعمدا فيعيد لمكان المستفيضة المتقدمة مضافا الى ضعفه بان النسيان لا اثر له في الاسباب ولعله من هنا كان ظاهر
الصدوق في المقنع التردد في الاعادة حيث قال وان لم يبل قبل الغسل فاعد الغسل وفي حديث آخر ان لم تكن بلت فتوضأ ولا تغتسل
انما ذلك من الحبائل وما فيه من الاصل والرخصة في عبارته المتقدمة عن الفقيه غير معلوم فلا يعبؤ بنحو هذه العبارات في مقابلة فتوى المعظم
على وجه ظاهر في حصول الاتفاق منهم جدا الثالثة خروجه ممن اغتسل بعد البول ولم يستبرئ عن البول بالمسحات وهذا كثير من المجنب ممن

منطوقا صح

جميل من ذلك في سندها علي بن السندي وهو مجهول عدالته صح

تخلى بالبول ولم يستبرء فتوضأ ثم خرج منه بلل مشتبه يجب عليه الوضوء فى المقامين ولا يعيد هنا الغسل اما عدم الغسل هنا فمورد اتفاق وصرح بالاجماع عليه جماعة وهو الحجة فيه مضافا الى المستفيضة المتقدمة فى الصورة الثانية المتضمنة لعدم اعادة الغسل اذا بال واما وجوب الوضوء فهو المعروف من مذهب الاصحاب هنا ومجمع عليه فى غير المجنب ممن تخلى بالبول ولم يستبرء الاعراف من نكر وجوبه فى المجنب بوجوبه فى المتخلى بغير جنابة وفى الجواهر يظهر من بعضهم دعوى الاجماع على وجوبه هنا ايضا ويدل عليه مضافا الى ما ورد فى المتخلى بان البلل الخارج بعد البول ما لم يستبرء هو بحكم البول ويؤثر اثره الشامل للمقام ضرورة عدم قدح الانزال قبل البول فى الشمول خصوص ما ورد فى المجنب من بعض المستفيضة المتقدمة فى الصورة الثانية المتضمن لانه اذا بال واغتسل ثم وجد بللا لم يغتسل ولكن يتوضأ كموثقة سماعة وصحيحة الحلبى عن ابى جعفر وصحيحة معوية بن ميسرة وهذه الاخيرة وان كانت شاملة بعمومها او اطلاقها لمن استبرء بعد البول منه بالخرطات حسب ما سمعته فى موثقة سماعة لكن يجب تقييدها بما لم يستبرء لما ورد فى المتخلى من البول بان المستبرء لا يبالى بما خرج منه وان سال الى الساق وان كان التعارض بينهما بنحو العموم من وجه لان المرجح من جانب عموم الوارد فى المتخلى لموافقته لفتوى المعظم بل الكل كما يساعده التتبع مضافا الى اعتضاده بالاصل والعموم المتقدمين فى الصورة الاولى وظاهر الشيخ فى التهذيب استحباب الوضوء هنا قال بعد ايراد صحيحتى الحلبى وابن ميسرة ان ما يتضمن هذان الحديثان من ذكر اعادة الوضوء فانما هو طريق الاستحباب لانه اذا صح ان الغسل من الجنابة يجزى عن الوضوء ولم يحدث هنا ما ينقض الوضوء فينبغى ان لا يجب عليه اعادة الطهارة ولا تعلق على ذمته الطهارة الابدليل قاطع وليس ههنا دليل يقطع العذر انتهى ومثله فى الاستبصار وفيه ان قوله لم يحدث هنا ما ينقض الوضوء ممنوع لان البلل الخارج بعد البول ما لم يستبرء محكوم عليه فى الشرع بالبولية بموجب عموم ما ورد فى المتخلى بالبول وموجب الحدث والخبث وقد مر فى الحكم عن الاردبيلى ما يقتضى ميله الى استحباب الوضوء هنا وعن الرياض ايضا اختياره وقيل هو ظاهر المقنعة والنهاية ولعله لقولهما فيهما ان كان قد استبرء بما قدمناه ذكره من البول والاجتهاد فليس عليه وضوء ولا اعادة غسل لان ذلك ربما كان وذيا او مذيا وان لم يكن استبرء على ما فرضناه اعاد الغسل فان اطلاق نفى الوضوء لو استبرء بالبول والاجتهاد قاض بذلك وفيه انه تامل يعرف بالمراجعة وفى الجواهر استظهر عدم وجوب الوضوء هنا من الصدوق نظرا الى مقالته فى الصورة الثانية لقضائها بالاولوية هنا وفيه ان ظاهره وجوب الوضوء خاصة فيما تقدم وفى الاولوية غير معلومة وعلى كل حال فالقول بعدم وجوب الوضوء مبنى على منع العموم فيما ورد فى المتخلى وهو على خلاف الاصل والعموم فليقتصر فيه على الطارى على الوضوء دون الغسل والوارد فى المجنب محمول على الندب وفيه ان المستفاد مما ورد فى المتخلى كون الخارج بعد البول ما لم يستبرء بحكم البول ولا خصوصية فيه لطروه على الوضوء فى ذلك ولذلك يجرى الحكم على الخارج قبل الوضوء فيغسل منه الثوب والبدن ودعوى اختصاصه بمن بال ولم يجنب مجازفة بل فى بعضها ما يفيد العموم اللغوى ايضا فلا منعه وخيره من قول المشهور الصورة الرابعة خروجه ممن لم يبل ولكن استبرء بالعصر ثم اغتسل ولها صورتان احديهما ما يصل ذلك مع عدم تيسر البول وظاهر المشهور انه كالصورة الاولى بل فى الذكرى وجامع المقاصد نسبته الى الاصحاب واختاره فى المدارك والحدائق وشرح الدروس وشرح المفاتيح وجوب اعادة الغسل مع عدم البول مطلقا وان لم يتيسر واجتهد وهو ظاهر الخلاف لاطلاق اعادة الغسل فيه اذا خرج بلل مدعيا عليه الاجماع وفى الجواهر عن ظاهر التهذيب والنهاية عدم الاعادة مع تعذر البول وان لم يستبرء بالاجتهاد وقد سمعت فى الصورة الثانية حمل الشيخ الاخبار النافية للاعادة مع عدم البول على صورة نسيانه وقد عرفت ضعفه كما لا يخفى ضعف ما تقدم من سقوط حكم البلل بتعذر البول وان لم يجتهد وكانه لتقييده بالقدرة فى صحيحة البزنطى قال وتبول ان قدرت على البول وفى عبارة فقه الرضا وان جهدت ولم تقدر على البول فلا شىء عليك لعدم دلالة الاولى على عدم الاعادة وقصور الثانية سندا عن مكافئة الاخبار الكثيرة الدالة منطوقا ومفهوما على الاعادة مع عدم البول خصوصا مع عدم موافقتها لفتوى المعظم فليحمل على صورة الاستبراء بالاجتهاد كسائر الاخبار النافية للاعادة مع عدم البول وانه نظر الى هذه الاخبار النافية بحملها على صورة تعذر البول مع حمل الاخبار الامرة بها بالاعادة مع عدم البول على صورة تيسره جمعا وفيه انه حمل لها على الشذوذ لندرة القول به مع امكان الجمع بحملها على ما اذا اجتهد لتعذر البول كما ذكره فى الذكرى وجامع المقاصد دليلا للقول المعروف ناسبين فهمه من تلك الاخبار الى الاصحاب وهو مشعر بالمفروغية عن كون المفهوم من استبراء المنوه به مضافا الى قوله فى رواية جميل وقد سئل عن نسى البول ثم يرى بعد الغسل شيئا لا يغتسل قد تعصر ونزل من الحبائل خصوصا اذا قرء بتاء الخطاب والى اقتضاء معهودية كونها مؤثرا فى نظر الشارع بملاحظة اعتبارها فى المتخلى بالبول

فيما اذا استبرء المجنب بالعصر ولم يبل ثم اغتسل

اعتبارها

اعتبارها هنا اذا تعذر البول المنصوص لحصول الغرض بها وان كان البول ابلغ فيتعين مع امكانه ويضعف قول الجماعة المتأخرة المبنى على ان المسحات لا اثر لها فى المنى لعدم وجودها فى اخبارها فلتختص باستبراء المتخلى بالبول كما هو موردها وبتصحيح اطلاق الاخبار الامرة بالاعادة مع عدم البول بما عن المعارضة مضافا الى عدم الانفكاك من خروج البول اذا لم يجتهد والحكم عليه بالاعادة كل ما راى بللا حرج منفى فى الشرع كما ان الحكم بطهارته مناف لما علم من الاخبار مجملا ان المقام مما قدم فيه الظاهر على الاصل بالحكم بنجاسة البلل الخارج وناقضيته ليس الا بعين المسحات لبطلان اثره كما هو المعهود منها فى استبراء البول كما نسبه الى الاصحاب فلا منعه وخيره من الصورة الثانية فعل ذلك مع تيسر البول وظاهر الاكثر هنا انتقاض الغسل وعدم اجتزاء المسحات وظاهر المتن كالشرائع والقواعد وعبارة المبسوط الاكتفاء بها فى عدم الانتقاض وطهارة البلل المشتبه وكانه مبنى على فهم مطلق الاستظهار مما تضمن البول هنا وهو حاصل بها المعهود فيه منها فى بقايا البول وهو مشكل مع كثرة الاخبار الواردة هنا والاقتصار فى جميعها على ذكر البول ولعل خصوصيته مقصودة لكونه ابلغ فى نقاء مجرى المنى لمزوجته وثخانته من الخرطات وقيام الاضعف مقام الاقوى مع عدم التعذر لان الميسور لا يسقط بالمعسور لا يقتضى المساواة بينهما حال الاختيار فلا ينبغى التعدى عن الاصل مع امكانه الى البدل والعبرة بتيسر البول وعدمه من غير مشقة شديدة فان امكن معها كفى الاجتهاد والاشكال فيه من بعض المعاصرين فى غير محله كما اذا توقف على شرب مدة وان قوى البعض عدم كفاية الاجتهاد والمعتبر تيسره عند ارادة الغسل فان لم يتيسر وعلم بتيسره بعد حين لا يجب التاخير ويكتفى بالاجتهاد وينبغى التنبيه على امور منها ان الحكم فى الخارج المشتبه عن المجنب قبل استبرائه من المنى بما هو استبراء منه هو الطهارة وعدم النقض مع قطع النظر من الاخبار تحكيما للاصل على الظاهر لكن الاخبار تضمنت الحكم بكونه منيا الا ان يعلم كونه غيره فقدمت الظاهر فيه على الاصل سواء اشتبه من جميع الوجوه او دار الاحتمال بين المنى والبول فيغتسل من غير وضوء ويشهد له اطلاق قوله فى الاخبار اذا خرج منه شىء فما فى التمهيد من وجوب الغسل والوضوء معا فى الفرض الثانى المبنى ظاهرا على اختصاص مورد الاخبار بالفرض الاول وبقى الثانى على مقتضى استصحاب الشغل الى يقين الفراغ الذى لا يحصل الا بهما لا يخفى ضعفه لاطلاق الاخبار كما ان المستفاد منها ان الحكم فى الخارج من المتخلى بالبول غير المجنب قبل الخرطات كونه بولا الا ان يعلم كونه غيره سواء اشتبه من جميع الوجوه او دار بين البول وطاهر او بينه وبين المنى وعلى هذا فالمجنب اذا بال واستبرء من البول واغتسل ثم خرج منه ما دار احتماله بين المنى والبول خاصة فيدخل المسجد ويقرء العزائم ويدخل فى الصوم ونحوها مما يمنع منه المحدث بالاكبر ولا يستبيح الصلوة ومس المصحف ونحوهما مما يمنع منه المحدث بالاكبر والاصغر الا بالغسل والوضوء معا لاستصحاب عدم الاستباحة منها ان الاستبراء محله قبل الغسل والوضوء لانه من مسنونات الاستنجاء وادابه والغسل كما هو ظاهر النص والفتوى فلو اغتسل او توضأ اشكل ثبوت استحبابه بعدهما مع عدم بعده نظرا الى عموم بعض اخباره وعلى التقديرين فاذا خرج بعدهما ما ترتب عليه حكمه الوضوء من بطلان اثر البلل الخارج بعده لا استفادة عمومه فان خرج بنفس الاستبراء الواقع بعدهما بلل مشتبه اعادهما ثم لا يبعد بما خرج منها استحباب الاستبراء وترتب حكمه من الانتقاض بالبلل الخارج مختص فى المجنب بالمنزل ومن بحكمه دون المجامع الكسل ومن بحكمه الا اذا احتمل الانزال فى جماعه فلا يبعد استحباب الاستبراء له واما جريان حكم البلل المشتبه على الخارج منه قبل الاستبراء فيستصحب الغسل ثانيا بخروجه فلا وتفصيله ان هنا اقساما خمسة احدها المجنب بالانزال ثانيها من يجرى عليه حكم المنزل وان لم يتحقق فيه الانزال كالغسل الشاك فى المتقدم والمتاخر منهما لاطراد حكم الوضوء والحدث فيه فهو بحكم المنزل وكواجد المنى فى الثوب المختص به بناء على وجوب الغسل عليه فانه بحكم المنزل ايضا ومثلهما واجد البلل المشتبه قبل الاستبراء من الانزال فانه بحكم المنزل ايضا ثالثها المجنب بالجماع رابعها من يجرى عليه حكمه وان لم يتحقق كونه مجامعا الا انه كمن جامع واغتسل وشك فى المتقدم منهما خامسها من احتمل الجنابة بنزول المنى منه واحتمل وقوع الجماع منه اخيرا الاغير واجب معه الغسل ففى القسم الاول لا اشكال فى استحباب الاستبراء ولا فى ثبوت حكمه من اعادة الغسل اذا خرج بلل قبله وفى الثانى يحتمل دعوى عدم انصراف اخبار الاستبراء الى اقسامه الثلاثة وهو ضعيف خصوصا فى الثالث وفى الاول منه اذا تذكر وقوع الاستبراء من هذا الانزال المجهول التاريخ او تركه فلا اشكال واذا شك فيه فالاصل عدمه وهو الان محكوم عليه بالغسل فيستبرء قبل الغسل ويمكن القول بالغاء الشك فى وقوع الانزال هنا للدخول فى الشك بعد الفراغ والغسل الواجب عليه الان ليس لانه مجنب بل ليقين الخروج من عهدة الصلوة مع الطهور ولم يثبت مثله الاستبراء ولعله الاقوى فى النظر وفى القسم الثالث لا موقع للاستبراء ظاهرا لان الغرض من شرعه نقاء المجرى من البقايا

فى بيان جريان احكام البلل المشتبه من المجنب قبل الاستبراء

كما فى النص

كما فى النص الفتوى الا مع احتمال الانزال فلا باس برجحان الاستبراء ح من باب الاحتياط فى المستحبات كما صرح به فى الذكرى وفى
الذخيرة اطلق استحبابه للمجامع لعموم الروايات ومنع انتفاء الفائدة فيه اذ عسى ان ينزل ولم يطلع او احتبس شئ فى المجارى لكون الجماع
مظنة نزول الماء وفيه معلومية كون الغرض ما ذكر من ملاحظة مجموع الاخبار ومنع اطراد احتمال النزول مع الجماع خصوصا مع ثبوت
العلامات المذكورة لنزول المنى على كل حال استحباب الاستبراء من باب الاحتياط لا يستلزم انتقاض الغسل بخروج البلل المشتبه
لاختصاصه بالمنزل الذى لا يشمل الغرض او لا ينصرف اليه ومنه تبين سقوط الاستبراء فى القسم الرابع وفى الفرد الثانى من القسم
الخامس وفى الاخير اظهر سقوطه لعدم الملازمة بين احتمال الجماع واحتمال النزول واما فى الفرد الاول من الخامس اذا احتاط بالغسل
فلا باس باستحباب الاستبراء معه من باب الاحتياط فى المستحبات لكن لا يثبت بمجرده الحكم بانتقاض الغسل بالبلل المشتبه اذا ترك
الاستبراء كما عرفت منها انه هل يجب الاستبراء للمراة من المنى والبول قولان والكلام هنا فى موضعين احدهما فى ثبوت استحباب
الاستبراء لها وثانيهما فى ترتب الحكم الوضعى على البلل المشتبه الخارج منها اما الاول فالظاهر ان المشهور خصوصا بعد الفاضل بالبول عدم
الثبوت لها وعن الشيخ فى النهاية هنا مساواتها فى الاستبراء بالبول والاجتهاد مرتبين وعن المفيد فى المقنعة مساواتها فى البول وان
لم تمكن منه فلا شئ عليها ووافقها بعض الاتباع والفاضل فى المنتهى والنهاية صرح فى باب الاستنجاء بمساواتها فى ذلك وقد صرح
بعضهم بثبوت الاستبراء لها بالمنع عرضا وعلى كل حال فالحجة المشهور ان الاستبراء المجعول هو المسحات المخصوصة ولا موقع لها فى المراة
والبول فى الجنب لا اثر له فيها لاختلاف مخرج البول والمنى فيها مضافا الى صحيحة سليمان بن خالد عن رجل الجنب اغتسل قبل ان يبول
فخرج منه شئ قال يعيد قلت فالمراة يخرج منها شئ بعد الغسل قال لا تعيد قلت فما فرق ما بينهما قال لان ما يخرج من المراة انما هو
من ماء الرجل ومثلها صحيحة ابن حازم ونفى الاعادة فيهما دليل عدم موظفية الاستبراء فيها لاقتضاء توظيفه نافضية الخارج قبلها
مضافا الى ان مورد الاخبار هو الرجل ولا ياتى قاعدة اشتراك المراة للرجل فى التكليف هنا لما ذكر من انتفاء الموقع فيها واختلاف
المخرجين وحجة الشيخين والاتباع عموم نحو صحيحة ابن مسلم من اغتسل ثم وجد بللا فليس ينقض غسله ولكن عليه الوضوء لان البول لم يدع
شيئا بتقريب ان ترتب الحكم على البول مطلقا دليل شرعية الاستبراء به مطلقا فيه انه فى صدد بيان الرجل يخرج من احليله بعدما
اغتسل شئ فيختص مورده بالرجل فيه ان المصدر بيان الرجل وغير المصدر به كذلك حسبما هو ظاهر التهذيب هما واتيانا عن
ابن مسلم الاول عن ابى جعفر والثانية عن ابى عبد الله واختصاص الذكر فى احديهما لا يوجب اختصاص الحكم به فى اخريهما المطلق
كاطلاق النبوى من ترك البول على اثر الجنابة وخبر نعيد بنبه من كان يبول ولا يستبرئ يوم القيمة خصوصا مع عموم قاعدة الاشتراك
مع عدم معلومية ما نعية اختلاف المخرجين فيها لتقاربهما واتصالهما فلعل دفع البول فى مجراه يوجب اندفاع بقايا المنى ايضا من مجراه
كما يشاهد مثله فى تاثير دفع الغايط لخروج البول مع ان ما بين مخرجيهما ابعد وخبر سليمان محمول على الغالب فى عدم امكان تبين
حال الخارج منها لان الغالب كونه بقايا منى الرجل ولعل الاولى الاقتصار فيما فى الاخبار من الاستبراء بالبول والمسحات على خصوص
الرجل لانتفاء موضوع احدهما فيها وانتفاء شرط الاخر لاختلاف المخرج فالاصل فيها سليم من المخرج واطلاق البول فى نحو صحيحة
ابن مسلم لا يجدى فى الخروج من الاصل مع وجود التعليل فيها بان البول لم يدع شيئا ومعلومية عدم تمشى ذلك من بولها فهو قرينة
عدم دخول بولها فى اطلاق البول فيها بل ولا فى غيرها ايضا للمعلومية كون مطلوبيته لنقاء المخرج لا تعبدا وتباعد المخرجين فيها غير نافع
هنا لعدم معلومية تمشى العلة وهى نقاء المخرج منه لعدم قوة فى خروج البول غالبا كما فى الغايط حتى يوجب اندفاع بقايا المنى
اللزج من مجراه الذى هو غير مجرى البول واطلاق لفظ الاستبراء فى نادر من اخبار الفاضل لا يثبت لها الاستبراء المخصوص لكونه
غير موجود فيها موضوعه فالاقتصار على ذكر الرجل فى اخبار الاستبراء مزيد دليل على الاصل بناء على انقطاع قاعدة اشتراك المراة
للرجل هنا فى التكليف لانتفاء الموضوع بعضه فى النساء والطلاق نفى الاعادة فى صحيحتى سليمان ومنصور كاف فى الحجة لعدم
ثبوت الاستبراء فى المراة بالترتيب المتقدم وان كان معللا فيهما بما قد يختلف لعدم اطراد كثير من علل الاخبار لكن الظاهر ان
الطلاق نفى الاعادة فيهما مبنى على الغالب من كون الخارج منها منى الرجل حتى يستقيم التعليل لمعلومية عدم كونه منى الرجل فى
صورة احتلامها وفى صورة الجماع بغير انزال الرجل فلا حجية فيهما مع ان الاستدلال بهما لا يتم على بعض الاقوال لما ستعرف من
عدم الملازمة بين مقالتى نفى الاعادة وعدم ثبوت الاستبراء لها فالعمدة فيما لو اريد اثبات الاستبراء الوارد فى الاخبار بالخصوص

وهو جنب فبل ان يبول ثم وجد بللا فقد انتقض غسله وان بال ثم اغتسل صح

لها واما

لها واما مطلق الاستظهار لها فى اخراج البقايا احتمال وجودها وخروجها الموجب للنجاسة والحدث وبطلان العبادة من حيث لا يشعر
فلا ينبغى التامل فى رجحانه خصوصا مع ملاحظة مراعاة الشارع له ولكن لا ينحصر طريقه بل يحصل بكل ما له مدخلية فى الظن بالنقاء
ولو بطول الزمان وبعض الحركات ولعله ايضا مراد من عممه للنساء وان كان الاستناد الى عموم البول فى الصحيحة ينافيه ويدل عليه ايضا
اخبار الرجل لدلالته على تعلق الغرض بالاستظهار فى المقام الذى لا يتفاوت فيه الرجل والمراة الا ان ما يستظهر به خروج البقايا
فى الرجل غير موجود فى المراة فتستظهر بالممكن بل ربما حمل المذكور فى الرجل ايضا على المثال لكل ما يظن منه براءة المخرج وان كان ضعيفا
واما الموضع الثانى وهو ترتب الحكم الوضعى على الخارج منها بعد البول والمنى فظاهر اكثر من عمم شرع الاستبراء لها انها كالرجل فى ناقضية
البلل الخارج قبل الاستبراء وعدم الناقضية بعده واحتمل بعض هؤلاء عدم الانتقاض بالخارج منها وان استبرات واما على المشهور من
عدم ثبوت الاستبراء لها فظاهر اكثرهم عدم ترتب شئ على الخارج منها مطلقا بل ادعى بعض المعاصرين الاجماع المركب بينهما واحتمل فى
الذكرى كونها مطلقا كرجل لم يستبرئ قلنا اما وجه كونها كالرجل على تقدير ثبوت الاستبراء لها فهو شمول اخبار على هذا القول لها
وقد رتب فيها الحكم المذكور على الاستبراء وعدمه فيجرى فيها ايضا وهذا يتم على تقدير ارادة ثبوت ما فى الاخبار من الاستبراء بالبول
مثلا لها دون ما اذا كان ثبوت مطلق الاستظهار كما سمعت فيشكل ح بعدم اقتضاء ترتب الحكم المذكور على ما فى النص ترتبه على مطلق
الاستظهار وان كان غير بعيد بناء على استفادته ايضا من تلك الاخبار كما سمعته فتعلق الغرض ح بمطلق الاستظهار انما هو لترتب
هذا الحكم عليه وان قلنا ان المراد بما ذكر فى الاخبار للرجل من الخرطات ايضا المثال لمطلق ما يستظهر النقاء به فترتب الحكم الوضعى
على مطلق الاستظهار اوضح واما وجه عدم الانتقاض على هذا التقدير اذا لم تستبرئ فهو ان تلك الاخبار غير شاملة لها لما تقدم
فى الموضع الاول وانما استحب لها من باب رجحان مطلق الاستظهار وهو غير مستلزم لترتب الحكم المذكور كما ذكر فيبقى الاصل
فيها سليما عن المعارض بالنسبة الى هذا الحكم ومنه يتضح وجه عدم ترتب شئ على بللها على المشهور من عدم ثبوت الاستبراء فيها
لا ولو به بقاء الاصل والعموم على تقديره فيها سليما عن المعارض واما وجه ما احتمله فى الذكرى على تقدير المشهور فهو ان اخبار
الاستبراء تفيد امرين استحباب فعل الاستبراء المذكور فيها والحكم على البلل المشتبه الخارج بعد المنى والبول بكونه من بقاياهما فتقدم
الظاهر على الاصل الا ان يقع الاستبراء بعدهما بما تقدم واذا لم يحصل الاستبراء من المراة فيبقى الحكم الثانى ولا يستلزم انتفاء
الاول انتفاءه ومنه يتضح وجه احتمال النقض بالخارج منها ولو مع استبرائها على القول بثبوته فيها لانه مبنى على عدم شمول الاخبار
لها وانما يكون ثبوت الاستبراء فيها من باب رجحان مطلق الاستظهار بما يظن معه البراءة واستبراؤها ح بغير النحو الوارد فيبقى
الحكم الثانى الذى افادته الاخبار من ناقضية البلل المشتبه الخارج جاريا بالنسبة اليها لعدم حصول دافعه المجعول المقرر ويشكل
بلزوم الحرج فى حقها ح كما تعرفه فان قيل عدم دخولها فى شرع الاستبراء الذى فى الاخبار قاض بعدم دخولها فى الحكم المذكور لترتبه
فى الاخبار على ما فيها من الاستبراء قلنا ترتبه عليه فى الرجل ركنا على ان بناء الشارع فى الخارج بعد البول والمنى على تقديم الظاهر من
كونه البقايا المتخلفة ولا يتفاوت فى ذلك الرجل والمراة بل الظاهر ان وضع الاستبراء انما هو ارشاد الى وجه التخلص من هذا الحكم
ودفعه وعدم تيسر الدافع لا يقضى بانتفاء الحكم لكنه يشكل ح بلزوم الحرج فى حقها من الحكم بنجاسة البلل الخارج منها مطلقا و
ناقضيته خصوصا فى الخارج منها بعد البول فالظاهر بناء على مفهومه عموم الاستبراء للمراة مفهومه عموم الدافع لم يضلنه
حقها المطلق ما يظن معه حصول البراءة والنقاء مع امكان ان يقال ان الثابت من هذا الظاهر الذى قدم على الاصل على تقديره
تسليمه انما هو فى الرجل لبنائه على ظهور تخلف شئ فى المجرى لعله فى الرجل من جهة وجود القصبة والانثيين فيعتاق فيهما بعض
الشئ وفى المراة ليس لا الثقب يخرج منه كلما انحدر والفضاء الخارج من الثقب اذا تخلف فيه شئ فقد دفع البول لا اثر له فى دفع
ما فيه ولعله اكثر فى عدم التعرض لها فى شئ من اخبار الاستبراء وان سلم الظهور فيها فليس بمرتبة الظهور فى الرجل البتة ومع تعدد
الظاهر الاقوى فى النص لا يجوز التعدى الى الاضعف فان لم يتحقق الاضعفية فلا اقل من عدم تحقق المساواة فلا يجوز التعدى ايضا
بل لا يتعدى فى مثله الى الظاهر الخارج من مورد النص الذى هو الرجل وان كان مساويا فى الظهور وقوة الظن ولا يجدى قاعدة الاشتراك
هنا فى التعدى كما هو الدأب فى الاقتصار فى تقديم الظاهر على الاصل على مورد النص ثم لا ينافى منع الظاهر المقدم على الاصل
فيها ثبوت الاستبراء لها من باب رجحان الاستظهار فى صون العبادة من طرو البطلان الذى ثبتناه فيها فى الموضع الاول لكنه

اذا لم تستبرئ او افتى به فى الجواهر وربما احتمل بعضهم ايضا الانتقاض بالخارج منها صح

الاحتمال فى

الاحتمال في نجاسته وهذا اولى من تعميم الدافع لنفي الحرج لانه اوفق بظاهر المعظم من عدم ترتب شيء على البلل واما ظهور عدم ثبوت
الاستبراء لها ايضا من المعظم فلا معنى يعتمد منه لكن ظاهرهم نفي الاستبراء المخصوص من حيثية خصوصيته على ما هو ثابت في الرجل
لا مطلق الاحتياط للعبادة فظهر ان الاقوى ثبوت الاستبراء بعد التخلي من البول والانزال للانثى بكل ما هو اعون في اخراج البقايا
كالمسح عرضا للبول كما صرح به في بعض كلماتهم وبه منضما الى البول للمني الى غير ذلك وعدم ترتب شيء على الخارج منها مطلقا الا
مع القطع بكونه بولا او منيا والخنثى المشكل على المختار عندنا في المرتبة يثبت لها الاستبراء دون حكم البلل واما الثاني الخارج من
غير الذكر وان اعتيد الخروج منه فمشكل ثبوت الاستبراء وحكم البلل المشتبه فيه وان اوجبنا به الغسل لعدم شمول الادلة له ثم
ان البلل الخارج حيث يحكم معه باعادة الطهارة لا يوجبه الا لمستقبل الاعمال دون الماضية المحكوم عليها بالانقضية من حين خروجه
ويحكى عن بعض اصحابنا اعادة ما تقدم من العمل ايضا وكانه القول في صحيحة ابن مسلم يغتسل ويعيد الصلوة الا ان يكون قد بال قبل
ان يغتسل ويجب حمله على الصلوة الواقعة بعد خروج البلل المشتبه ولا يشترط في البول حيث يتحقق به الاستبراء من المني كونه
خالصا من دم او قيح بل الظاهر كفاية ما يخرج بنحو البول دما خالصا كصاحب داء بول الدم وفي كفاية خروج نحو القطرة والقطرتين
من الدم او القيح اشكال لعدم الدافعية للقطرة حتى يحصل بها النقاء المقصود من البول وكذا الاحتقان بالمائع في الاحليل
او الفرج لعدم العلم بوصوله الى المحال المتخلف فيها المني ويزيد اشكالا في الرجل من جهة عدم صدق البول ولو احدث المغتسل في اثناء غسله
بالحدث الاصغر ففي صحة غسله وكفاية اتمامه كما ذهب اليه الحلي وتبعه جماعة او بطلانه ووجوب استينافه كما اختاره الصدوقان وتبعهما
جماعة ونسبه الكركي في شرح الالفية الى المشهور او الاكثر او صحته مع وجوب الوضوء بعده كما اختاره المرتضى وتبعه جماعة اقوال
اصحها الاتمام والوضوء وهذه المسئلة خالية من النص الخاص سوى ما يحكى عن الصدوق في عرض المجالس انه روى عن الصادق عليه السلام في ذيل
حديث تفريق اعضاء الغسل قال فان احدثت حدثا من بول او غائط او ريح او مني بعد ما غسلت راسك من قبل ان تغسل جسدك فاعد
الغسل وبعينه عبارة فقه الرضا ولو تحققت الرواية والشهرة الجابرة لقوي قول الصدوق لكن انكرها جماعة من المتأخرين كما نقل في الجواهر
عنهم عدم العثور عليها في الكتاب المذكور وصرح فيه ايضا بان شهرة هذا القول ايضا غير محققة قلت بل لعل الشهرة المتأخرة على القول
الثالث فالمرجع في ترجيح احد الاقوال الى مقتضى الاصل والعموم ولذا لم يتعرض لنقل الخبر المذكور من تقدم الذكرى وكان الاختلاف
ناش من استنباط ما هو مقتضاهما فتخيل اهل القول الاول من استصحاب صحة الغسل وعموم ان كنتم جنبا فاطهروا مع اجماع المفسرين
على انه الاغتسال وقوله حتى تغتسلوا وعموم ان الحدث على الحدث لا يؤثر خصوصا الاصغر على الاكبر وما لم يأت الجزء الاخير من الغسل فالحدث
الاكبر باق مع عموم ما دل على ان غسل الجنابة لا وضوء معه ان مقتضى الاصل والعموم الاجتزاء باتمام الغسل مؤيدا بما دل على صحة الغسل
مع تاخير بعضه عن بعض مما لا يبعد ان يخلو فيه من الحدث وفيه منع عموم عدم التاثير كما سيتضح وجهه وكذا عموم ما دل على ان
غسل الجنابة لا وضوء معه بل المتبادر المسلم من الادلة اللفظية ان الغسل يجزي عن الوضوء لما تقدمه من الحدث الموجب للوضوء والاجماع
على الاجزاء عن الوضوء مفقود فيما نحن فيه وبعينه ما ينقطع عموم صدق الغسل والاغتسال لثبوت الحاجة الى الوضوء نظرا الى عموم ايجاب
الحدث للوضوء فيبطل به هذا القول وتخيل اهل القول الثاني من عموم ما دل على ايجاب الحدث الوضوء وعموم ما دل على ان غسل
الجنابة لا وضوء معه التنافي بان حجيته ما كان كذلك فما وجب معه الوضوء باطل مضافا الى مقتضى استصحاب الشغل اذ الاجتزاء
به وحده او مع الوضوء واستصحاب الحدث وتوقيفية العبادة ان مقتضاهما الاستيناف مؤيدا بان الحدث الاصغر يبطل الاسباب
به بعد تمامه فقبل تمامه اولى وفيه منع العموم الثاني بل المتبادر المسلم من الادلة هو ما سمعت وتخيل اهل القول الثالث من
استصحاب صحة الغسل مع عموم ايجاب الحدث للوضوء بعد منع عموم اجزاء غسل الجنابة عن الوضوء للغرض ان مقتضاهما اكمال الغسل
والوضوء بعده ولعله الاصوب لعدم دافع لعموم دليل ايجاب الحدث الوضوء ودعوى ان الحدث على الحدث الجاري لا تاثير له خال من الدليل
ولو كان كذلك لما ابطل الحدث في اثناء الوضوء ايضا وهو واضح البطلان وقد مر في بعض تنبيهات النية ان كفاية الوضوء الواحد
انما هو من باب التداخل لا السقوط عن التاثير بل الحدث الاصغر هنا موجبه وهو الوضوء مغاير في الصورة لموجب الجنابة وهو
الغسل فلا تداخل اصلا وليس كفاية الطهارة الواحدة هنا من باب تداخل الطهارة لعدم جريانه في غير المتماثلين صورة بل هو لقيام الدليل
على ان غسل الجنابة يجزي عن الوضوء ويرتفع به الاصغر لكن المنصرف منه رفع الاصغر المتقدم لا الطاري في اثنائه كما مر بل غير معقول

في بيان ثبوت الاستبراء للخنثى المشكل

في بيان صحة الغسل فيما لو احدث في اثناء غسله

تاثير ما تقدمه

تاثير ما تقدم من اجزاء الغسل في رفع الحدث المتجدد ودعوى ان المؤثر التام هو الجزء الاخير منه ممنوعة بل المؤثر هو الجميع كما في العلل
العلية كل جزء مؤثر ناقص لاستواء اجزاء البدن في التاثير وانما الجزء الاخير تمام المؤثر وفرق بين المؤثر التام وتمام التاثير انتهى واذا
ثبت ان هذا الغسل لا يرفع الاصغر الطاري ولا يشمله دليل نفي الوضوء مع غسل الجنابة واقتضى العموم ايجاب الحدث الطاري ومقتضى
الاستصحاب صحة الغسل فلم يبق الا اتمام الغسل ثم الوضوء بعده للحدث الطاري ودعوى ان انتقاض اثر الغسل بالاصغر بعده يقتضي
بالاولوية انتقاضه بالطاري في الاثناء مسلمة بل قد تكون دليلا للثاني ووجوب الوضوء لكن اللازم منها ان يبطل الطاري في الاثناء ما
يبطله على تقدير التأخير ونحن نلتزمه ونقول ان لغسل غير الجنابة مع وضوئه اثران رافعية الحدث الاكبر ورافعية الحدث الاصغر الحادث
قبله والمستلزم للاكبر فان كل اكبر فيه اصغر والاثران مجتمعان في غسل الجنابة وهو ناهض بهما وباعتبار اثره الثاني يفعل فعل
الوضوء وهذا هو الذي ينقضه موجب الحدث الاصغر الطاري بعده دون الاول فالاصغر الواقع في الاثناء ايضا كذلك فاذا تم الغسل
في الفرض يدخل المسجد ويصوم ويقرء العزائم ولا يمس المصحف ولا يصلي كالحائض اذا اغتسلت ولم تتوضأ وبما ذكر مع ملاحظة اقتضاء
الاستصحاب بقاء صحة الغسل يبطل القول بوجوب الاستيناف فلم يبق الا القول الثالث لانه مقتضى الجمع بين استصحاب الصحة الذي
بقي سليما عن المعارض وعموم ايجاب الحدث للوضوء الباقي سليما عن المخصص وبهذا ينقطع استصحاب الشغل والحدث بعد ايجاد
الغسل والوضوء لكن الاحتياط مما لا ينبغي تركه على كل حال وقضية الاستدلال لوجوب الاستيناف بقاعدة الشغل انه مقتضى الاحتياط
اذ لو كان السابق باطلا فالاستيناف متعين وان كان صحيحا كما هو قضية القولين الاخيرين فيجزي ايضا قطعه واستيناف غسل
بالقطع والاستيناف يصير الحدث من قبل الغسل وربما يشكل بما نظر به في المدارك من انه على تقدير الصحة لا يبطل بنية القطع انما
هو لغاء الاجزاء المكررة من المستانف تمام باقيه الى ما وقع سابقا فيتلفق منهما غسل ودعوى توقف صحة هذا الباقي بعد فرض
عدم بطلان السابق على ايجاده بقصد اكمال السابق لا بقصد جزئية المستانف خالية من الدليل اذ لا دليل على اشتراط صحة الاجزاء
السابقة بغير لحوق غسل الاجزاء الباقية بنية الغسل لكنه مع ذلك الاحتياط الجامع باتمام الغسل واعادته بعد وضوء بينهما لا لا...
كفاية اتمام الغسل وصحته وشمول النهي عن ابطال العمل له قطعا مع احتمال الانقطاع بنية القطع وان كان الاقوى خلافه ضابطة
كل حدثين يكون التداخل في رافعهما عزيمة وقهرا كالاصغرين مطلقا والاكبرين من المتجانسين اذا طرء احدهما في اثناء رافع الاخر
وجب استينافه لان قضية تداخل رافعهما قهرا هو عدم امكان ارتفاع الحدث الموجب لاحدهما مع بقاء الحدث الموجب للاخر
كما اشرنا اليه في بعض تنبيهات نية الوضوء فيما ينوي دفع حدث دون الاخر والحدث ما لم تكمل اجزاء رافعه فهو باق حسبما سمعت
واذا تجدد حدث مجانسه فقد اجتمعا ولا يمكن دفع المتقدم باكماله وابقاء الطاري فيجدد له الرافع لفرض عدم التبعض ولا وجه لسقوط اثر المتجدد
بدعوى انه حدث على حدث لما عرفت ولا للاكتفاء باتمام ما بيده للحدثين نظرا الى ثبوت التداخل لما مر من عدم ثبوته بالنسبة الى
المتجدد لعدم معقولية تاثير الاجزاء الماضية في رفع الحدث المتجدد فلم يبق الا الاستيناف ليتداخلا فيه الا في مستدام الحدث
فلا ينتقض بتخلل ذلك الحدث للعسر من جهة الاستدامة ولذا لو تخلل الكبرى والوسطى في رافع الصغرى انتقض بهما لتضمنهما
الصغرى فيهما كحدوث الاصغر في اثناء رافعه بخلاف حدوث الكبرى في اثناء رافع الوسطى فلا ينتقض بها لكونهما غير متجانسين من
الكبار الممكن فيها التكرير كما تسمعه ومن هنا صرح غير واحد من الاصحاب بالاجماع على انتقاض غسل الجنابة اذا اجنب في اثنائه وعدم
الريب في الانتقاض في كل حدث تخلل في اثناء رافعه وكل حدثين يكون التداخل في رافعهما اختياريا كالاكبرين غير المتجانسين اذا
طرء احدهما في اثناء رافع الاخر فلا استيناف بل تمم ما بيده لما نواه ويجدد لرفع الطاري لامكان تكرير الغسل اذا لم يتجانس الرافع
بامكان ارتفاع احدهما مع بقاء الاخر ومقتضى استصحاب الصحة هو اتمام ما بيده لما نواه والتجديد للطاري فهو كمن نوى الغسل مع اجتماع
الحدثين لاحدهما دون الاخر ولعل ما في بعض العبارات من ظهور الاجماع على انتقاض غسل الجنابة متى تخلله الحدث الاكبر المراد منه تخلله
بالجنابة وهذا لا ريب فيه كما سمعت نعم اذا تخلل رافع الاكبر بحدث الحيض بما ظهر من كلام جملة الانتقاض خصوصا اذا تخلل في غسل
الجنابة لظهوره من قوله عليه السلام في الجنبة التي جاءها الحيض في المغتسل جاءها ما يفسد الصلوة وما هو اعظم لكنه محمول على ارادة عدم انتفاعها
مع وجود دم الحيض بغسل جنابتها لا امتناعها بالحيض عما كانت ممنوعة منه بالجنابة فلعل الاقوى عدم انتقاضه به كغير الحيض من
الاحداث وتحقق الثمرة على القول بوجوب غسل الجنابة لنفسه خاصة لعدم غاية تستباح برفع الجنابة مع وجود دم الحيض فلا اشكال

في بيان الضابط في تخلل الحدث في اثناء الطهارات

لما تقدم في النية حتى يصح استينافه لكن يندفع بان قضية عدم البطلان بنية القطع صح

به موجب

به موجبا للرجحان والغسل عبادة لا تشرع من غير رجحان واذا احدث بالاصغر خلال الاغتسال من غير الجنابة ففى نهاية الاحكام فى غسل المس لو احدث فى اثناء الغسل اتمه وتوضأ ونحوه فى التذكرة مع اختيار الاستيناف فى غسل الجنابة لكن فى الظهيران غير غسل الجنابة مثله فى ذلك وفى الذكرى لو تخلل الحدث لغسل المكمل بالوضوء امكن المساواة فى طرد الخلاف واولوية الاجتزاء بالوضوء هنا ومقتضاه ان يصح للقائل فى غسل الجنابة بالاستيناف ان يقول به فى غيره وللقائل بكفاية الوضوء بعد غسل الجنابة ان يقول به فى غيره وكذا للقائل بكفاية اتمام الغسل هناك الاكتفاء به فى غيره لكن بشرط سبق الوضوء المعتبر فى غسل غير الجنابة وفى الجواهر اذا كان حدثه بالاصغر فى اثناء الاكبر فان كان فى غير غسل الجنابة فالظاهر عدم النقض بناء على عدم الاكتفاء بشىء منها عن الوضوء من غير فرق فى ذلك بين تقدم الوضوء او تأخره وتخيل امكان جريان الوجوه الثلاثة فى غسل الجنابة هنا لكون الوضوء جزء ضعيف جدا انتهى قلت ينبغى البناء على المسئلة الاتية من القول بافتقارها الى الوضوء وعدم الافتقار فعلى الثانى ينبغى القطع بطرد الخلاف وجريان الاقوال الثلاثة فيها ضرورة كونها حينئذ كغسل الجنابة فتاتى الوجوه المنصوصة هناك فيها ايضا وعلى الاول المشهور حيثان فهذه الاغسال وان لم يكن معها ريح او بول او غيرهما من موجب حدث صغير هى بنفسها متضمنة لحدث صغير وكبير ولذا احتاج رفعها الى الوضوء والغسل معا فينبغى البناء ح على ان كلا منهما له تاثير فى رافعية كل من الحدثين او ان الوضوء رافع الاصغر والغسل رافع الاكبر فعلى الاول يمكن طرد الخلاف والقول فيه بالانتقاض لانه مدخلية للغسل فى رفع الاصغر اشبه الاصغر الطارى فى اثناء رافعه والاصغر الواقع فى اثناء غسل الجنابة وكان ذلك مبنى ما تقدم عن الذكرى لانه قوى مدخلية كل منهما فى رفع كل منهما كما يشعر به فى المسئلة الاتية ولعل ما مر من تضعيف الجواهر للانتقاض مبنى على ضعف هذا القول عنده وعلى الثانى ينبغى الحكم بكفاية الوضوء بعد اكمال الغسل هنا وان قلنا بالاستيناف فى غسل الجنابة ولعل ما تقدم عن التذكرة والنهاية مبنى عليه فان الاصغر ح سواء تخلل الغسل او تقدمه او تضمنه الغسل لا يوجب غير الوضوء فلا وجه لانتقاض الغسل به وعليه فان قدم الوضوء المعتبر فى هذه الاغسال واحدث بالاصغر بعده قبل الغسل فعليه اعادة الوضوء وان اخره عن الغسل واحدث بعد الغسل قبل الوضوء المعتبر فى الغسل فلو ح موجبان للاصغر الذى تضمنه الاكبر والطارى فهو كمن تكرر منه الحدث الاصغر والظاهر الاكتفاء بوضوء واحد لعموم تداخل الوضوء مع تعدد موجبه وربما حكى عن بعض احتمال نقض الغسل غير الجنابة اذا تخلل الاصغر بينه وبين وضوئه المتاخر بناء على ارتفاع مجموع الحدثين بمجموع الوضوء والغسل واذا تخلل الحدث الاصغر فى اثناء الغسل المندوب كغسل الجمعة والزيارة ودخول البيت ونحوها فان قلنا بغناها عن الوضوء كما حكى عن المرتضى وابن الجنيد فالحكم فيه كالمتخلل فى غسل الجنابة وان قلنا بافتقارها الى الوضوء كما عليه المشهور فغير الغائية منها كغسل الجمعة وغيره من الاغسال الزمانية والسببية كغسل قتل الوزغ ونحوه لا ينتقض بتخلله قطعا لعدم اعتبار الوضوء فيها من جهة تمامية الغسل وانما يفتقر اليه اذا كان مخاطبا باحدى غايات الوضوء وفى الغائية منها الاصح ايضا عدم الانتقاض لعدم اعتبار الوضوء فى تلك الغايات وبصح الغسل بغير وضوء لها بخلاف الحدث الاصغر وانما يفتقر الى الوضوء المخاطب باحدى غايات الوضوء لاجلها نعم ان قلنا باعادة الغسل للفعل لو احدث قبل الفعل بالاصغر كما قواه فى الذكرى اعاده اذا تخلل فى اثنائه بالطريق الاولى ومنه يتبين بطلان التيمم بدل الغسل بتخلل الاصغر فى اثنائه لانتقاضه به بعده ففى اثنائه اولى وانتقاضه بدل الوضوء بتخلله اوضح واذا تخلل الحدث الاكبر غير الجنابة فى اثناء الوضوء فكتخلل الاصغر فى اثنائه لتضمن الاكبر اصغرا فالانتقاض اذا تخلله الجنابة اظهر واوضح وجها ويجزى غسل الجنابة سواء كان مقرونا بموجب الحدث الاصغر ام لا عن الوضوء بالاتفاق النص والفتوى وفى خبر الحضرمى كيف اصنع اذا اجنبت قال اغسل كفك وفرجك وتوضأ وضوء الصلوة ثم اغتسل محمول على التقية لان المخالفين كما حكى ما بين موجب له ونادب وحمل الشيخ له على الاستحباب ومن اجله نسب اليه القول به ضعيف لاعراض الاصحاب عنه وظهور ما تضمن ان فى كل غسل وضوء الا الجنابة فى الثبوت فيه مطلقا وفى اجزاء غيره من الاغسال الواجبة وغير الواجبة عن الوضوء تردد وخلاف اظهره انه لا يجزى بل عليه سائر المتاخرين كما فى مفتاح الكرامة وفى الذكرى انه المشهور وشهرته كادت تكون اجماعا وعن الامالى انه من دين الامامية وظاهره الحتم واللزوم ويحكى اجزاؤها عن الوضوء عن ابن الجنيد وعليه تخير الحدث الاقرار بان فى كل غسل وضوء ما لاصغر بين الوضوء والغسل لاحدى غاياته المشروعة ومال اليه الاردبيلى وتبعه فى المدارك والذخيرة والمفاتيح والحدائق وهو المحكى عن المرتضى لكن الذى يحكى فى اكثر الكتب عنه اجزاء الواجب منها والمندوب عنه وفى الكشف عن جمله اجزاء الواجب عنه خاصه مع حكايته

في اجزاء اغسال غير الجنابة عن الوضوء

ايضا عن جملة الوضوء مع الغسل لكل صلوتين فى المستحاضة والمشهور اقوى لاطلاق الاية وعموم المستفيضة بل المتواترة الدالة على وجوب الوضوء لو قوع احد اسبابه انما الغناء الغير عنها محتاج الى دليل صالح لتخصيصها والمرسل كالصحيح بابن ابى عمير كل غسل قبله وضوء الا غسل الجنابة وما رواه الشيخ عن حماد بن عثمان او غيره وفى الذكرى بحذف او غيره وصحفه بالحسن عن الصادق عليه السلام فى كل غسل وضوء الا الجنابة ومثله عن المختلف ايضا وظاهرهما انهما روايتان كما يظهر من محكى التهذيب بل المختلف والنبوى المروى عن الغوالى كل غسل لا بد فيه من الوضوء الا الجنابة ورواية على بن يقطين الموصوفة بالصحة فى الرياض وغيره اذا اردت ان تغتسل للجمعة فتوضأ واغتسل ويتم فى غير غسل الجمعة بعدم القول بالفصل بناء على النقل المعروف عن المرتضى مع ان خلافه غير قادح بالاجماع المركب وفقه الرضا والوضوء فى كل غسل ما خلا الجنابة معللا بان الغسل سنة والوضوء فريضة ولا يجزى سنة عن فريضة الى قوله واذا اغتسلت لغير الجنابة فابدء بالوضوء ثم اغتسل ولا يجزيك الغسل عن الوضوء فان اغتسلت ونسيت الوضوء فتوضأ واعد الصلوة وان كان فى سند بعضها قصور فبالشهرة المحققة المعارضة للاجماع والاجماع المستظهر من الامالى مجبور فلا تعارضها الاخبار المستدل بها للجماعة للاجزاء وهى صحيحة ابن مسلم الغسل يجزى عن الوضوء واى وضوء اطهر من الغسل ومكاتبة الهمدانى عن الوضوء للصلوة فى غسل الجمعة فكتب لا وضوء للصلوة فى غسل الجمعة ولا غيره ومرسل حماد بن عثمان فى الرجل يغتسل للجمعة او غير ذلك ايجزيه عن الوضوء فقال واى وضوء اطهر من الغسل وموثقة عمار عن الرجل اذا اغتسل من جنابة او يوم جمعة او يوم عيد هل عليه الوضوء قبل ذلك او بعده فقال ليس عليه قبل ولا بعد قد اجزأه الغسل والمرأة مثل ذلك اذا اغتسلت من حيض او غير ذلك فليس عليها الوضوء لا قبل ولا بعد قد اجزأها الغسل ومرسلة ابن مسلم ان الوضوء قبل الغسل وبعده بدعة وعن سليمان بن خالد الوضوء بعد الغسل بدعة ومثلها عن عبد الله بن سليمان لان فى سند بعضها قصورا غير مجبور وجميعها معرض عنها الاصحاب لفتواهم بخلافها وهى مع ذلك غير نص فى مدعيهم ومع ذلك فليناول منها ما يؤول ويطرح منها ما لا يقبل فلا باس بحمل الغسل فى جملة منها على غسل الجنابة خصوصا على تقدير صحة عدم الانصراف بملاحظة قرينة الحكم بكونه بدعة مع مطلق الغسل مع ان مشروعيته مع غير غسل الجنابة ولو ندبا مجمع عليها كما صرح به فى الرياض وغيره فلا بد من كون المراد من مطلقه خصوص الجنابة فى عدة روايات فيصلح قرينة لارادته من المطلق فى غيرها ايضا ويقويها ايضا انه المبحوث عنه بيننا وبين العامة حتى نسبوا الوضوء فيه الى على عليه السلام وكذبهم الامام فهو الاهم بالوقوع فى مورد السؤال فيما اطلق ويؤكدها وقوع مثل قوله فى صحيحة ابن مسلم اى وضوء اطهر من الغسل فى صحيحة حكم بن حكيم مع كون المسئول عنه فيها خصوص غسل الجنابة قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن غسل الجنابة فقال افض على كفك اليمنى الى ان قال واى وضوء انقى من الغسل وابلغ مضافا الى ان البدعة فى نصوصها ما عدا المرسلة فى الوضوء بعد الغسل ولعلها من جهة وجوب تقديمه ويحتملها المرسلة ايضا بان يكون المراد منها ان الوضوء انما هو قبل الغسل واما بعده فهو بدعة ويمكن فى جميعها ارادة انه لا وضوء فى الغسل على وجه له مدخلية واثر فيما يغتسل له فان الغسل كاف ويجزى عن الوضوء وانما الوضوء محتاج اليه لما يتوقف عليه من عبادة وغيرها ولا ينافيه قوله فى مكاتبة الهمدانى لا وضوء للصلوة فى غسل الجمعة لانه يحتمل ارادة لا وضوء مثل ما يقع للصلوة منه اى معتبر فى تمامية الغسل الى غير ذلك من المحامل التى وان بعد منها خير من الطرح وعلى المشهور فهل يتعين فعل الوضوء قبل الغسل او يتخير بين التقديم والتاخير بل وفعله فى اثناء الغسل اذ لا موالاة فيه قولان الثانى مذهب الاكثر كما صرح به فى المعتبر وفى الجواهر انه المشهور نقلا وتحصيلا وكانه كذلك بل صرح فى شرح المفاتيح بنفى الخلاف فيه لكن مع ذلك فى الذكرى ان وجوب التقديم اشهر ولم يتحقق بل هو بعيد لقلة من حكى عنه ذلك وكثرة من حكى عنه التخيير والاطلاق النافى به نعم هو قضية الجمع بين ما اطلق من الاخبار الوضوء كالنبوى المروى فى الغوالى والاخيرة من روايتى ابن مسلم وبين ما قيده بالتقديم كالاولى من روايتى ابن مسلم والرضوى مثلا وخبر على بن يقطين ولا تقييد فيه للعطف فيه بالواو والتى لمطلق الجمع فانه يجب حمل المطلق على المقيد لكن التقييد فرع المكافئة وهى فى المقام مفقودة لان خبر ابن مسلم المقيد فبلى هو مع الاخر المطلق رواية واحدة وح فالتقييد منه غير محقق وعليه يبقى الرضوى القاصر من غير جابر وعلى تقدير تعددهما ايضا غير مكافئ لظهور فى المقام كسائر ما ورد فى بيان كيفية موضوعات العبادات فى ارادة الحكم الوضعى من الوجوب الشرطى دون التعبدى خاصة والمعروض تعذره هنا لنقل الاجماع فى الرياض عن بعض مشايخه وغيره على عدم الشرطية وبعد الصرف عن الظاهر حمله على الوجوب التعبدى ليس باولى من الاستحباب الشايع فى الاخبار مع ذلك المطلقات الواردة هنا معتضدة بالاطلاقات عديدة والتقييد هذه يقتضى التقييد لتلك ايضا منها اطلاقات الامر بالوضوء

وفيما يقبل بدل الوضوء على الغسل وحده تيمم

بحدوث اسبابها التقييد فما على هذا القول بما كان متقدما على الغسل ومنها اطلاقات الامر بالاغسال الواجبة والمستحبة بعروض اسبابها لتقييدها بما كان متأخرا عن الوضوء ومنها اطلاق الكتاب من قوله اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم لتقييده بنحو ما ذكرنا فالى اعتضادها باصل البراءة الذي لا يعارضها اصل الشغل هنا لفرض الوجوب تعبديا صرفا فحمل المقيد على الاستحباب متعين وان كان الجمع بالتقييد في نفسه ارجح من التجوز في المقيد لكثرة ما كان تقييدا واحدا لا مع تعدده فالتجاوز اولى خصوصا مع اعتضاده بالشهرة المحققة بالتتبع والمنقولة على لسان جملة من الاعاظم ولا يقابلها نسبة التقييد الى الاشهر في الذكرى اذ مع ان الاشهر غير المشهور لا يساعده التتبع ودعوى اعتضاد المقيد بالمحكي عن الامالي من ان الاقرار بان كل غسل قبله وضوء في قول من دين الامامية المؤذن بالاجماع وصريح الاجماع المحكي عن الغنية عليه بعد تسليم ارادتهما الاجماع على القبلية من العبادة دون اصل الافتقار الى الوضوء الذي هو مظنة كونه من دين الامامية ومع معلومية حال الاجماعات التي في ثانيهما مدفوعة بمعارضتهما بصريح نفي الخلاف من الحلي وهو لكونه اثبت في دعوى الاجماع من ثانيهما واصرح في نفي الوجوب القبلية من عبارة الامالي في وجوب القبلية بل الاصرح منهما في الدلالة على الوجوب كما اعترف به في الرياض وغيره ولا اقل من وهنها بدعوى الحلي عدم الخلاف في التخيير ووجدان مصير الاعاظم من اصحابنا ان لم يكن المشهور خصوصا من المتأخرين الى خلافه وانه تعارض نقل الشهرة والاتفاق من الجانبين يبقى اعتضادها اطلاق الوضوء هنا بالمطلقات لعدم ... المتقدمة من الكتاب والسنة مع اصالة البراءة سليما عما يصلح لمعارضته بالمقيد ومن اجله يترجح ارتكاب التجاوز على التقييد في المقام كل ذلك مع ان التقييد هنا متعذر على تقدير وجوب التقديم تعبدا اذ لا اشكال ولا خلاف في صحة الغسل المندوب الرافع وغيره قبل الوقت ووجوب تقديم الوضوء تعبدا لا شرطا مستلزم لوجوب نفس الوضوء وهو لا يجتمع مع ابتنائه على الغسل قبل الوقت بين دون تعلق واجب مشروط بالطهارة به مشروطا ان وجوب الوضوء لنفسه منتف في الشرع مطلقا ووجوبه لغيره منتف قبل الوقت ما لم يجب عليه مشروط بالطهارة مضافا الى ما حكي عن صاحب الرياض من انه حكى الاجماع عن بعض مشايخه على عدم وجوب الوضوء مع الاغسال التي يجب فيها الوضوء وبالجملة وجوب الوضوء مقدما على الغسل يقتضي بعدم جواز الغسل قبل الوقت فلا مندوحة من حمل الوضوء مقدما على الغسل في النص على استحباب التقديم ولا يخفى ان موجبات هذه الاغسال وان لم تقارن بولا او غايطا ونحوهما من موجبات الوضوء فهي بنفسها يوجب كل واحد منها حدثا صغيرا وكبيرا يرتفعان بالوضوء والغسل معا او بالغسل وحده على الخلاف المتقدم فهي نواقض للوضوء وموجبات له وعدم ذكر الاكثر لها في عد موجبات الوضوء لكون غرضهم هناك عد ما يوجبه خاصة ولذا صرح جملة منهم في نواقض الوضوء انتقاضه بكل ما يوجب الغسل نعم في خصوص مس الميت كلام تقدم لصاحب المدارك والذخيرة في عدم كونه ناقضا للطهارة اصلا وعلى ما ذكرنا مجرى ظاهر كلام الاصحاب الى عصرنا فتحدث في بعض كتب من عاصرناه الحكم بعدم ناقضية الحيض والنفاس ومس الميت وفي بعضها الاستحاضة ايضا للوضوء ولا موجبات له فلو فرض عدم سبق الاحداث الموجبة للوضوء مع احدها لا يجب له غير الغسل ولا يخفى ضعفه لعموم ما تضمن ان كل غسل معه وضوء سيما نبوي الغوالي والرضوي معتضدا باستصحاب منع الصلوة ونحوها ولا يعارضه خلو بعض اخبار غسلها من ذكر الوضوء لجواز اتكال الراوي الى الوضوح فلم يكن ذكره مقام الحاجة ولا ينبغي الاطالة في رده لوضوحه وهل الوضوء والغسل على القول المشهور يشتركان في دفع كل من الحدث الاصغر والاكبر ام الوضوء مختص برفع الاصغر والغسل برفع الاكبر وجهان قوي في الذكرى الاول واستبعد الثاني وفي جامع المقاصد عكس الامر وفي بعض العبارات التردد بينهما والنص لا يعين شيئا منهما وحكمهم بعض صوم الحايض دخولها المسجد وقراءتها العزائم وحل وطيها بمجرد الغسل دليل عدم مدخلية الوضوء في رفع الاكبر وفي جامع المقاصد الاستدلال على عدم مدخلية الغسل في رفع الاصغر بانه لو كان له مدخل لكان موجب الطهارة الصغرى موجبا للكبرى وهو باطل اجماعا وفيه ان المسلم من الاجماع هو عدم ايجاب نحو البول والغايط والريح واشباهها من الصغار المنفردة للغسل لا كل صغير حتى الذي يتضمنه الاكبر نعم حكمهم فيمن يجب عليه الغسل غير الجنابة اذا لم يجد الماء الا بقدر الوضوء بوجوب الوضوء والتيمم عن الغسل قد يدل على عدم مدخلية الغسل في رفع الاصغر لان تيممه بدل الغسل غير رافع للحدث اصلا فالاكبر باق ومع ذلك يجب ان يكون وضوءه رافعا للاصغر لان الاصل في المائية الرفع والمبيح منها مخصوص بموارد خاصة كالمستحاضة ونحوها والدليل على ما فوجب يكون الوضوء مستقلا في رفع الاصغر لكن قد يمنع الوضوء في الفرض ويحكم بوجوب تيممين عن الوضوء والغسل وقيام الاجماع على خلافه ممنوع وان حاول ثبوته في الجواهر لكن افتى في كشف الغطاء بالتيممين وتبعه في شرح البغية وما كان ليخفى عليهما الاجماع ودعوى

ان وجود

ان وجود الاكبر لا ينفك عن وجود الاصغر وما لم يغتسل الاكبر باق فلا يستقل الوضوء برفع الاصغر ممكن منعها اذ ليس بلازم ان نقول الحدث الاكبر هو اصغر وزيادة حتى يمتنع الانفكاك باعتبار ان الاقوى هو الاضعف وزيادة بل يصح القول بان دم الحيض مثلا يوجب حالتين بناء على ان الحدث هو الحالة القائمة بالنفس وعليه لا يتضمن الكبرى منهما الصغرى والاستقلال كما نفرح من استقلال الوضوء برفع الصغرى والغسل برفع الكبرى وان لم يستبح شيء من الغايات مع الوضوء ما لم تغتسل وتوهم عدم امكان الانفكاك ناش منه لكن الوهم في غير محله لان ذلك ليس دليل عدم ارتفاع الصغرى بل يصح ان يستند الى وجود مانع اخر من الحدث الاخر المسمى بالاكبر كالمتنجس بحدث الحيض والجنابة اذا اغتسلت لاحدهما خاصة والانصاف ان ثبوت حالتين مستقلتين من موجبات الغسل غير واضح من الادلة بل ظاهرها ان خروج المني ودم الحيض والاستحاضة ونحوها في سببيتها لحالة الحدث على حد خروج البول والغايط والريح في سببيتها لحالة الحدث الاصغر في كونها موجبة لحالة واحدة كما جعل احد الاحتمالات لتلك في المدارك الا ان الحالة الحاصلة من الاولة من النجاسة المعنوية اشد فهي تؤثر اثر الاخيرات من منع العبادة وبه احتاجت في رفعها الى ما يرفع الاخيرات من الوضوء وتزيد عليها لاجل ما بها من الشدة بالمنع من امور اخرى ايضا كدخول المساجد وقراءة العزائم وغير ذلك وبه احتاجت في رفعها الى ضم رافع اخر من الغسل وباعتبار هذه الزيادة تسمى الاكبر فتفاوتهما في الحدثية بالشدة والضعف لا بالحدث والحدثين وقضية هذا امكان ارتفاع ما بها من شدة بايجاد رافعها من الغسل ويستباح به دخول المساجد وقراءة العزائم ونحوهما مما جاء منعهما من الشدة ويبقى بعده مساويه لحالة الحدث الاصغر في المنع من الصلوة ومس المصحف ونحوهما وعدم امكان العكس من ارتفاع ما بها من مقدار الحدث الاصغر بايجاد رافعها من الوضوء خاصة مع بقاء ما بها من شدة الحدث لعدم الغسل ضرورة عدم معقولية ارتفاع القليل المندرج في ضمن الكثرة مع وجود الكثرة وبقائها وهذا معنى ان كل حدث اكبر يتضمن اصغر اي يستلزم وجوده وجوده ولا يرد انه لا ينبغي ان لا يصح الوضوء قبل هذه الاغسال لانه من ارتفاع الاصغر مع وجود الاكبر الذي ذكرنا امتناعه لان ارتفاع الاصغر اذا قدم الوضوء يتحقق به وبارتفاع الاكبر ولو متأخرا بالغسل والممتنع انما هو ارتفاعه مع بقاء الاكبر فينوي بالوضوء المتقدم الرفع لكنه يتنجز بلحوق الغسل فلم ينو مطلق الرفع او الاستباحة بهما عند الدخول في المتقدم منهما ولم ينو به رفع الاكبر بالغسل والاصغر بهما معا اذا قدم الوضوء على الغسل وبالوضوء استقلالا اذا اخره عنه ولم يجوز الحلي غير قصد الاستباحة بهذا الوضوء قدم او اخر وفي الجواهر والمنتهى جوز قصد الرفع بالمتأخر واستشكله في المتقدم وعلله في ثانيهما بان الحدث لا يرتفع الا بهما فكان الاول غير رافع وانه مع المتأخر كالجزء فجاز نية الرفع به وهذا الذي اخترناه قال وكان ابي يذهب الى الاول وعندي منه توقف انتهى ومحصل ما ذكرناه انه لا يتوقف رفع الاكبر الذي هو في الحقيقة شدة سورة الحالة على فعل الغسل ولو مع تقديم الوضوء فان سبقه لا يوجب ارتفاع الاصغر بل هو مراعى بلحوق الغسل كما انه مراعى ايضا رفع اصغر كل غسل بفعل الغسل الاخر اذا اجتمعت الاغسال وقصد الرفع حين فعل الوضوء مقدما لا ينافي تأخر تأثيره بعد الغسل ويتفرع على هذا صحة الغسل ان لم يجد ماء الا بقدره ويتيمم بدل الوضوء اما مؤخرا عن الغسل مراعاة لعدم وقوعه مع وجود الماء او مخيرا واله لرى في ذلك وجه قوة ولا يتوضأ ان لم يجد ماء الا بقدره بل يبطل حكم الماء ويتيمم تيممين والفرق امكان ارتفاع الاكبر مع بقاء الاصغر دون العكس حسبما قررنا الا في المستحاضة ففي وضوئها اذا لم تجد الماء الا بقدره والتيمم بدل الغسل وجه من ان وضوئها مبيح فلا يرتفع اصغر مع بقاء اكبر وان كان الاحوط في المستحاضة وغيرها الجمع بين الوضوء المبيح والرافع والتيمم بدلا عنه مع التيمم الذي يتيممه بدل الغسل تتمة في وجوب بذل ماء غسل الزوجة على الزوج في غسل جنابة وغيره وعدم الوجوب وجهان بل قولان عن الذكرى الوجوب وتبعها في جامع المقاصد وعن التحرير والمنتهى والتذكرة تقوية عدم الوجوب وعن الثاني عدم الوجوب مع غناها لا مع فقرها وعن الدروس ونهاية الاحكام التأمل فيه وصرح بعض من نفى الوجوب بوجوب تمكينها من انتقالها الى الماء وهو حسن ومنشأ وجوب البذل على الزوج وعدمه هو دخوله في النفقة وعدم دخوله فلا وجه للتفصيل لانه ان كان من النفقة استحقته فقيرة او غنية والا فلا تستحقه ايضا مطلقا وفي عدم الوجوب قوة لانه ان لم يكن خارجا عن النفقة باعتبار خروجه عما يتعلق بالمعاش فمشكوك دخوله وهو كاف في الحكم بعدم الوجوب للتمسك بالاصل وكون الزوج هو الذي سبب لها وجوب الغسل بوطئه اياها لا يصلح دليلا للوجوب بذل لما تر لكونه حقا للاستيفاء وعلى تقدير الوجوب يجب بذل القيمة ان لم يمكن من بذل العين ومنه بذل اجرة الحمام ومثل الماء تراب التيمم في مقامه وكذا الكلام في وجوب بذل ماء غسل الاثر على المولى نحو الوجوب هنا في الجملة اوضح الثاني من

الوضوء وبتوقف انتفاع الاصغر الذي هو في الحقيقة محض حدثية الحالة على فعلهم

الاغسال

الاغسال الواجبة غسل الحيض والنظر هنا فيه اى في تشخيص موضوع الحيض واخرى في احكامه واما الكلام في موضوعه فهو انه لاريب في كونه في اللغة حقيقة في السيلان يقال حاض الوادي اى سال اما مطلقا او بقوة بل المستفاد من مراجعة كلماتهم انه المشهور في اللغة وفي القاموس حاضت المرأة حيضا ومحيضا وتحيضا اذا سال دمها في ايام معلومة وهو قريب منه عن المغرب وغيره ودبما استدل به على كونه حقيقة في نفس الدم المخصوص لغة اى كونه من اسماء العين كما في الرياض حيث حكى عن القاموس ان الحيض هو الدم السائل من المرأة لكن لا دلالة لما فيه على غير اسم المعنى قطعا بل لا دلالة فيه على مجيء الحيض المجرد بمعنى خروج الدم المخصوص لاحتمال كون الحيض فيه بمعنى السيل وانه اسم الدم من تشبيه الى المرأة فيكون حاضت المرأة بمعنى سيل دمها لا لفظ الحيض المجرد والا لكان حاض الوادي اى سال ماؤه دليل كونه حقيقة في خصوص سيلان الماء مع انه ليس كذلك نعم يدل على مجيء الحيض بمعنى سيل الدم المخصوص ما عن الجمل وبعض اخر من قوله الحيض حيض المرأة وحيض السمرة ويدل على مجيئه في اللغة بمعنى نفس الدم اى كونه من اسماء العين ما في الصحاح حاضت السمرة حيضا وهي شجرة يسيل منها شيء كالدم فان في المعتبر يسمى حيضا من قولهم حاض السيل اذا اندفع ويجوز ان يكون من دوبة الدم كما يقال حاضت الارنب ذات الدم وحاضت الشجرة اذا خرج منها الصمغ الاحمر انتهى ومراده دوبة الدم لا بمعنى سيله الى الخارج بل حاضت الارنب بمعنى ادمت وفي الروض يطلق في اللغة على نفس الدم المخصوص لا باعتبار سيلانه واستشهد بعبارة الجوهري المذكورة قال فلا يكون بين التعريف اللغوي والشرعي فرق انتهى ثم وجه الفرق بينهما بان مطلق استعمال اهل اللغة لا يدل على الحقيقة فانهم يذكرون الحقيقة والمجاز سلمنا لكن على الحقيقة يوجب الاشتراك والمجاز خير منه وتبعه على ذلك بعض المعاصرين وفيه ان ما ذكره انما يتمشى فيما لو سمعنا استعمال العرب لا فيما يثبته ائمة اللغة في كتبهم من ان اللفظ بمعنى كذا وكذا لانها دونت لاثبات الحقائق لا المجازات اذ لا نهاية لها وبذلك يثبت الاشتراك ولا مجال معه لترجيح المجاز واغرب في الجواهر حيث ضعف كون الحيض في اللغة من اسماء المعاني هو السيل او سيل دم مخصوص لثبوته في كثر كتب اللغة وانما التردد في ثبوت مجيئه بمعنى اسم العين هو نفس الدم المخصوص قيل ويدل على كونه اسما للدم ان خروج هذا الدم من النساء كان معروفا من قبل حدوث الشرع متعارفا متداولا يعرفونه كما يعرفون المني والبول والغائط ويدل عليه قوله تعالى ويسئلونك عن المحيض وفيه ان تداوله ومعروفيته عندهم لا يدل على كون اسمه عندهم الحيض الا ان يثبت تداول التسمية وعلى فرضه غايته ثبوت اطلاقه عليه مجملا ويحتمل كون استعمال حاضت المرأة عندهم على نحو ما مر عن المعتبر من قولهم حاض السيل اذا اندفع ولعله انما اختص سيله بهذا الاسم دون سيل دم اخر لكان قوته وشدة خروجه وقد مر عن كتب اللغة انه السيل بقوة ولا دلالة في قوله يسئلونك عن المحيض على كون المسئول عنه هو نفس الدم ولعله كان خروج الدم فيكون اسم معنى لا اسم عين بل وعلى تقديره كون المسئول عنه نفس الدم لم يتعين كونه بلفظ الحيض في سؤالهم كيف وقد حكى سبحانه بالعربية كلام اقوام لم يعرفوا العربية قطعا بل وعن لسان الحيوانات كالهدهد والنملة وبالجملة لا دلالة فيما مر عن الجوهري من انه يقال حاضت السمرة اى خرج منها شيء كالدم ولا في قولهم حاضت الارنب ذات الدم على ازيد من كونه مستعملا في خروج الدم المخصوص وبالجملة لم يثبت من هذه الكلمات ثبوت الحيض اسما للعين وهو الدم المخصوص في اللغة وما في المعتبر والروض مستند الى ثبوت اطلاق حاضت الارنب وحاضت السمرة ولم نجد غيره ولا لعدم انقطاع احتمال ان يكون فيه بمعنى خروج الدم وسيلانه ويشهد لعدم كونه بمعناه في اللغة قول كثير من اصحابنا انه في اللغة كذا وفي الشرع هو الدم المتصف بكذا وكذا الظهور جدا في مغايرة معناه في الشرع للغة ودبما يتوهم انه يثبوت كونه في اللغة الدم مع عدم ثبوت الحقيقة الشرعية فيه يحكم باصالة ترتب حكم الحيض على كل دم خارج من الرحم لتحقق صدق الحيض عليه فيثبت ما هو المقصود من قاعدة كلما امكن ان يكون حيضا فهو حيض وهو توهم باطل اذ مع عدم توقفه على حجيته بمعنى نفس الدم بل ان تم على تقديره وفيه ايضا على تقدير حجيته لسيلان الدم لا يجدي ان معنى ثبوت ما ذكر ضرورة ان المراد بالدم ليس المسمى بالدم بل خصوص الخارج من عرق الحيض المخصوص ومع فرض الشك في كونه دم حيض يستلزم الشك في كونه الخارج من ذلك العرق المخصوص فلا يتحقق صدق الحيض فكيف يحكم بترتب حكم الحيض فلا يثمر في ثبوته اسما للعين وعدم الاغلبية والاحراز على قول المجاز بانه في الشرع هو الدم لتوافق الشرع واللغة على تقديره ولا طائل تحته وعلى كل حال هو في الشرع وان لم يكن على حد الحقيقة الشرعية بل المراد به نفس الدم المخصوص الخارج من الرحم من عرق الحيض كما ان دم الاستحاضة من عرق العاذل خلقه الله في المرأة عند بلوغها الذي هو مظنة الحمل لاجل تكون الولد وتربيته فبعضه يكون غذاء وبعضه يستقر حول الحمل لصونه عن المصادمات فاذا خرج الولد نقله الله الى صورة اللبن ليطعم الطفل حتى يشتد عظمه ويستغنى عنه فيجتمع في

في بيان موضوع الحيض واحكامه

في معنى الحيض لغة وشرعا

في الرحم ويقذفه الرحم في كل شهر مرة غالبا وهو في الاغلب دم اسود اي شديد الحمرة حتى يميل الى السواد او احمر اي طلقة وان لم يكن شديدة لا الخارج من الحمرة كالاشقر والاصفر ونحوهما ووصفه بهما جاء في النص فالاسود في جملة منها الحسن ان دم الحيض حار عبيط اسود له دفع وحرارة ودم الاستحاضة بارد اصفر والاحمر في قول الباقر اذا رايت الدم البحراني فدعي الصلوة والبحراني في جملة من عبارات اهل اللغة هو خالص الحمرة وفي المرسل في الحبلى ان كان دما احمر كثيرا فلا تصلي وان كان اصفر فليس عليها الا الوضوء وفي حديث الا اذا بلغت المرأة خمسين سنة ولم تر حمرة ومقابلة الاسود في الحسن المتقدم بالاصفر في الاستحاضة لعلها يجعلها قرينة لارادة مطلق الحمرة من السواد ووصفه بانه غليظ وقع في عبارة جملة وخلت عنه عبارة الكثير والاكثر ولعله ماخوذ من مساعدة الغالب عليه فانه يخمن بالنسبة الى دم الاستحاضة الموصوف بالرقيق كالوصف بانه منتن في بعض العبارات فانهما لم يوجدا في نص الا ما عن الدعائم قال ودينا عنهم ان من في حايسا فصدا في ما لا يحل وعليه ان يستغفر الله وان نضحت بصدقة فقد احسن واذا استمر الدم بالمرأة فهي مستحاضة ودم الحيض دم رقيق فان ظاهره كون الجميع مرويا واما انه حار وله دفع او دفع بقوة فقد وقع في عبارة الاكثر وفي جملة من الاخبار منها الحسن المتقدم وفي عبارة جملة كالحسن انه عبيط وهو الطري المراد بطراوته كونه حدثيا فانه من جهة كونه طبيعيا معتادا لا عن فساد وداء يخرج في وقته ولا يتغير عن اصل خلقته فكانه جديد بخلاف دم الاستحاضة فانه من جهة كونه غير طبيعي عن داء وفساد فكان عليه وضمة المكث قال في التهذيب العبيط من اللحم ما كان سليما من الآفات ولا يقال عبيطا اذا كان لغير مرض انتهى وفي بعض العبارات بحراني وقد سمعته في قول الباقر وفي المصباح يقال للدم الخالص الشديد الحمرة باحر وبحراني وقيل منسوب هو الى بحر الرحم اي عمقه ولم يقل بحري على قياس النسبة لئلا يلتبس بارادة النسبة الى البحر وفي الصحاح البحر عمق الرحم ومنه قيل للدم الخالص الحمرة باحر وبحراني وفي القاموس الباحر الاحمق والدم الخالص الحمرة والكذاب انتهى وفي الوافي ودم الرحم كالبحراني انتهى ومقتضاه ان وصفه بالبحراني لخلوص حمرته او لانه دم رحم لا دم فساد كالاستحاضة وفي جملة من العبارات ان له حرقة وفي بعضها اللذع اي حرارة صادقة تلذع ما تمر به من مجراه لشدة حرارته لا مجرد سخونته وهو المراد بما في الموثق دم حار تجد له حرقة ولعل تكرار الحرارة في الحسن المتقدم للاشارة اليه لا مجرد سخونته ولعل المراد بما في العدة محض عبيط منتن ذو دفع وغلظة وحرقة ولذع من الجمع بين الحرقة واللذع شيء واحد قال في الروض الحرقة بضم الحاء من خروج الدم بدفع وحرارة والعبارات كالاخبار مختلفة جدا في ذكر هذه الصفات ونحوها وهذا الاختلاف دليل ارادة تمييزه من غيره بوجه ما لا تعريفه بها بحقيقة الحد ولا الرسم بل التمييز بذكر بعض صفاتها الغالبة وقد وقع الخلاف بين الاصحاب في ان الاصل في العاري عنها او من بعضها الحكم بالحيضية ما لم يمتنع معه الحيضية شرعا لعدم البلوغ او تجاوز الخمسين او الانقطاع قبل الثلاثة او وجود الحمل في قول او عدم الانفصال عن حيض متقدم بعشرة ايام او تطوقه على القطنة المستدخلة او الخروج من الجانب الايمن في المشهور او الايسر في قول وعلى هذا كلما امكن ان يكون حيضا فهو حيض ولا يحكم على العاري من الصفات بالحيضية الا بما قام دليل كما في الصفرة والكدرة في ايام العادة وبعدها ما تراه من الدم في عادتها الى العشرة وغيرهما مما تم اجماع كونه حيضا او جاءت به النصوص فالمشهور خصوصا من متاخري المتاخرين هو الاول بل في جامع المقاصد انه تكرر ذلك في كلامهم حتى ظهر منهم الاتفاق عليه وفي الرياض نفي الخلاف فيه وعن شرح الروضة الاجماع عليه وفي الجواهر انه عند المعاصرين من القطعيات الغير القابلة للتشكيك حتى انهم اجروها في كثير من المقامات التي وقع النزاع في امكان كونه حيضا عند الشارع لكون حد الياس ستين وعدم اشتراط التوالي ونحو ذلك بل قيل نقل الاجماع عليه مستفيض وتوقف في ذلك الشهيد في الذكرى مع اعترافه به في غيرها وتبعه من بعده الاردبيلي ومن بعده صاحب المدارك بل مال اليه واختاره ومثله جماعة ولعل الاول اقوى فيما احرز عدم المانع من حيضيته في الشرع من احد الامور المتقدمة وسياتي تنقيحه في شرح قول المصنف وما بين الثلاثة الى العشرة حيض وان اختلف لونه ومما يمنع من الحكم على الدم بالحيضية من غير اختبار احتمال كونه من فض البكارة فانه ان اشتبه بالعذرة بضم المهملة وسكون المعجمة بعدها البكارة بفتح الباء اي بدم البكارة لا يعلم فيه بقاعدة الامكان ولا يعول ايضا على الصفات لابعد رفع احتمال العذرة والمعتبر في رفعه بعد العلم ان تدخل القطنة الى موضع البكارة وتضعها هنيئة ليصلها الدم ثم تخرجها رفيقا لئلا يختلط الدم الذي عليها فان كان الدم عليها مطوقا بشكل الدائرة حكم لها اي لدمها بانه للعذرة بتطوق القطنة بالدم بغير خلاف فيه والاصل فيه صحيحة زياد بن سوقة عن رجل افتض امرأته او امته فرأت دما كثيرا لا ينقطع عنها يوما كيف تصنع بالصلوة قال تمسك الكرسف فان خرجت القطنة مطوقة بالدم فانه من العذرة

في بيان الحيض في الشرع وبيان صفاته

كدر غليظ منتن ودم الاستحاضة صح

في حكم الحيض والعذرة

في تمييز الحيض عن القرحة والعذرة

تغتسل وتمسك معها قطنة وتصلي فان خرج الكرسف منغمسا تقعد عن الصلوة ايام الحيض وفي صحيحة خلف بن حماد مثله في حديث طويل عن ابي الحسن موسى ع قال تستدخل القطنة ثم تدعها مليا ثم تخرجها اخراجا رفيقا فان كان الدم مطوقا في القطنة فهو من العذرة وان كان مستنقعا في القطنة فهو من الحيض وفي ذكر عقد تسعين اي لبيان كيفية ادخال القطنة في طرف اصبعه السبابة على نحو مفصل بها مروكانت هذه الهيئة في ذلك الوقت مصطلحة لبيان عدد التسعين بحساب عقد الانامل المصطلح يومئذ وذكر ذلك الراوي محافظة على حكاية ما شهده من وصف الامام واعترض بان المصطلح للتسعين كان هو العقد باليمنى لانها الموضوعة للاحاد والعشرات واما اليسرى فللمئات والالوف ويجاب باحتمال كون المصطلح يومئذ كذلك واما اختيار اليسرى للاشارة الى تنزيه اليمنى عن مباشرة نحو هذه الامور والمعنى عقد باليسرى ما لو كان باليمنى كان عقد التسعين ونحوها عن فقه الرضا وهي مع اعتضادها بالعمل حجة بالغة في المقام فما في مجمع البرهان من ان مستنده من العذرة بالتطوق وغيره فغير واضح وان ورد به النص كما حكي لكن ليس بحيث يعمل عليه ولا ينظر الى غيره فالمرجع الى الظن بالصفات المذكورة لا بمجرد التطوق في غير محله وهذا النص تضمن الحكم بالحيضية ان خرجت منغمسة مطلقا سواء كانت في ايام العادة او غيرها ولو مبتدئة او مضطربة وسواء كان الدم بصفات الحيض ام لا وسواء كان احتمال الدم منحصرا في العذرة والحيض ام ازيد وهذا الاطلاق مع معلومية احتمال سائر افراد الدم غير العذرة لا يستقيم الا مع بناء الشارع على الحكم بالحيضية في كل ما يمكن ان يكون حيضا فالاختبار بالتطوق وعدمه انما هو لتبين عدم امتناع كونه حيضا بالتطوق فهذا النص مما يدل على البناء على قاعدة الامكان الا ان يدعي ظهوره في انحصار الامر بين دم الحيض والعذرة من القول فيما نقله ابن حماد قالت بعض القوابل انه دم حيض وبعض انه من العذرة فاذا انتفى احتمال العذرة بعدم التطوق تعين الحيض كما ادعاه في الجواهر وتبعه غيره وزاد في الاول انه لو كان للبناء على قاعدة الامكان لا يجب الرجوع اليهما من غير اختبار بالتطوق وغيره وفيه منع ظهور الانحصار وقول بعض القوابل كذا وبعض كذا لا دلالة فيه على انحصار الاحتمال في الخارج ولا عند الحائض اولا وعلى تقديره لا دلالة له يحتمل ان يكون قول بعضهن انه دم حيض لبنائهن على الحيض ما لم يعلم خلافه كما سيأتي في محله من دعوى بعض ان سيرة النساء على جعل الدم الخارج من الرحم حيضا ما لم تكن امارة غيره ثمة وقوله فيه فاد وهما من ظن انه يبصر ذلك اي اهل بصيرة به لا دلالة فيه على ان نساء قول بعضهن انه دم الحيض عن معرفة بتخصصه بل يحتمل لعنشائه عن البناء على كفاية الامكان على ان كل ذلك ليس بموجود في صحيحة ابن سوقة مع اطلاق الحكم فيها بالحيض ان خرجت غير مطوقة ولا يتم الا بكفاية الامكان فلعلها قرينة على ان الحكم من الامام في الاخرى بالحيض ايضا لذلك لا لفرض الانحصار وان كان الانحصار مفروضا فيها ثم ان البناء على كون الامكان اصلا لا ينافيه الاختبار عن امر مخصوص لكونه مظنة ذلك كالعذرة لقرب افتضاضها والقرحة الموجودة فعلا وبالجملة لا ينبغي مع البناء على كفاية الامكان وعدم وجوب الاختبار الاكتفاء به من جميع الجهات ولا باس بالتبين والاختبار من جهة مخصوصة لقوة احتمالها مع سهولة اختبارها والاكتفاء بالامكان بالنسبة الى غيرها ثم على تقدير عدم كون هذا النص من شواهد البناء على كفاية الامكان مطلقا فلا اقل من كونه دليلا لكفايته في خصوص مورده من احتمال العذرة مع خروج القطنة غير مطوقة فيحكم بالحيض على الاطلاق المتقدم فان قيل يعارضها اطلاق اخبار الصفات سيما بناء على كونها الذار وجودا وعدما كما فهمه الجماعة قلنا اولا الاطلاقها غير منصرف الى صورة الاشتباه بالعذرة لندرتها وثانيا على تقدير شمولها التعارض بينهما من وجه والمرجح لهذا النص من جهة اعتضاده في المقام بالشهرة العظيمة بل عدم الخلاف في صورة التطوق مطلقا وفي صورة الاستنقاع الا ما يشعر به عبارة القواعد والمتن والشرايع من حيث الاقتصار فيها على ذكر الحكم بالعذرة مع التطوق وصريح المعتبر من قوله اما اذا خرجت مستنقعة فهو محتمل انتهى ولا يخفى ان المتيقن من الحكم بالدم للعذرة مع التطوق هو مورد النص من معلومية افتضاض البكارة وبروز دمها فاحتمال كون الخارج حيضا باحتمال طرو الحيض وانقطاع دم العذرة او امتزاجها معه واما اذا كان الافتضاض وخروج دمه محتملا فيحتمل العلاج بموجب القاعدة في دم النساء لخروجه من النص مع امكان كون الاختبار في النص عن دم العذرة لكونه مستصحبا وجزم في كشف الغطاء بذلك في احتمال الفض ويحتمل الحاقه بالمنصوص بدعوى ظهور وامارية التطوق مهما احتمل العذرة واشكل منه الخروج عن مورد النص بفرض سبق الحيض وطرو الافتضاض ودم العذرة لانه بالنظر الى الاحتمال المتقدم من كون الاختبار عن دم العذرة لموافقته الاصل يقوى عدم وجوبه لان استصحاب الحيض فيه سليم عن المعارض ولعل لنا

في اشتباه الحيض بالقرحة

جزم في كشف الغطاء بالحكم بالحيضية فيه واشترط في وجوب الاختبار بعد العلم بالفض ان يشك في الدم المشتبه فلا يدري انه من اي القسمين او يعلم دم العذرة ويشك في انقطاعه وحدوث دم الحيض او يعلم استمراره ويشك في اختلاطه بدم الحيض ولكن ولده في شرح البغية احتمل في جميع ما تقدم من عدم العلم بالبكارة او بالافتضاض او بخروج الدم وفي العلم بسبق الحيض مع احتمال انقطاعه الالحاق بالنص والبناء على الحكم بالحيضية ومما يمنع من الحكم على الدم بانه حيض من غير اختبار احتمال كونه من القرحة على الشك كما صرح به في عدة كتب بل في جامع المقاصد نسبه الى فتوى الاصحاب في اخر كلامه وعن حاشية المدارك نقل اتفاق المتقدمين والمتاخرين على موافقة المشهور والمعتبر لم يعتبر الاختبار هنا وهو ظاهره هنا وفي الشرايع لاقتصاره في الاختبار على احتمال العذرة وتبعه الاردبيلي وتلميذاه ومال اليه شيخنا الشهيد الثاني كما يظهر من المسالك والروض والاقوى وجوب الاختبار بان تستلقي المرأة على ظهرها وتستدخل اصبعها فان كان خروج الدم من جانبها الايمن فيحكم على الدم للقرحة او من الايسر فالحيض لمرفوعة ابان المنجبرة بالشهرة على ما في التهذيب قلت لابي عبد الله ع فتاة منا بها قرحة في جوفها والدم سائل لا تدري من دم الحيض او من دم القرحة فقال مرها فلتستلق على ظهرها وترفع رجليها وتدخل اصبعها الوسطى فان خرج الدم من الجانب الايسر فهو من الحيض وان خرج من الجانب الايمن فهو من القرحة وذهب الاسكافي من ذهب الاختبار الى انه اذا خرج من الايمن فهو من الحيض واذا خرج من الايسر فهو من القرحة وتبعه الشهيد وعن كشف الرموز حكايته عن ابن طاوس لكن انكر محكي الفقه في شرح المفاتيح واستند الى هذه المرسلة برواية الكليني فعن الكافي سياق الحديث الى ان قال فان خرج الدم من الجانب الايمن فهو من الحيض وان خرج من جانب الايسر فهو من القرحة ونقل التهذيب هذه الرواية ارجح وان قيل ان الكليني اضبط في نقل الاحاديث لموافقته عبارة فقه الرضا وفتوى الصدوق في الفقيه والمقنع وما نقله عن رسالة والده وهي بمثابة النص كما اشتهر ان المتقدمين كانوا اذا اعوزتهم الاخبار عولوا عليها ولموافقته فتوى المشهور واما موافقة كثير من نسخ التهذيب كما في الذكرى ونسخة القديمة كما عن ابن طاوس للكافي في نقل هذه الرواية فيحتمل بدل الاعتبار لاختلاف النسخ فلم تتحقق بل هو بعيد مع عدم تعرض المعلقين على التهذيب لذلك بل في مفتاح الكرامة انه اعترف جميع المحققين باتفاق نسخ التهذيب هنا على خلاف الكافي والشهيد اتفق بموافق النسخة المشهورة في البيان وهو متاخر وابن طاوس وان حكى عنه المخالفة لكن في شرح المفاتيح انه لم ينقل عنه مخالفة المشهور وهو كاشف عن صحة ما حكينا عن التهذيب عندهما ولو كان ما في التهذيب مضطربا كما ذكر لكان الفاضلان اولى بالاشارة اليه ولم يشيرا بل في المعتبر بعد نقله ما في نسخة الكافي نسبه الى وهم الناسخ مع انه على تقديره وجود نسخة من التهذيب موافقة للكافي في فتهذيبه بغلطها وفتوى الشيخ في المبسوط بموافق النسخة المعروفة وكذا في النهاية مع انها متون الاخبار فمستنده من الاخبار هو ذلك وبما ذكر يرتفع اضطراب الخبر هنا كما يرتفع جدا بالشهرة اضطرابه سندا مضافا الى كفاية الرضوي المنجبر بالشهرة العظيمة دليلا ولا يكافؤه ما في الكافي لمعارضته بما في التهذيب فيبقى الرضوي سليما بل وان سلم عن معارضته ما في التهذيب فلا يكافؤ الرضوي المنجبر ولا ينفي ان احتمال كون الخارج من الايسر دم القرحة غير منقطع بل واحتمال غير الدمين ايضا الان يفهم من قوله لا تدري من دم الحيض او من دم القرحة فرض انحصار احتمال الدم فيهما لكن احتمال الخارج من الايسر للقرحة قائم لا محالة ومع اطلاق الحكم بحيضية الخارج منه لا يستقيم الا مع بناء الشارع على ان كلما امكن ان يكون حيضا فهو حيض فالاختبار انما هو لتبين ان لا يكون من ممتنع الحيضية بالخروج من الايمن كما في الصورة المتقدمة فهذا الخبر ايضا من شواهد البناء على قاعدة الامكان والا فلا بد مع تقييد النص بفرض انحصار الاحتمال في القرحة والحيض من تقييده ايضا بما علم كون القرحة في غير اليسار ولا شاملة للجانبين ومع صحة الحكم مع عدم البناء على قاعدة الامكان بكونه حيضا اذا خرج من الايسر ومن القرحة اذا خرج من الايمن بناء على دعوى ظهور انحصار احتمال الدم فيهما والايراد عليه بان الحكم في النص بعدم الحيض مع الخروج من الايمن مخالف للاعتبار لان فم الرحم قد يميل الى الجانب الايمن وقد يميل الى الجانب الايسر كما ينقل عن بعض الاطباء مدفوع بانه غير ثابت واحتمال الاجتهاد في مقابلة النص العتبر نحو لكن هذه التقييدات مع كونها ملازمة عليها حمل النص على الفرد النادر جدا وهو غير مجوز فيتعين بقاؤه على الاطلاق وبناؤه على قاعدة الامكان وبما ذكرناه هنا وفيما تقدم يرتفع تعجب صاحب الجواهر من الاستدلال بالنصين على قاعدة الامكان والجواب عن الايراد هنا بانه لو كان البناء على الامكان لا يحتاج الحكم بالحيض من غير اختبار وهو الجواب عنه في الصورة المتقدمة والظاهر بعد البناء على اعتبار الجانب الايسر انه لا يحكم بالحيض

من الخارج من الايمن وان لم يكن احتمال قرحة لظهور النصوص ان ورد في ذات القرحة في ان مخرج الحيض هو الايسر فلا يتفاوت فاقتصار
بعضهم في الحكم بعدم الحيضية على الخارج من الايمن على ما كان قرحة في البين لا مطلقا نظرا الى انه مع قطع النظر عن النص يمكن
والنص انما حكم بعدمه انما احتمل القرحة فليقتصر على مورده وعليه فغير ما لا يحتمل القرحة يمكن الحكم بالحيضية اما مع مراعاة الصفة او
بمجرد الامكان بعيد فان قيل لم لا يحمل ما ورد في خصوص الجانب على ارادة الغالب كما حمل عليه ما ورد بالصفة وح يصح الحكم
بحيضية الخارج من الجانب المخالف بقاعدة الامكان او مع مراعاة الصفة قلنا ورد الحكم في الغاوي عن الصفة كالصغرة والكدرة
بانه حيض لذا وجب الحمل فيه على الغالب في الجانب لم يرد الا ما حكم بعدم حيضية الخارج من الايمن وهل يجب الحكم بالحيضية مع
الخروج من الايسر مطلقا او في خصوص ما كان قرحة في البين فان لم يكن قرحة اذا خرج من الايمن لا يكون حيضا واذا خرج من
الايسر لا يحكم بانه حيض الظاهر بناؤه على ما تقدم من ان الحكم بكون الخارج من الايسر حيضا تعبد للنص وان التعبد هو عدم كون
الخارج من الايمن حيضا واما كون الخارج من الايسر حيضا فهو للبناء على قاعدة الامكان وكان في الجواهر لما بنى على التعبد هنا
مطلقا كما سمعت منه النجيب من الاستدلال لقاعدة الامكان بهذا الخبر اختار الاقتصار على ما كان قرحة في البين وقال لا يصلح لك
مميز الغير دم القرحة فانه ليس في الادلة ما يدل على عدم خروج غير الحيض من الجانب الايسر فيكون الحاصل انه لا يقطع على الخارج من الايسر
من حيث كونه كذلك بحيضيته نعم لو كان الاشتباه منحصرا في القرحة خاصة كان التمييز بذلك منهما انتهى وعليه ان كانت قرحة
وان لم ينحصر الاشتباه بها بل اشتبه بها وبالحيض والاستحاضة يتعين كونه للقرحة وبقاؤه محتملا للحيض والاستحاضة ويحتمل قد استفيد
من النص البناء على قاعدة الامكان حسبما اعرفت فيتجه الحكم بالحيض اذا خرج من الايسر وان لم يكن قرحة او كانت ولم ينحصر الاشتباه
بها لاقتضاء قاعدة الامكان ذلك واذا ... نعم لو الحيض لو طرء الفرج لا يبطل اعتبار التمييز المذكور فاذا خرج من الايمن ينقطع به
استصحاب الحيض ويحكم به للقرحة لما عرفت من ظهور اعتبار الجانب فلا يتفاوت بنداء واستدامة وفي كشف الغطاء انه لا ينبغي الشك
في الحكم بالحيضية حتى يثبت خلافه وفيه انه يثبت بالخروج من الايمن وكان جزمه مبني على الاقتصار المتقدم عن بعض في ما نفيه
الخروج من الايمن على مورد النص وسبق الحيض خلاف ظاهره وفي شرح البغية ان في الحاق الجرح بالقرح وشمول الحكم للقرح الغير
المعلوم تحققه وللقرح المعلوم كونه في الجانب لا بعينه او في الجانبين معا وللقرح الذي يسبق خروج الدم منه او علم سبق الحيضية عليه
احتمالين يقوى في بعضها تمشيته ذلك وفي بعضها الحكم بالحيضية على عادة النساء واصل الحكم بالتمييز في ذلك وخصوص هذا الطريق
منه غير خال من ثبوت الاشكال انتهى ومراده ببعضها وبعضها غير معلوم لكن بموجب ما استظهرناه يحكم بالحيض في جميع الصور
مع الخروج من الجانب الايسر وبغير الحيض مع الخروج من الجانب الايمن وتردد في الحاق الجرح بالقرح في غير محله جدا ولذا جزم بالحوقه والد
في كشف الغطاء وظاهر النص هنا وفي الاشتباه بدم العذرة وجوب الاختبار فاذا تركته فلا يخلو اما ان تبني على انه دم عذرة فتصلي
وح اما ان يخالف الواقع فتأثم ان تعمدت وتبطل عبادتها او تصادف فان عمدت لم تأثم وتبطل لعدم انعقاد القربة وان
سهت في الترك صحت وهي غير آثمة او تبني على الحيض وتترك العبادة فان صادفت لا تثويب عليها غير اثم التجري وان خالفت اثمت
وقضت وان لم تتمكن من الاختبار في ذات القرحة والعذرة ففي شرح البغية في ذات العذرة احتمل الحكم بالحيضية للاصل المذكور
وعدمه نظرا الى استصحاب الخارج والاول اقوى والظاهر ان مراده بالاصل المذكور اصالة الحيض في دم النساء وباستصحاب الخارج
استصحاب دم العذرة لاعتباره في وجوب اختبارها سبق خروج دم العذرة وفي ذات القرحة ايضا اجرى الاحتمالين ومثله
والده في كشف الغطاء قال في المقامين قوي ترجيح الحيض لاصالته ويحتمل الرجوع الى اصل الطهارة لا سيما مع العلم بسبق دم العذرة
واحتمال طرو الحيض وفي الجواهر بعد ذكر الاحتمالين في ذات العذرة قال الاقوى الفرق بين الصور بسبق الحيض اما العذرة و
حيث لا سبق فالظاهر وجوب العمل عليها ثم الاختبار بعد ذلك ومراده بالعمل ان تصلي ثم تختبر فان تبين كونه للعذرة مضت
صلواتها او الحيض فلغو ولم يتعرض له في ذات القرحة ولعل ما في الجواهر اقوى لان ما نواه في الكتابين من البناء على اصالة الحيض
ولو مع عدم سبق تحققه منها ان الشارع قد الغاها مع وجود دم العذرة والقرحة ومن موانع الحكم على الدم بالحيض سن اليأس
فانه لا حيض مع اكمال المرأة سن اليأس باتفاق النص والفتوى انما الخلاف في سن اليأس فقيل هو خمسون سنة مطلقا واختاره
المحقق في طلاق الشرائع وجعله اشهر الروايتين في الكتاب هناك وتبعه جماعة وبه خبران عن عبد الرحمن احدهما صحيحة والاخرى

فيما اذا خرج الدم من الجانب الايسر

لو حاضت في سن اليأس

في سندها سهل والامر فيه كما قيل سهل ومن اجله وصفها في الجواهر وغيرها ايضا بالصحة ومرسلة البزنطي وفي المعتبر نقلها عن كتابه
وهو من الجوامع المعتبرة وفي الكشف ان اكثر الاخبار اطلق الخمسين ويعضدها استصحاب صحة العبادة منها وقيل ستون مطلقا
وحكم به المصنف في فصل الشرائع وتبعه جماعة وبه رواية عن عبد الرحمن قلت متى تكون المرأة التي يئست من الحيض ومثلها لا تحيض
قال اذا بلغت ستين سنة فقد يئست من الحيض ومثلها لا تحيض قال في المعتبر ان في سند هذه ضعفا قيل بل وفي دلالتها ضعف
لعدم نفيها الحيضية قبلها وفيه انه استفادته من مفهوم الشرط ومرسلة الكافي قال فيه بعد رواية الخمسين وروي ستين سنة ايضا
ويعضدها اطلاق ما تضمن حيضية ما بالصفات واستصحاب حال عدم اليأس وقيل ان كانت قرشية او نبطية فستون سنة
والا فخمسون حكاه في المعتبر عن المبسوط واستجوده وتبعه جماعة وفي الروض انه المشهور وبه مرسلة ابن ابي عمير لكن مقتصرة على ذكر
القرشية قال اذا بلغت المرأة خمسين سنة لم تر حمرة الا ان تكون امرأة من قريش وارسلها في المبسوط ايضا قال روي انها اي القرشية
ترى دم الحيض الى ستين ونحوه في الفقيه ايضا وبه مع ذكر النبطية مرسلة المفيد في المقنعة قال قد روي ان القرشية من النساء
والنبطية تريان الدم الى ستين سنة وضعف رسال ما ذكر منجبر بالشهرة كما صرح بها في الروض وجامع المقاصد بل في الاخير
مع نسبته الى الشهرة نسب الحاق النبطية الى القرشية الى الاصحاب مؤذنا بالاجماع واكد في الجبر ما اقتصر منها على استثناء
القرشية فانه موافق الشهرة المحققة فضلا عن استفاضته بل النسبة الى الاصحاب المؤذن بالاجماع في كشف البيان والجمع وجامع
المقاصد مضافا الى كون مراسيل ابن ابي عمير عند الاصحاب بحكم الصحاح والمناقشة في دلالتها بعدم ذكر الستين وان الحمرة فيها
اعم من الحيض مدفوعة الاولى منهما بظهور السياق في ارادته جدا والثانية بكفاية الصراحة باستثنائها من اليأس بالخمسين لعده
القول الا بالستين مع وقوع التصريح بها في مرسلة المفيد وفيها وحق النبطية معا وهي في الجبر بلاغ بعد الانجبار وان وقعت
المناقشة من بعض في شهرة استثناء النبطية بدعوى خلو كلام اكثر المتقدمين عن ذكرها لكنها بعيدة مع نقل الاماميين
خصوصا مع نسبة احدهما الى الاصحاب وح فيجب الجمع بين ما تضمن اطلاق الخمسين واطلاق الستين بذلك لخروج المراسيل
شاهدة الجمع وان لم تثبت الشهرة في النبطية لعدم اعتبار حجية شاهد الجمع لانه بحكم القرشية فضلا عما لو كانت ثابتة وبه يتبين ان هذا
القول اقوى واما الجمع بين الاطلاقين بحمل ما تضمن اطلاق الخمسين على اليأس بالنسبة الى العبادة والستين بالنسبة الى العدة فلا
شاهد عليه ولا يجوز مثله بغير شاهد وان ظهر من تعبير الروض بانه يوجد في بعض القيود وجود قول به من بعض اصحاب القيود
كما انه نسب بعض الفضلاء عكسه الى المصنف وكانه لاختلاف كلامه في الطهارة والطلاق وان فرض كونه قولا له فوجهه الجمع بين الاطلاقين
بذلك وقد عرفت عدم الشاهد لهذا الجمع بغير ما ذكرناه فلا مسند وحصر منه واما موضوع النبطية ففيه اجمال لاختلاف كلمات اللغويين
في تشخيصه ولم يرد في تمييزه خبر ففي جملة من كتب اهل اللغة انهم قوم كانوا ينزلون سواد العراق وعن المصباح ثم استعمل في اخلاط الناس
وعوامهم وعن بعضها كانوا ينزلون البطائح بين العراقين وهو المراد مما في جامع المقاصد ان الذي كثر في كلام اللغة جيل كانوا ينزلون
البطائح بين الكوفة والبصرة لانهما العراقان وفي الكشف عن مروج الذهب انهم ولد نبيط ابن ماش بن ارم بن سام بن نوح ع وقيل انهم عرب
استعجموا وعجم استعربوا وقيل انهم قوم من العرب دخلوا في العجم والروم واختلطت انسابهم وفسدت السنتهم وذلك لمعرفتهم بانباط
الماء اي استخراجه لكثرة فلاحتهم وقيل انها من كان احد ابويه عربيا والاخر عجميا وعن السمعاني انهم قوم من العجم وعن الاساس انه قال
خالد بن الوليد لعبد المسيح ابن بقيلة اعرب انتم ام نبيط قال عرب استنبطنا ونبيط استعربنا وعن النهاية انهم جيل معروف كانوا
ينزلون البطائح بين العراقين ومنه حديث لا تنبطوا في المداين اي لا تشبهوا بالنبط في سكناها بها واتخاذ العقار والملك ومنه حديث
معدي كرب سال عمرو بن سعد بن وقاص فقال اعرابي في نمرته ونبطي في جبايته الخراج وعمارة الارضين كالنبط حذقا ومهارة
فيها لانهم كانوا سكان العراق وارباب ومنه حديث ابن اوفى كما نسلف نبيطا اهل الشام وفي رواية انباطا من انباط الشام ومنه
حديث ابن عباس نحن معاشر قريش من النبط من اهل كوثى قيل ان ابراهيم الخليل ولد بها وكان النبط سكانها ومنه حديث الشعبي
ان رجلا قال للآخر يا نبطي فقال لا حد عليه كلنا نبط يريد الجوار والدار دون الولادة انتهى هذا ما وقفنا عليه من كلماتهم ومعها
كيف لا يكون مجملا لكن في الجواهر في اجماله تأمل اذ الاظهر انهم قوم كانوا ينزلون البطائح بين العراقين وان المدار فيه على تحقق الانتساب
الى اهل المكان وان لم يكونوا فيه انتهى قلت ما استظهره انهم قوم كانوا ينزلون البطائح المعينة فهو في محله لرجحانه من بين المعاني

وفي تحديد سن اليأس اقوال

وفي تخصيص موضوع النبطية

البائنة لكثرة ما تضمنه من كلام اهل اللغة لكن كون العبرة فى التسمية كانت بخصوصية المكان فكل من توطنه نبطيا او بخصوصية
العشيرة الوحيدة كثيرة فالتسمية مختصة بهذا بها وان تولهم كانوا ينزلون البطائح تخصيص للعموم بذكر منزلهم ومكانهم كما اذا سئل اى
طائفة بنى فلان فيقال هم النازلون على شاطئ الفرات مثلا فيه تردد وعباراتهم كالاحاديث التى حكيناها عن النهاية محتملة لهما معا
فالاجمال باق واما موضوع القرشية فهو المنتسب من الاب الى نضر بن كنانة والمتيقن منه اليوم الهاشمى وفى الجواهر لا يبعد الحكم به على
القبيلة المعروفة الان بقريش والظاهر ان مراده القرشيات الموجود منهم اليوم فى اطراف النجف وما يقرب منه وفيه ان هؤلاء يرجع
الى ربيعة كما هو المعروف ومع ذلك مجرد التسمية بالقرشيات غير كاف فى انتسابهم الى نضر خصوصا مع كون الاصل مع الشك عدم
القرشية كما ستعرف وفى المنتسب الى قريش من الام الكلام المعروف وفى الروض رجح احتمال كفايته هنا وان لم يكف فى غيره
للام مدخلية شرعية فى لحوق حكم الحيض وتبعه فى المدارك قلت هذا استيناس ومناسبة لا ينبغى للفقيه اخذ مثلها كليا
بمجرد ورود نص بمراعاة عادة نساء الاهل للتميز بها عند التحير فى خصوص المضطربة تنبيهات منها انه يثبت القرشية والنبطية
بناء على كون الثانية نسبا بالعلم والبينة والاستفاضة وهل تثبتان بمطلق الظن قال بعض الفضلاء فيه اشكال من الاصل وعموم
منع العمل بغير العلم ومن ان العلم بالانساب غالبا متعذر او متعسر فالاقتصار على العلم او الاحتياط عسر منفى والبناء على اصالة عدم
القرشية والنبطية مبطل لفائدة التفصيل لعدم امكان التميز غالبا ان لم يكتف بالظن والاحتمال الاول فى غاية القوة انتهى
قلت البناء على الاول فى ثبوت النسب كما هو متعرض فى القضاء والشهادات واقتصروا على الظن المتاخم فى ثبوته مع كلام فيه واما عدم
ثبوته بمطلق الظن فلم يتوقفوا فيه فليكن فى المقام كذلك اذ هو منه وعليه فاذا لم تثبت القرشية بالعلم العادى والظن المتاخم او
البينة فالاصل عدم كونها قرشية وكذا النبطية وان قلنا العبرة فيها بالمكان نعم على تقدير العبرة به فيها يشكل ثبوتها بالاستفاضة
لكونها من كسائر الموضوعات لا النسب ومنها ان العبرة فى الخمسين والستين سنة بالتحقيق لا التقريب لاصالة الحقيقة ومن هنا
قال فى الروض سنة هلالية فلا يكفى الطعن فى السنة الاخيرة فان الاعتبار هنا بالتحقيق لا التقريب ونظر فيه بعض المعاصرين بان كما
ما يصدق عليه اللفظ حقيقة عرفا فى غاية القوة قلت فى العرف اطلاقات مبنية على المسامحة فى المقادير خصوصا فيما كثر المقدار
وهو غير معتبر قطعا خصوصا فيما جعل ضابطا فى التحديد نعم هنا شئ اخر غير بعيد وهو ان يقال غرة هلال شعبان مثلا الى
غرة شعبان اخرا ومن خامسه مثلا الى خامس شعبان اخر وهكذا سنة وان نقصت عن السنة الهلالية لكونها فى العرف من حقيقة
السنة فان اراد المنظر ذلك لاقتضاء تقييد الروض بالهلالية عدم الشمول له فهو حسن لا نه سنة حقيقة عرفية وان اراد النقص
بيوم ويومين من مقدار السنة بكل حساب غير قادح فمن غرة شعبان الى ما قبلها بيوم او بيومين سنة استنادا الى الاطلاق العرفى
فهو باطل لان نحو هذا الاطلاق موجود فى الكر وغيره ولا يلتزم به فيه بل ولا فى السنة اذ ضربت اجلا للدين ونحوه ومنها انه لا
لكونه من المسامحات العرفية ومنها انه اذا شكت المرأة فى بلوغها الخمسين او الستين قال بعض المعاصرين يحكم على دمها بالحيض نظرا
الى قاعدة الامكان قلت فى التمسك بهذه القاعدة فى نظير المقام من موارد الشك فى وجود الشرط او فقد المانع تاملا اشرنا اليه
وسياتى مفصلا لكن يحكم بالحيض باستصحاب عدم البلوغ اليهما ولا يعارضه استصحاب صحة العبادة لان الاول استصحاب موضوعى
يقدم على الثانى الذى هو حكمى كما فى غيره من النظائر واذا شكت فى كونها قرشية او نبطية ففى الروض والروضة والمدارك البناء
على اصالة عدم كونها قرشية او نبطية قال فى الاخير ويعضده استصحاب التكليف بالعبادة وفى مناهل السيد المعاصر فيه نظر و
مراعاة الاحتياط مع الامكان اولى وفى الروض ان الاخذ بالاحتياط لا يسلم فى جهة واحدة فالاخذ بالاصل متعين ولعل نظر
السيد فى الاصل وجه ما فى الحاشية الجمالية من ان الاصل ان كان هو الظاهر الحاصل من غلبة غير الهاشمى فيعارض بالظن الحاصل
من العادة والصفات بالحيضية قلت مضافا الى عدم حجية الغلبة مطلقا وان كان اصل عدم سقوط العبادة فينقطع بعموم ما
دل على السقوط برؤية الدم مطلقا او بالصفات وان كان اصل عدم وجوب العدة فيعارض باصل عدم بينونة الزوجة و
اصل عدم الياس قلت واستصحاب التكليف بالعبادة الذى فى المدارك معارض باستصحاب الزوجية فى الطلاق وكذا بعض
الاصول الاخر يمكن معارضته بنظيره من جهة اخرى مع ان اصالة عدم الياس القاضية بالحكم بالحيضية الى الستين موضوعى
متقدم على باقى الاصول المذكورة الحكمية لكن لعل مراد الروض اصالة عدم النسب الخاص من الهاشمية والنبطية فان قيل هى معارضة

تنبيهات

باصل عدم الياس قلنا اصل عدم نسب الهاشمية والنبطية حاكم عليه فان قيل هى معارضة بمثلها من اصالة عدم الانتساب الى
قبيلة اخرى كما صرح به بعض المعاصرين قلنا اصل عدم النسب الخاص من هاشمية وغيرها عند الاصحاب حجة فى سائر المقامات
ولا يعارضونه باصل عدم الانتساب الى قبيلة اخرى وكان نظرهم الى انه ليس من قسم التنويع مع غيره وهو ظاهر من نحو قولهم سن
الياس فى بنى ادم خمسون الا فى بنى هاشم ومما يمنع من الحكم بالحيضية عدم البلوغ فانه لا حيض مع الصغر وهو من لم تكمل تسع سنين
فى المشهور او عشر سنين فى قول للشيخ وتبعه ابن حمزة واعتبار ذلك مورد اتفاق النص والفتوى
من اهل العلم عدا شاذ من العامة ومدار السنة من البناء على التحقيق لا التقريب كما مر فى سن الياس وفى الروض ان مما بحثنا
وهو انهم ذكروا ان الحيض للمرأة دليل بلوغها وان لم يجامعه السن وحكوا هنا بان الدم الذى قبل التسع ليس بحيض فما الدم
المحكوم به انه حيض حتى يستدل به على البلوغ قبل التسع ومراده بما لم يجامع السن هو السن المعلوم لا مطلقا قال وجمع بعض من عاصرنا
بين الكلامين بحمل الدم المحكوم بكونه حيضا دالا على البلوغ الحاصل بعد التسع وقبل اكمال العشر وبحمل بيان البلوغ بالسن على القائل
بالتسع وقبل بالعشر وعلى القولين لو رات دما بشرائط الحيض بعد التسع حكم بالبلوغ انتهى وحاصله انه يحكم بعلامة الدم بناء على
كون بلوغ السن عشرا قال ولا يخفى ما فى هذا الجمع من بعد قلت هو كذلك لعدم انطباقه على الاعلى القول بالعشر مع ان المشهور
القائلين بالتسع ذكروه دليل البلوغ ثم قال الاولى الجمع بين الكلامين انه مع العلم بالسن لا اعتبار بالدم قبله وان جمع صفات
الحيض ومع اشتباهه ووجود الدم فى وقت امكان الحيض يحكم بالبلوغ فلا اشكال انتهى وحاصله الحكم على الدم مع الجهل بالاخر
بالحيض لقاعدة كلما امكن ان يكون حيضا فهو حيض ومنه يحكم بكمال التسع لما دل على ان الحيض يمتنع قبل التسع وفيه ما تقدم
وياتى من منع العمل بقاعدة الامكان مع الشك فى الشرط وفى الجواهر انه مبنى على العلم بالحيضية وتوقفه على احراز التسع ممنوع
قلت منع توقف علمه على احراز التسع فى محله لكن تخصيص الاستدلال على البلوغ بالحيض بصورة العلم بالحيضية تقليل لفائدة
هذه العلامة والاولى ان يقال يحكم مع جهل التسع بحيضية ما جمع الصفات لما دل على ان ما كان بصفة الحيض حيض ويكفى
معه احتمال التسع فهى مجهولة بالاستقلال وثابتة بتبعية الحيض كما اذا قامت البينة مثلا على الحيضية مع جهل التسع و
هل يجتمع الحيض مع الحمل ام لا يجتمع فيكون مما يمتنع معه الحكم بحيضية الدم كالياس وعدم بلوغ التسع فيه روايات بعضها
قاض بامكان الجمع وافتى بها المشهور وبعضها بامتناعه فى بعض الوجوه اشهرها عند المتقدمين وهو الذى يحكى القول به عن المفيد
وابن الجنيد وغيرهما انه لا يجتمع مع انه لم يعثر على ما تضمنه الا رواية السكونى عن جعفر عن ابيه قال رسول الله ما كان الله
ليجعل حيضا مع حمل واما صحيح حميد بن المثنى عن الحلبى ترى الدفعة والدفعتين من الدم فى الايام وفى الشهر والشهرين فقال تلك
الهراقة ليس تمسك هذه عن الصلوة فالحكم فيه بعدم الحيض انما هو مع الدفعة والدفعتين ولا شك فيه لاعتبار الاستمرار
ثلاثة ايام فى الحيض كما سياتى والمروى فى العلل عن ابى عبد الله ان سلمان رضى الله عنه سال عليا عن رزق الولد فى
بطن امه فقال ان الله تبارك وتعالى حبس عليه الحيضة فجعلها رزقه فى بطن امه وذكر اخبار حيض الحامل فيه مساق لبيان ان
رزق الولد منه فيحتمل ارادة الاخبار عن ما يرتزق منه الولد بمعنى عدم اندفاع كله فى زمان عدم الحمل كما تضمنه جملة من اخبار
حيض الحامل ومعه كيف يكون اشهر من الروايات المتضمنة لامكان الجمع المتجاوزة حد الاستفاضة الا ان يدعى من روايات
المنع روايات الاستبراء بحيضة كما فى شرح المفاتيح وغيره بتقريب انه لو امكن الاجتماع لما دلت على برائة الرحم وفيه مع ان تبين
عدم الحمل من الحكمة فى شرع الاستبراء لا العلة التى يدور معها الحكم وجودا وعدما ومعارضته بدلالة وضع ثلاث حيضات فى
عدة الحرة على امكان الحمل مع الحيضة الواحدة فيتساقطان انه لا دلالة فى وضع الحيضة على امتناع الاجتماع لاحتمال كون وضعها
لغلبة الظن منها بعدم الحمل كما اعترف بها نصا وفتوى مع بناء الشارع على كفاية ظن عدم الحمل فى خصوص المقام ورواية السكونى
يحتمل كون النفى فيها مبنيا على الغالب من عدم حيض الحامل مع انها موافقة للتقية وفى سندها ضعف من غير جابر وعلى فرض
كونها تؤيد لانكافؤ المستفيضة المعتضدة بالشهرة التى بها ينقطع اصالة عدم الحيض وربما استند لعدم الجمع الى ان المستفاد
من الاخبار ان الحيض غذاء الطفل فى الرحم فلا يخرج الدم ما دام الحمل وفيه مع كونه من قبيل الحكمة فلا يجب الاطراد انه يكفى لا
فى بعض الاحيان اذا زاد الدم عن الغذاء كما يقتضيه بعض روايات الاجتماع كحسنة سليمان بن خالد قال جعلت فداك الحبلى

فى امكان اجتماع الحيض مع الحمل

مطلقا وبعضها بامتناعه

ربما طمثت قال نعم وذلك ان الولد في بطن امه غذاؤه الدم فربما كثر ففضل عنه فاذا فضل دفعته حرمت عليها الصلوة والى
انه من جهة عدم نفاذه فربما يظن عدم كون الدم الخارج من الحامل حيضا والحكم بحيضية الدم مبنى على الظن بانه حيض كما يعطيه عتبتا
الصفة والعادة وفيه منع الذهاب في الحيضية على مطلق الظن وانه قد يظن الحيضية فيه من اجتماع الصفات في ايام العادة خصوصا
مع زيادة الدم والى الاجماع على بطلان طلاق الحايض مع الاجماع على صحة طلاق الحامل مطلقا وان كان حين رؤيتها الدم فليكن
دمها غير الحيض وفيه منع الاجماع على عدم صحة طلاق الحايض مطلقا بل على خصوص الحايض الحائل وعلى هذا يبقى الاخبار المستفيضة
المصرحة باجتماع الحيض مع الحمل التى منها صحيحة عبد الله بن سنان عن الحبلى ترى الدم اتترك الصلوة فقال ان الحامل ربما قذفت
الدم وصحيحة ابن الحجاج عن الحبلى ترى الدم وهى حامل كما كانت ترى مثل ذلك هل تترك الصلوة قال تترك الصلوة اذا دام وصحيحة
ابن مسلم عن الحبلى ترى الدم كما كانت ترى ايام حيضها مستقيما فى كل شهر قال تمسك عن الصلوة كما كانت تصنع فى حيضها فاذا طهرت
صلت الى غيرها المعتضدة بعد اطلاق اخبار الصفات واخبار العادة بالشهرة العظيمة المحققة والاجماع المحكى عن الناصريات
سليمة عن المعارض عدا رواية السكونى وغيرها يستند اليه للقول بالتفصيل بين ما اذا رأت الدم بعد ايام عادتها بعشرين يوما
فليس بحيض وما اذا رأته فى العادة او قبلها بيوم او يومين فهو حيض كما يحكى عن النهاية والتهذيب ومال اليه المصنف فى المعتبر وفى
المدارك انه لا يخلو من قوة من صحيحة حسين بن نعيم الصحاف انا مولاى ترى الدم وهى حامل كيف تصنع بالصلوة فقال اذا رأت
الحامل الدم بعد ما يمضى عشرون يوما من الوقت الذى كانت ترى فيه الدم من الشهر الذى كانت تقعد فيه فان ذلك ليس من الرحم
الى قوله واذا رأت الحامل الدم قبل الوقت الذى كانت ترى فيه الدم بقليل او فى الوقت من ذلك الشهر فانه من الحيضة الحديث
وهى لوحدتها وندرة القائل بمضمونها لا تصلح لتقييد المستفيضة وفى الجواهر مع ما فيها من اجمال لفظ قبل العادة الممكن الصدق بعد
مضى المقدار المذكور والذى نفى منها الحيضية فيصلح مقتضيها ومقتضى عدمها انتهى ومراده فرض تقدم الدم عن عادة بمقدار
يكون بينه وبين العادة الاخرى المتقدمة عليها عشرين يوما وفيه ان عبارة الصحيحة اذا رأت الحامل الدم قبل الوقت بقليل فلا
يرد ما اورده لكنه اورد ما باسقاط لفظ بقليل وعلى كل حال اعراض المشهور عن هذه الصحيحة كاف فى اهمالها فضلا عن معارضة
المستفيضة ولعل ما فى هذه الصحيحة هو المراد من التفصيل بانه اذا استبان الحمل فلا حيض وان لم يستبن فالدم حيض كما هو المحكى
عن الخلاف والمبسوط والاصباح ويحتمله عبارة الشرايع بل فى الجواهر انه المتبادر منها وفسر به عبارة المتن فى المعتبر الذى هو بمنزلة
الشرح له وعليه فقد نسبه المنع فى المتن الى اشهر الروايات ناظرا الى كونه موافقا للفتوى المشهور وبناء على شهرة عدم تحيض المستبان
حملها كما ادعاها فى السرائر بل فى الخلاف الاجماع عليه والا لم يوجد نص فى خصوص المستبان وفى الرياض نسب هذا التفصيل
الى السرائر وهذه عبارتها الحامل المستبين حملها اختلف قول اصحابنا واختلفت اخبارهم فبعض منهم يقول انها تحيض ومنهم
وهم الاكثرون المحصلون يذهبون الى انها لا ترى دم الحيض هذا هو الصحيح وبه افتى واعمل انتهى ولعل مراده اخبار الحامل بعد
ظهور المستبان حملها منه كما حققه من الجواهر اذ لا نص بعدم تحيض خصوصها وعليه يبقى مستند الجمع فى غير المستبان عمومات
الحيض ومراده بالاستبانة مضى العشرين يوما كما اشرنا اليه وصرح به فى الاستبصار وحج بوجود نص بعدم تحيض خصوصها
وان كان وجه كون انقضائها استبانة غير معلوم وعلى كل حال عبارة السرائر كما ترى ساكتة عن الفتوى بالحيضية اذا لم يستبن
التى نسب اليها فى الرياض وفى الخلاف الاجماع على عدم تحيض المستبين حملها قال اجماع الفرقة على ان الحامل المستبين حملها
لا تحيض وانما اختلفوا فى حيضها قبل ان يستبين حملها انتهى لكن مستند هذا التفصيل من النص غير معلوم الا على
تنزيل الصحيحة على انقضاء العشرين يوم وعدمه وعلى تقديره لا تصلح الصحيحة المذكورة لتقييد المستفيضة لشذوذها
ومنع اجماع الخلاف جدا وكذا ذهاب الاكثر اليه الذى هو عن السرائر كيف لا وقد عرفت شهرة القول بالاجماع مطلقا
مضافا الى معارضة حكايتها بحكاية الاجماع فى الناصريات وحكاية الشهرة مستفيضة ان لم تكن محققة على الاجتماع
مطلقا فيتساقطان من الطرفين ويبقى اكثرية اخبار الاجتماع مطلقا عددا واوضحيتها سندا بعد اخراج اخبار الا
الاستبراء من البين لعدم دلالتها بالتقريب المتقدم مانعة من مكافئة هذه الصحيحة تقييدها لها فلا تقيدها مع
ان معارضة هذه الصحيحة على تقدير ارادة استبانة الحمل من انقضاء العشرين تكون بنحو التباين مع بعض المستفيضة المصرحة

بالاجماع مع الاستبانة كصحيحة ابى المغراء عن الحبلى قد استبان ذلك منها ترى كما ترى الحائض من الدم قال تلك الهراقة ان كان دما
كثيرا فلا تصلين وان كان قليلا فلتغتسل عند كل صلوتين ورواية ابن مسلم عن الحبلى قد استبان حملها ترى ما ترى الحائض
من الدم قال تلك الهراقة من الدم ان كان دما احمر كثيرا فلا تصلى وان كان قليلا اصفر فليس عليها الا الوضوء فلا تقييد ولا
تصلح الصحيحة ايضا شاهد جمع بين الاطلاقين بما تضمنه من التفصيل لان الجمع ايضا فرع مكافئة الاطلاقين وقد عرفت عدمها و
قد يجمع بين اطلاقى النفى والاثبات بحمل الاطلاق الثبوت على ما كان بالصفة كما يستفاد من المعتبر ويشهد له ما فى موثقة اسحق
ان كان دما عبيطا فلا تصلى وان كان صفرة فلتغتسل ويقرب منها فقه الرضا او على ما كان بالصفة مع الكثرة كما فى رواية ابن
مسلم ان كان دمها احمر كثيرا فلا تصلى وان كان قليلا اصفر فليس عليها الا الوضوء او على ما كان رؤيته فى ايام العادة كما فى
صحيحة الصحاف ويوجد فى بعض القيود المذكورة من الاخبار غير الذى اوردناه هنا ايضا ومن اجله مال اليه فى الحدايق وكذا
فى الرياض لكن قال فيه لو لم يكن احداث قول خامس فى المسئلة وفى الجواهر منع كونه احداث قول اخر قال لان الاصحاب وان اطلق اكثرهم
الاجتماع لكن الظاهر ارادتهم اثبات امكان اصل الاجتماع فى مقابلة من نفاه ثم ايد التقييد بانه لا ظن بالحيضية مع الحمل ومع ذلك
كان بغير الصفة وفى غير وقت العادة اذ هو نادر فى نادر انتهى ولا يخفى ان ارادة المقيد من اطلاق المشهور بعيد كما ان الاتفاق
على نفى القول به وان كان قولا خامسا فى المسئلة ممنوع لكن القول به موقوف على مكافئة المقيد للمطلق وهى فى المقام مفقودة
لاعتضاد الاطلاق بالشهرة المستظهرة البعيدة عن التأويل المذكور بل هى اما على اطلاق الاجتماع او اطلاق العدم والظاهر كونها
على الاول وعليه فالاظهر مساواة الحامل والحائل فى حكم الدم وعليه فاذا رأت الحامل دما قبل الولادة فان فصل بينه وبين
الولادة اقل الطهر حكم بكونه حيضا والا فاستحاضة لان دم النفاس حيض كما ستعرف وكما يعتبر فصل اقل الطهر بين الحيضتين
كذا يعتبر فصله بين الحيض والنفاس كما لا يخفى ومما يمنع معه الحيض تجاوز الدم عشرة ايام لان اكثر الحيض عشرة ايام وهى اقل الطهر
كما يمنع تحققه ايضا بقصور الدم عن ثلاثة ايام لان قلة ثلاثة ايام واكثر الطهر لا حد له وهذه الامور الاربعة مورد اتفاق عندنا
والنصوص بها مستفيضة اما كون العشرة اكثر الحيض فلا خلاف فيه اصلا والاجماع عليه محصل فضلا عن نقله المستفيض كالاخبار
فيه وما فى صحيحة ابن سنان من ان اكثر ما يكون الحيض ثمان محمول ببعض التأويلات التى هى خير من الطرح واجودها الحمل على
الارادة اكثره فى الغالب لانه غالبا لا يصل العشرة ولا يتجاوز الثمانية ولا يعتبر اتصال الدم فى تمام العشرة كما يعتبر فى اقل الحيض
على ما يأتى فاذا رأت الدم ثلاثة ايام متواليات ثم لم تره الى العاشر من بدء الرؤية فرأت فيه دما وانقطع عليه كان تمام العشرة
ايام من الدمين والنقاء بينهما حيضا كما ستعرفه مفصلا كما انه لا يعتبر كون تمام العشرة ايام اما حضا بل يكفى التلفيق اذا انكسر اليوم
الاول فلو رأت الدم فى اثنائه كان عاشره ذلك الوقت من اليوم الحادى عشر لما ستعرفه فى تلفيق الثلاثة واما كون العشرة اقل
الطهر فالاجماع عليه مستفيض بل متواتر بل محصل وفيما عن الصدوق فى المقنع والمقنعة والشيخ فى المبسوط والنهاية فيمن ترى
الدم ثلاثة ايام او اربعة والطهر كذلك ثم الدم كذلك والطهر كذلك وخمسة وخمسة من انها تترك الصلوة كلما رأت الدم وتصلى
فى الايام التى لم تره ما بينها الى ثلاثين يوما ثم تعمل على المستحاضة بعد ذلك القاضى بتحقق الطهر باقل من العشرة استنادا الى
صحيحة يونس بن يعقوب لبين خلاقا فى ذلك بما لاحظه ما ذكره فى الاستبصار بعد ايراد الصحيحتين بما حاصله الحمل على امراة اختلطت
عادتها وتغيرت عن وقتها ايام اقرائها فلا يتميز لها دم الحيض عن غيره ففرضها ان تفعل كذلك الى ان تعرف عادتها او على امراة
اختلطت عادتها فترى الدم بصفة الحيض ثلاثة او اربعة ايام وبصفة الاستحاضة ثلاثة او اربعة ايام ففرضها ترك الصلوة
فى ايام صفة الحيض والصلوة فى ايام صفة الاستحاضة الى ثلاثين يوما فان المراد ان هذا العمل احتياط لمن تحيرت فى امرها الى ان
يستقر لها عادة وان امكن المناقشة فى كونه الاحتياط لكن ورود النص الصحيح وعمل الشيخان الجليلان فلا بأس به بعد ان لم يكن
بعنوان النقاء فى الايام الثلاثة او الاربعة او الخمسة طهرا لها يقينا فيخصص به عموم ان الطهر لا يكون اقل من عشرة ولذا نفى عنه
البأس فى المعتبر قال لا ايقال الطهر لا يكون فى اقل من عشرة لانا نقول هذا حق لكن ليس هذا طهرا على اليقين ولا حيضا بل هو
دم مشتبه تعمل فيه بالاحتياط انتهى واستجوده فى الكشف وتامل فيه فى المنتهى لكنه لعله من جهة تعبير الشيخ بان فرضها ذلك
الموهم لغير الاحتياط وبالجملة كون الاحتياط ذلك او غيره امر اخر وعلى كل حال لا يكون خلافا فى مسئلة اقل الطهر المعلوم فى غير

التميز المفروض خصوصا مع تصريحهما في الكتب المذكورة مكررا بان اقل الطهر عشرة ايام فليحمل كلامهما هنا في تلك الكتب على ما لا ينافي ما
سمعته من الاستبصار ولا سيما من الشيخ وان ابيت عن ذلك كله فلا مضرة اصلا في الاجماع ولا الخبران يكافئان ما استفاض من
الاخبار المعتضدة بالاجماع المستفيض على العموم واما ان اكثر الطهر لا حد له فهو مقتضى الاصل والعموم والاجماع عليه مستفيض بل
لم يحك الخلاف فيه الا ما يحكى عن ابي الصلاح من تحديد اكثره بثلاثة اشهر ولعل مراده الغالب فلا خلاف منه كما استظهر منه في التذكرة
والمختلف وعن البيان انه لعل ابا الصلاح نظر الى عدة المسترابة او الى الاغلب انتهى وعلى تقدير خلافه لا يقدح بالاجماع واما ان اقل
الحيض ثلاثة فلو رأت الدم يوما او يومين فليس حيضا فهو مورد اتفاق النص المتواتر بان اقل الحيض ثلاثة ايام واكثره عشرة وفتوى
الامامية انما الخلاف في اعتبار كون الثلاثة ايام التي ترى فيها الدم متوالية فلو رأت الدم في يوم ولم تره في الثاني اصلا ورأته في
الثالث ولم تره في الرابع ورأته في الخامس وفي السادس وفي العاشر لم يكن من الحيض ام لا يعتبر توالي الثلاثة ولو كان الدم ثلاثة
ايام متفرقة في جملة فهو حيض نعم ان لم تر الثالث الا في الحادي عشر او بعده لم يكن حيضا قولان المشهور شهرة عظيمة هو الاول
وفي الجواهر انه قد يظهر من عبارة الجامع نفي الخلاف من قوله فيه ولو رأت يومين ونصفا وانقطع لم يكن حيضا لانه لم يتم ثلاثة
بلا خلاف بين اصحابنا انتهى وهذا ليس نفي الخلاف عن محل البحث لانه على القول باعتبار التلفيق لا بد من بلوغ اوقات الدم ما يساوي
الثلاثة وان كانت متخللة باوقات نقاء واليومان والنصف ليس مساويا لكن يظهر الاتفاق مما قبله قال فان رأت في العشرة ثلاثة
متفرقة او ساعات فيها تلفق ثلاثة ايام لحقت ثلاثة وكانت وحدها حيضا على رواية يونس وعلى خلافها الكل ولو رأت يومين
ونصفا الخ والمروي في مرسل يونس بن عبد الرحمن هو الثاني من انه حيض وذهب اليه الشيخ في النهاية والاستبصار ونسبه الى
القاضي وحكاه في المبسوط عن بعض اصحابنا ومقتضاه وجود القول قبله واختاره بعض متأخري المتأخرين كالاردبيلي وكاشف
اللثام والحر العاملي وعن احكام الراوندي التفصيل بعدم اعتبار التوالي في الحبلى المستبان حملها واعتباره في غيرها والاول هو
الاقوى لاصالة عدم الحيضية وهي اصل موضوعي محكم على الاصل الحكمي الذي يقرب للقول بعدم الاعتبار من اصالة عدم التكليف
بالعبادة المشروطة بالطهارة كما في الرياض وغيره مع ان اصل البراءة هنا منقطع لعموم مخاطبة الصلوة لدلوك الشمس واما ان
البراءة الثابتة قبل دخول الوقت فيما اذا رأت الدم قبل الوقت والاتمام فيما تراه بعد الوقت بعدم القول بالفصل معارض بـ
بالعكس من استصحاب الشغل الثابت بدخول الوقت فيما رأته بعد الوقت والاتمام فيما تراه قبل الوقت بعدم القول بالفصل مع
انه بعد تعارض الاصلين فيما قبل الوقت وبعده في الموقتات يبقى استصحاب التكليف بالعبادات الغير الموقتة كقضاء الفريضة
والنافلة المبتدئة ونحوهما سليما عن نحو هذه المعارضة ويتم الحكم في الموقتة بعدم القول بالفرق من هذه الحيثية وهذا اشكل
حكمي يعتضد به اصل عدم الحيض فان قيل اخبار تحيض ذات العادة بمجرد رؤيتها الدم فيرتفع التكليف بالعبادة ح قطعا وبعد
ذلك اذا لم يحصل التوالي يجب الرجوع الى استصحاب الارتفاع لا الى اصالة بقاء التكليف لارتفاعه قطعا قلنا الحكم بالارتفاع
بمجرد الرؤية ظاهري مراعى بالتوالي نظير ما يشترط بشرط متأخر فان لم يتوال يكون الشك الحاصل منه ساريا في الزمان المتقدم
وفي مثله لا يستصحب الحكم في الزمان المتقدم كما قررناه في محله لا يقال اصل عدم الحيض معارض باصل عدم الاستحاضة لانا
نقول ان كان الاستحاضة اصلا في دم النساء بعد عدم الحيضية كما هو المستفاد من النصوص والفتاوى فلا وجه لاصالة
عدم الاستحاضة بعد نفي الحيضية هنا لرجوع اصالة الاستحاضة الى الغاء الشارع احتمال غيرها مما عدا الحيض وان لم يثبت
كون الاستحاضة اصلا فلا منافاة بين العمل بالاصلين ح وباصالة عدم الحيض توجب عليها الصلوة وباصالة عدم الاستحاضة
تنفي عنها احكام الاستحاضة فتصلي صلوة الطاهرة من الدمين بخلافها على تقدير اصالة الاستحاضة فتصلي صلوة المستحاضة
ودعوى انه وان قلنا باصل الاستحاضة لكن العمل به موقوف على كون الدم ليس بحيض ولا يثبت باصالة عدم الحيض ان هذا الدم
ليس بحيض باطلة لانه بناء على اصالتها يكفي انتفاء كونه حيضا وبمجرده تعمل عمل المستحاضة لا بثبوت كونه غير الحيض كما هو المستفاد
من النصوص والفتاوى واستدل بعدم الحيض هنا بعموم ما دل على وجوب الصلوة والصوم ونحوهما من الكتاب والسنة فلا
يسقط الا مع تيقن السبب المسقط ولا يخفى ان العموم مخصص بما دل على ترك الحائض قطعا فكما على الطاهرة ان تصلي كذلك على
الحائض ان لا تصلي ولا يدرى ان هذه المرأة داخلة في ايهما فالفرض من باب الشك في مفهوم الخاص وفي مثله حكم العام ساكت

توجب عليه ترك العبادة بمجرد الرؤية صح

ما هو مقرر في محله فهو مبني عليه ويدل على المختار بعد الاصل ظواهر اخبار اقل الحيض ثلاثة ايام لتبادر التوالي منها باعتبار
انه متى ضرب الزمان لفعل من شانه البقاء في ازمنة متفاوتة كالجلوس والمكث والجري والسيلان فالظاهر كون الزمان امد
بقائه والمراد استمرار وجوده بتلك المقدار كما هو الظاهر من قول امطرنا ثلاثة ايام وسال الميزاب ثلاثة ايام وجرى الوادي
ثلاثة ايام ومكث في مكان كذا ثلاثة ايام وحم فلان ثلاثة ايام ومشى ثلاثة ايام الى غير ذلك ولا يتوجه النقض عليه ح بنذر
ان يصوم ثلاثة ايام مع عدم وجوب التتابع فيه ضرورة عدم كون الصوم من قبيل تلك الافعال كما لا يتوجه النقض بما في الجواهر
من انه لو كان التوالي مرادا من قوله اقل الحيض ثلاثة ايام لكان مرادا ايضا من قوله واكثره عشرة مع بطلانه اذ المقصود من الاكثر لعدم اشتراط
توالي ايام الدم في تحقق اكثر الحيض قطعا لانا نقول المراد في هذه الاخبار بيان اقل واكثر خصوص ايام دم الحيض لا مطلق التحيض
ولا ريب في ان اكثر ايام رؤية دم الحيض عشرة ولا اشكال في ان هذه العشرة لا بد وان تكون متوالية اذ لو تخللت بنقاء فلا بد من
كون دم الحيض منها اقل من عشرة وزادت ايام الحيض بالمعنى الاعم من الدم وما بحكمه من العشرة وهو باطل اتفاقا ومن هذا الجواب يندفع
ما في الجواهر والرياض وشرح المفاتيح مما حاصله ان تبادر توالي الثلاثة من النص مما يجدي في ابطال حيضية الثلاثة المتفرقة
لو قيل معها بان النقاء المتخلل طهر فان ثلاثة الحيض ح هي الدماء المتفرقة وظاهر النص اعتبار توالي ايامها واما لو قيل بان الدماء
المتفرقة مع النقاء المتخلل مجموعها حيض من جهة ان الطهر لا يكون اقل من عشرة مطلقا فلا يبطله تبادر توالي ثلاثة ايام اقل الحيض
لان هذا المجموع ليس اقل الحيض بل لا يكون ذلك ابدا من الاقل وانما الاقل ح منحصر في ثلاثة ايام الدم المتوالية فلا مانع من
الحكم بحيضية الثلاثة المتفرقة وان اعترض على هذا الايراد مع قطع النظر عن اندفاعه بما ذكرناه بان مقالة الشيخ اذا نزلت على
حيضية المجموع فاين مخالفته مع المشهور لكن اجيب عنه بان المخالفة ح في الاكتفاء بتحقق الحيض لو فرض مصداق غير الاقل بمجموع
ايام متفرقة فيها الدم لا تزيد على العشرة وعند المشهور لا يتحقق حيض اصلا الا وان يكون اول زمانه ثلاثة ايام متوالية فان
اقتصر الدم عليها فهي الحيض وان جاء بعدها في ازمان متواصلة او متفرقة فيما لا يتجاوز العشرة من مبدء الدم فكل العشرة من
افراد الحيض واما بيان عدم توجه الايراد المذكور بناء على ما اشرنا اليه سابقا هو ان التحديد بالثلاثة في الاخبار وكلام الاصحاب
ظاهرا انما هو للحيض الذي لا الحكمي فالخلاف انما هو في ان اقل زمان دم الحيض هو الثلاثة المتوالية او مطلق الثلاثة في جملة
العشرة وعلى الثاني اذا رأت الدم في اليوم الاول والخامس والعاشر خاصة هو اقل دم الحيض لاطلاق نص اقل الحيض ثلاثة وصريح
مرسلة يونس وان كان الزمان الذي هو ما بين اول رؤيتها الدم الى اخر زمان الرؤية هو اكثر زمان تحيض هذه المرأة فان جرى
حكم الحيض على النقاء المتخلل للاجماع على امتناع كون المرأة طاهرة في اقل من عشرة ايام لا يضر بالنقاء مما واما على الاول فهذا
الدم ليس من الحيض اصلا لدعوى تبادر التوالي من الاطلاق المذكور فتلخص ان تبادر التوالي يبطل حيضية دم الثلاثة المتفرقة
سواء قيل بكون الحيض فيها خاصة او في مجموع العشرة وكون خلاف التوالي وعدمه في اقل الحيض بالتقرير المذكور هو ظاهر كلامهم
كما لا يخفى على من تامله دون اكثر الحيض لوقوع التوالي في صريح كلام جملة وظاهر اخرين قيدا للثلاثة اقل الحيض محترزين به عن مقالة
الشيخ وحمله على ارادة اقل ما يتحقق به غير الاقل من الحيض في غاية البعد كما اعترف به شارح المفاتيح وقد اخذه من شرح الروضة
وتبعهما في الرياض والجواهر ويدل على اعتبار التوالي عبارة فقه الرضا ع وان رأت يوما او يومين ليس ذلك من الحيض ما لم تر ثلاثة
ايام متواليات مع الانجبار بالشهرة العظيمة وفي الرياض حصر الدليل فيها بعد المناقشة في الاصل والعموم والتبادر بما ذكر واستدل
الشيخ في النهاية لعدم اعتبار التوالي بما ارسله يونس عن الصادق ع ولعله ابن عبد الرحمن كما يعطيه تقويتها من بعض بان يونس
معدود من اصحاب الاجماع والمعدود انما هو ابن عبد الرحمن فروايتها في الجواهر عن يونس بن يعقوب مع تقويتها بانه من اصحاب الاجماع
غفلة واضحة قال فاذا رأت المرأة الدم في ايام حيضها تركت الصلوة فان استمر بها الدم ثلاثة ايام فهي حائض وان انقطع الدم بعد
ما رأته يوما او يومين اغتسلت وصلت وانتظرت من يوم رأت الدم الى عشرة ايام فان رأت في تلك العشرة ايام من يوم رأت الدم
يوما او يومين حتى يتم لها ثلاثة ايام فذلك الذي رأته في اول الامر مع هذا الذي رأته بعد ذلك في العشرة فهو من الحيض وان
مر بها من يوم رأت الدم عشرة ايام ولم تر الدم فذلك اليوم واليومان الذي رأته لم يكن من الحيض انما كان من علة او قرحة في جوفها
واما من الجوف فعليها ان تعيد الصلوة تلك اليومين التي تركتها لانها لم تكن حائضا فيجب ان تقضي ما تركت من الصلوة في اليوم

وان مراد اقل الحيض بان يكون ثلاثة ايام

والبومين وان تم لها ثلاثة ايام فهو من الحيض وهو ادنى الحيض ولم يجب عليها القضاء ولا يكون الطهر اقل من عشرة ايام واذا حاضت
المرأة وكان حيضها خمسة ايام ثم انقطع الدم اغتسلت وصلت فان رات بعد ذلك الدم ولم يتم لها من يوم طهرت عشرة ايام
فذلك من الحيض تدع الصلوة وان رات الدم من اول ما رات الثاني الذي رات تمام العشرة ايام ودام عليها عدت من اول ما رات
الدم الاول والثاني عشرة ايام ثم هي مستحاضة الحديث لتصريحها بالتلفيق في موضعين احدهما قوله فان رات في تلك العشرة
ثانيهما قوله فان رات بعد ذلك الدم ولم يتم لها الخ وبها ينقطع الاصل والعموم المتقدمان وتبادر التوالي ان تم ثبوته فظاهر وهذا
نص صريح فليقدم الصريح وفي المنتهى بما رواه الشيخ في التهذيب في الموثق عن محمد بن مسلم اقل ما يكون الحيض ثلاثة ايام وان رات
الدم قبل عشرة فهو من الحيضة الاولى وان رآه بعد العشرة فهو من الحيضة المستقبلة قلت وروى في الكافي والتهذيب في
الصحيح عن محمد بن مسلم عن الصادق ع قال واذا رات الدم قبل عشرة فهو من الحيضة الاولى واذا رآه بعد العشرة فهو من الحيضة
المستقبلة فالملوح منهما ما اذا رات الاولى ثلاثة او اقل واطلاق الحيضة الاولى عليها مع كونها اقل من ثلاثة انما هو باعتبار صيرورة هنا
بعد رؤية الثاني ثلاثا فما فوق كما قرره في الحدائق وفي المنتهى بانه لم يظفر من النص بما يدل على مقالة الشيخ غير ما ذكره وفي
الاول انها وان كانت صحيحة في مقالة الشيخ لكنها شاذة باعراض المشهور فلا يعول عليها خصوصا مع نقضها قوله عدت الخ القاضي
بان العشرة حيض ذات العادة المتجاوز دمها العشرة وهو خلاف الفتوى لقوله ذلك الشاذ في الحيض القاضي بطهر النقاء المتخلل
في الاقل المنافي للنص والاجماع كما ستعرف وفي الاخيرين انه لا دلالة فيهما وغايتهما ان ما تراه في العشرة هو الحيضة الاولى وبعض
لا تسمى الدم حيضا الا ما بلغ ثلاثة فصاعدا فلا يثمر لان ما اذا رات الاول اقل من ثلاثة كذا في المنتهى واستدل للتفصيل الراوندي
بانه الجمع بين ما دل على اعتبار التوالي وما دل على عدمه بشهادة الموثقة عن المرأة الحبلى ترى الدم اليوم واليومين قال ان كان
دما عبيطا فلا تصل ذينك اليومين وان كان صفرة فلتغتسل عند كل صلوتين بناء على ارادة انها ترى اليوم واليومين ولا
تبقى ثم ترى الثالث اذ لا يمكن الحيض اقل من ثلاثة وفيه مع عدم دلالة الشاهد لاحتمال كون المراد من قوله لا تصل بيان التحيض
بمجرد الرؤية لاصالة الحيض وان كان بعد تبين الانقطاع على ما دون الثلاثة يحكم بعدم الحيض من الاول ان الجمع فرع المكافئة
وهي في المقام مفقودة فلا مندوحة عن اعتبار التوالي في ثلاثة ايام اقل الحيض وهنا امور ينبغي التنبيه عليها منها انه على القول
بعدم اعتبار التوالي وكفاية التلفيق هل يقتصر على تلفيق ايام الدم اقتصارا في الحكم المخالف على ما في النص من المرسل كما اختاره
في الكشف وتبعه في الجواهر ام يكفي تلفيق الساعات بدعوى تنقيح المناط بكونه الزمان المساوي لثلاثة ايام معتضدة باطلاق
ما في خبري ابن مسلم كما صرح به في المبسوط بقوله وكذلك اذا رات ساعة دما وساعة طهرا وكذلك الى العشرة ايام لم يكن ذلك
حيضا على مذهب من يراعي ثلاثة ايام متواليات ومن يقول يضاف الثاني الى الاول يقول تنتظر فان كان تم ثلاثة ايام من جملة
العشرة كان الكل حيضا وان لم يتم كان طهرا انتهى وفي نهاية الاحكام لو رات نصف يوم دما ومثله نقاء وهكذا الى اخر العاشر
فعلى التلفيق حيضها انصاف الدم خمسة انتهى ونحوه في المنتهى والتذكرة وفي المعتبر بقوله في باب النفاس لو رات بعد العاشر
من النفاس ساعة دما وساعة طهرا واجتمع ثلاثة ايام في عشرة كان الدم حيضا على الرواية وما تخلله وعلى القول الاخر استحاضة
انتهى بل مقتضى هذه العبارات المفرغ وغيره عن عدم الفرق بناء على عدم اعتبار التوالي وصاحب القول ادرى بمقالته وان كان
ما في الكشف لا يخلو من قوة بناء على تبادر الاستمرار اذ خرج منه بصريح المرسلة الايام الملفقة فتبقى الساعات الملفقة منفية وتنقيح
المناط القطعي في حيز المنع منها انه بناء على كفاية التلفيق هل النقاء المتخلل طهر فتحيض المرأة في مجموع اوقات الدم
والنقاء احتمالان وقد فهم الشهيد الثاني من مقالة الجماعة الثاني كما في الروض حاكيا فهم ذلك عن الفخر والهادي ايضا واستظهر
في شرح المفاتيح منهم الاول وتبعه في الرياض والجواهر والكلام هنا في موضعين احدهما في ان ما هو مقالة الجماعة الثاني في انه
ما الذي يقوى في النظر على تقدير القول بكفاية التلفيق اما تنقيح الموضع الاول فلا يخفى ان هنا تلفيقين احدهما انه في
هو تلفيق ما يتفرق من الدم بعد توالية ثلاثة ايام الى العاشر والنقاء المتخلل هنا بحكم الحيض من غير خلاف اجده من غير صاحب
الحدائق بل الاجماع عليه ما بين صريحه وظاهره مستفيض فنفي الخلاف اجماع الفرقة على انه لو رات ثلاثة ايام الدم وبعد ذلك رات
يوما وليلة نقاء ويوما دما كان الحيض تمام العشرة وفي التذكرة فان رات ثلاثة ايام متوالية فهو حيض قطعا فاذا انقطع وعاد

(في الهامش: وهنا امور ينبغي التنبيه عليها)

(في الهامش: خاصة وتصلي في اوقات النقاء او انه بحكم الحيض فتحيض المرأة في مجموع اوقات الدم صح)

قبل العاشر كان الدمان وما بينهما حيضا ذهب اليه علماؤنا اجمع وفي المنتهى الاصل عندنا ان الطهر لا يكون اقل من عشرة فعلى
هذا لو رات بين ثلاثة ايام الحيض والعاشر نقاء ثم رات العاشر دما كان الكل حيضا ومراده من الكل ضم النقاء المتخلل بقرينة
تفريعه ذلك على ان الطهر لا يكون اقل من عشرة ثم قال فاذا انقطع الدم بعد الثلاثة وادخلت القطنة وخرجت نقية صلت و
صامت اجماعا الى ان قال فان عاودها الدم في العشرة وانقطع قضت ما فعلته من الصيام للعلم بوقوعه حال الحيض فان النقاء المتخلل
ليس له حكم الطهر وبه قال ابو حنيفة وهو احد قولي الشافعي والقول الاخر للشافعي ان النقاء طهر كما ان الدم حيض انتهى فقوله اولا
عندنا وحصره القول بطهر النقاء بالشافعي ناص بالاجماع الى غير ذلك مما لا يخفى على المتتبع في كلامهم وتلفيق خلافي وهو تلفيق
الثلاثة التي هي اقل الحيض ولم اجد من اهل القول بالتلفيق من يفرق بين النقاء المتخلل هنا والمتقدم وان اعطى عبارة الكشف
الفرق ويشهد لعدم فرقهم استدلالهم لما تقدم من عدم طهر النقاء بان الطهر لا يكون اقل من عشرة بل ظاهر كلام جماعة المفرغ وغيره
عن حيضية هذا النقاء على تقدير القول بتلفيق الثلاثة ففي المعتبر في باب النفاس ان استمر ما امر بعد العاشر ثلاثا فهو حيض
وان رات اقل فهو استحاضة ولو عاد قبل العشرة الثانية ما يتم به ثلاثة فان قلنا برواية يونس كان الدم حيضا وما رات بينهما و
ان شرطنا التوالي للثلاثة فهو استحاضة لفوات الشرط وكذا لو رات بعد العاشر ساعة دما وساعة طهرا واجتمع ثلاثة ايام في
عشرة كان الدم حيضا وما يتخلله وعلى القول الاخر استحاضة انتهى وفي محكي الوسيلة لو رات الدم يوما او يومين ثم ينقطع ثم
يعود قبل انقضاء عشرة ايام بمقدار ما يتم به ثلاثة ايام جميع العشرة ايام بحكم الحائض في احدى الروايتين انتهى ومراده منهما
رواية يونس والتعبير بما في هذه العبارات بمنزلة قولهم على تقدير التلفيق وفي المنتهى في التفريع الثاني من فروع التلفيق
ولو كانت عادتها عشرة فرات متفرقة وتجاوزت تحيضت بعادتها واحتسبت النقاء من الحيض عند القائلين بالتلفيق
مطلقا وعندنا بشرط ان يتقدمه حيض صحيح ومثله في نهاية الاحكام في الحائض وبعد ملاحظة هذه العبارات يعرف ان ما
ذكره الفاضل في المنتهى والتذكرة من انه على القول بالتلفيق كل قدر من الدم لا يجعل حيضا تاما ~~وكذلك كل قدر من الدم لا يجعل~~
حيضا تاما وكذا كل قدر من الطهر لكن جميع الدماء حيض واحد وجميع النقاء طهر كامل واحد حتى لو ان المدة لا تنقضي بعود
الدم ثلاث مرات ولو كان كل من النقاء طهرا كاملا لخرجت من العدة بعد الثلاثة انتهى وكذا ما ذكر فيهما من فروعات كثيرة
على حيضية النقاء المتخلل وطهرية مما يوهم انهما قولان للشيخ والجماعة مراده من جميعها التفريع على فرض كونه طهرا بحسب قول
الشافعي واما المحكي عن الفخر فهو في الحقيقة جواب عن الاستدلال على التوالي بانه لو لم يكن التوالي معتبرا لزم اما كون الطهر
اقل من عشرة ان كان النقاء طهرا او خروج اقل الحيض عن كونه اقل وذلك ان كان حيضا بالتزام الاول واختصاص الذي لا
يكون اقل من عشرة بما بين الحيضتين وليس هذا نقلا بل هو اجتهاد منه اي لو قلنا بالتلفيق والتزمنا به لم يكن الدليل تاما
فكلامه نافع في الموضع الثاني وما تقدم عن الجامع من قوله الثلاثة المتفرقة وعدها حيض على رواية يونس يحتمل ارادة الحيض
الدمي اي الدمان حيض لا استحاضة نعم في الروض بعد نقل القول بالتلفيق قال وعلى هذا القول لو رات الاول والخامس
والعاشر فالثلاثة حيض لا غير لكن غاية الزعم منه انهم يقولون كذا وكانه مشتبه في هذا الزعم كيف لا وظاهر المفرغ وغيره
عن ذلك عند اهل القول بالتلفيق مع انه ليس كذلك قطعا لما سمعت من العبارات المحكية ومن اجله يحمل ايضا ما في الكشف
من ان هؤلاء اي اهل التلفيق يخصصون تحديد الطهر بين الحيضتين ودخول المتخلل بالنقاء بعد الثلاثة انتهى على
ارادة ان الجماعة لهم ان يخصصوا ولذا تراه ادعى الاجماع في كلامه على ان اقل الحيض ثلاثة متوالية مع تصريحه بان تمامية الاجماع
مبنى على كون النقاء المتخلل حيضا وكان نسبة شيخنا الشهيد الثاني وكاشف اللثام بل وغيرهما طهرية النقاء الى الشيخ
مما ذكره في شرح المفاتيح من فهمهما من المرسلة ذلك وراوا ان الشيخ استدل بها فنسبوا اليه ما فهموه منها قال ومنشأ الفهم
من الرواية هو قوله وهو ادنى الحيض وفيه ان المراد لعله ادنى ما يتحقق به كونه حيضا لا ان هذا الحيض اقل الحيض لان اقل
الحيض غير منحصر فيه انتهى وبالجملة هذه احتمالات صدرت ممن تاخر في مقالة من تقدم بالتلفيق ولعله من توجيه المقالة بما
لا يرضى صاحبها وكيف يرضى الجماعة بتقييد اطلاق هذه الاجماعات الكثيرة الناشئة من اطلاق الاخبار بان الطهر لا يكون
اقل من عشرة ولم يتحقق عندي القول والفتوى بذلك من اهل القول بالتلفيق بل الظاهر عدم القول بالفصل في الثلاثة

المتخللة بالنقاء بين اوقات الدم و انات النقاء فاما طهر جميعها و اما حيض جميعها غير صاحب الحدائق و قد خالف هو الاجماع الصريح
فى هذه المسئلة من جهتين و المستظهر من جهة ثالثة فالاولى ان احديهما جعله المدار بعد اليوم او اليومين مع ان ذلك يستلزم
فى جملة من الصور بلوغ مجموع الدم الاول و النقاء و الدم اللاحق اكثر من عشرة ايام و الاجماع متحقق على عدم صحة تلفيق الدماء المتفرقة
فى ازيد من عشرة ايام لانهم صرحوا جميعا بان المجزى هو الثلاثة المتفرقة فى ضمن العشرة قال فى المنتهى اتفق الفريقان على انه يشترط
كون الثلاثة من جملة العشرة و قال فى نهاية الاحكام و اذا تجاوز الدم بصفة التلفيق الاكثر فقد صارت مستحاضة كغير ذات التلفيق
ولا قائل بالالتقاط من جميع الشهر و ان لم يزد مبلغ الدم على الاكثر و قال فى التذكرة و ان رأت اقل من ثلاثة ثم انقطع و رأته قبل
العاشر و بلغ المجموع ثلاثة فلعلمائنا قولان احدهما انه ليس بحيض و الثانى انه حيض ان كمل ثلاثة فى جملة العشرة قال و لو كمل اقل
الحيض فى اكثر من عشرة لم يكن حيضا و كذلك تلفيق ما تقطع من الدم بعد مضى ثلاثة متوالية فلا يضم من اللاحق الا ما لم يتجاوز
منه و من النقاء المتخلل و الثلاثة الماضية عن عشرة ايام من غير خلاف اجده كما يقتضيه اطلاق قوله فى النهاية اذا تجاوز الدم بصفة
التلفيق الاكثر لانه شامل لرؤية الثلاثة المتوالية اولا ثم يوما نقاء و يوما دما الى ان تجاوز العشرة مع تصريحهم جميعا باشتراط
ضم ما بعد الثلاثة من الدم اليها بكونه مما يوجد قبل العشرة من اول الدم و هو قاض بما ذكر و هو هنا ايضا خالف الاتفاق على الشرط
المذكور حيث قال العشرة التى وقع التفصيل فيها بكون رؤية الدم قبل تمامها فيكون من الحيضة الاولى و بعده فيكون حيضة
مستقلة انما هى عشرة واحدة و هى ما بعد رؤية الدم سواء كان يوما او يومين او ثلاثة و مبدؤها انقطاع الدم الاول و قد
عرفت ان جعل مبدئها الانقطاع قاض بزيادة الدمين مع النقاء على عشرة ايام فى جملة من الصور و اما مخالفته الثانية لصريح الا
الاجماع حكمه بطهرية النقاء المتخلل بين الثلاثة المتوالية و الدم العائد قبل العشرة و قد عرفت استفاضة نقل الاجماع الصريح هناك
فى كون النقاء المتخلل بحكم الحيض و قد سمعت عن الكشف ان هؤلاء يخصصون دخول المتخلل بالنقاء بعد الثلاثة و ظاهره الاتفاق
عليه و انما الخلاف على تقدير تحققه فى نقاء ما بين الثلاثة و اما مخالفته الاجماع المستظهر فحكمه بطهر النقاء المتخلل بين اجزاء الثلاثة
المتفرقة لما تقدم من ظهور عدم القول بالفرق فى الحكم بين زمان دمها و نقائها و من نظر بعين التأمل فيما ذكرناه من اعتبارهم فى التلفيق
سواء كان فى اجزاء الثلاثة او فى المتفرق بعد الثلاثة عدم زيادة مجموع الملفق مع النقاء المتخلل على عشرة ايام يعرف انه ليس الا لبنائهم
على ان النقاء المتخلل بحكم الحيض فيلزم زيادة ايام الحيض من العشرة و لو امكن كونه طهرا لم يتجاوز الحيض فى الفرض من العشرة فلم يكن
مقتضيا لاعتبار ما ذكر ضرورة ان مراعاة العشرة فى هذا الباب انما هو لعدم تجاوز الحيض او لعدم قصور الطهر عنها و احتمال مراعاتها
فى الشرط المذكور تعبدا لا لاحد الامرين فى غاية السقوط و وقوع التصريح فى النصوص باعتبار عدم تأخر الدم المنضم الى الثلاثة
من العشرة ناظر الى ذلك ايضا لبعد التعبد به جدا و اما الموضع الثانى فالذى يقوى فى النظر جريان حكم الحيض على النقاء
المتخلل لعموم اخبار ان الطهر لا يكون فى اقل من عشرة المعتضد بعموم معقد الاجماعات المستفيضة مع توضيح الحال فى الحدائق
فى المقام و كره من بعض الاستشهادات للحكم بطهرية النقاء و احسن ما يقرر له مع ضم ما يستفاد من مجموع كلماته هو ان الحيض
حقيقته هى الدم و مقتضاه تخصيص كلما علق عليه من الاحكام بحال الدم و جريها على اوقات النقاء محتاج الى دليل قوى
و ليس عندهم الا انه لو لم يجر عليها حكم الحيض لكان طهرا و قد دلت الاخبار على ان الطهر لا يكون اقل من عشرة و هو مدفوع بان المراد
من الطهر فى تلك الاخبار خصوص الايام التى بين الحيضتين لا مطلق النقاء و يدل على الاختصاص هنا مرسلة يونس و روايتا ابن
مسلم و صحيحة عبد الرحمن و عبارة فقه الرضا و ذكر فى وجه دلالتها على الاختصاص المذكور امورا كلها مدخولة غير تامة منها التصريح
فى المرسلة بان ايام الدم المتخللة بالنقاء الدم المتقدم و المتأخر منها حيض واحد و كذا فى غير المرسلة حكم بان الدم المتأخر من الحيضة
المتقدمة و هذا ظاهر فى اختصاص الحيض باوقات الدم دون زمان النقاء فهو طهر و لاطلاق لفظ الطهر فى بعضها على ايام النقاء
المتخللة كقوله فى المرسل و لم يتم لها من يوم طهرت عشرة ايام و فى الصحيحة من الحيضة التى طهرت منها و التصريح فى بعضها بانها
تغتسل فى النقاء و تصلى و تصوم كما فى المرسلة و صحيحتى يونس بن يعقوب المتقدمتين فى اقل الطهر و مرسلة داود مولى ابى المغرا
العجلى قلت امرأة يكون حيضها سبعة ايام او ثمانية ايام حيضها دائم مستقيم ثم تحيض ثلاثة ايام ثم ينقطع عنها و ترى البياض لا
صفرة و لا دما قال تغتسل و تصلى قلت تغتسل و تصلى ثم يعود الدم قال اذا رأت الدم امسكت عن الصلوة و الصيام قلت فانها

فى صحة تلفيق الثلثة المتفرقة هو عدم تمامية عشرة ايام من حين انقطاع الدم صح

فى بيان ان الطهر [illegible] اقل من عشرة

ترى الدم يوما و تطهر يوما فقال اذا رأت الدم امسكت و اذا رأت الطهر صلت الحديث و اذا استفيد من هذه الاخبار طهرية
النقاء المتخلل فى الحيضة الواحدة بالتقريب المذكور فليحمل اطلاق اخبار ان الطهر لا يكون فى اقل من عشرة على غير المتخلل من الطهر او فى
بين الحيضتين و الجواب عن التقريب الاول اقتضاء السياق كونه لبيان مجرد ان الدم الثانى يضم الى الدم الاول و اما ان النقاء
المتخلل بحكم اى فمسكوت عنه بل بملاحظة ما قبل ذلك و ما بعده فى خصوص المرسلة من ان الطهر لا يكون اقل من عشرة ظاهر فى
كونه من الحيض و كانه لذا لم يفهم فى الوسيلة و المعتبر و التذكرة من المرسلة الا حيضية النقاء المتخلل حسبما سمعت و عن الثانى
وضوح ان المراد من طهرت فى الخبرين و كذا فى صحيحة اخرى لابن مسلم و غيرها هو مجرد عدم رؤية الدم و عن الثالث ان غاية تلك
الروايات الثلاث وجوب الاتيان بالعبادة بمجرد النقاء الغير المعلوم عود الدم بعده و هو غير مجد فى المبحوث عنه لان البحث
فى الحكم عليه بالطهرية بعد عود الدم و انكشاف كونه متخللا بين اجزاء الحيضة الواحدة فيثمر فى قضاء الصوم و عدمه مضافا
الى حمل ما فى الصحيحتين على الاحتياط المخصوص بالمتحيرة لا الطهر الواقعى حسب ما تقرر و منها قوله فى المرسلة فان رأت بعد ذلك الدم
و لم يتم لها من يوم طهرت عشرة ايام فذلك من الحيض قال فى كلام له ان الحكم بكون ما تراه قبل تمام هذه العشرة من بقية الحيض انما
يتم على اطلاقه بناء على الحكم بكون النقاء طهرا و الا فقد تزيد ايام الحيض على هذا التقدير من عشرة ايام و هو باطل اجماعا نصا و
فتوى و فيه مع ان المحكى عن بعض نسخ التهذيب من يوم طمثت و لا احتمال تعلق من يوم طهرت بلم يتم لا كونه قيدا للعشرة و ح
يبقى العشرة غير مذكور مبدؤها و يصلح جعل مبدئها من اول الدم و المعنى انه من ضم زمان نقائها لم يحصل اكمال العشرة المبتدئة
من اول الدم و يؤيده كون العشرة بعدها فى قوله و انه تمام العشرة ايام مبدؤها اول الدم قطعا و هى عين المذكور فى الفقرة المقابلة
قبلها و ثانيا انها بملاحظة معلومية ان اكثر الحيض عشرة مقيدة بما لا يبلغ الدم الاول مع النقاء المتخلل العشرة و نظير هذا
التقييد لازم على تقدير طهرية النقاء ايضا لان اطلاق ضم الدم الثانى ظاهر فى تمامه و لا يضم تمامه الا فيما لا يتجاوز جميع الدم
عن العشرة و لا فرق بين التقييد به او بما لا يبلغ ايام الدم و النقاء العشرة و ثالثا ان قوله هذا معارض من حيث مبدأ العشرة
بموضعين مما قبله احدهما قوله انتظرت من يوم رأت الدم الى عشرة الثانى قوله فى تلك العشرة ايام من يوم رأت الدم و هذا
كالصريح و ذلك ظاهر فليقدم عليه و لا اقل من تعارضهما و الرجوع الى عموم اقل الطهر عشرة نعم اطلاق ذى الحيض عليه قد
يقضى بان النقاء من الطهر باعتبار انه مع احتسابه من الحيض لم يكن مطلقا ذى الحيض و يدفع باحتمال ارادة انه ذى الحيض
الحقيقى و هو الدم و مفروضا تمام الثلاثة ايام و هى اقل الحيض و منها جعل الميزان فى كون الدم المتأخر جزء من الحيضة المتقدمة
او حيضة مستقلة رؤيته قبل العشرة و بعد تمام العشرة فى روايتى ابن مسلم الموثقة و الحسنة و ربما قيل ان الحسنة هى الموثقة
بطريق آخر و يضعفه تفاوت متنهما فان الموثقة هكذا اذا رأت المرأة الدم قبل عشرة فهو من الحيضة الاولى و ان كان بعد العشرة
فهو من الحيضة المستقبلة و الحسنة هكذا قال اقل ما يكون الحيض ثلاثة ايام و اذا رأت الدم قبل عشرة فهو من الحيضة الاولى الحديث
و تقريب الاستدلال بهما ان فيهما عشرتين و جعل مبدأ كل منهما غير الاخرى خلاف ظاهر الترديد و التشقيق و ان جعل مبدؤهما
واحدا فان جعل من اول الدم لم يمكن فى العشرة الاخيرة ضرورة ان عشرة الطهر بين الحيضتين هى من انقطاع الاول الى رؤية
الثانية فينحصر بجعل مبدئهما انقطاع الدم الاول و ح فقوله اذا رأت قبل عشرة فهو من الحيضة الاولى ان كان المراد انه هو مع
النقاء بينهما من الحيضة الاولى حتى على اطلاقه غير ممكن لان الدم الاول مع النقاء فى جملة من الصور تزيد على عشرة ايام او يبلغها فلو
ضم من الدم الثانى اليه تجاوز العشرة و ان كان المراد انه هو اى الدم الثانى خاصة من غير نقائه من الحيضة الاولى فهو المطلوب
و فيه مع خروج ذلك ايضا غير ممكن على اطلاقه لزيادة نفس الدمين فى بعض الصور على عشرة فلا بد من تقييده بمقدار لا يزيد مجموع
الدمين على عشرة و هو ليس باولى من تقييده مع كون النقاء داخلا بما لا يزيد مجموعهما مع النقاء بينهما على عشرة و ان كان فرق بينهما
بعدم امكان الضم اصلا فى بعض الصور على تقدير دخول النقاء بخلافه على تقدير خروجه و طهريته فيضم دائما لكن يختلف مقدار ما
يضم الا ان هذا الفرق غير موجب لتعين الاخير خصوصا مع اقتضاء الاخير تخصيص عموم المستفيضة المعتضدة بالاجماعات
على عدم قصور الطهر عن عشرة بل يتعين الاول بهذه الملاحظة ضرورة ان ارتكاب تقييد يختص بنفسه اولى من تقييد يستلزم
تقييدا آخر خصوصا لما لا يكافؤه بل مع فرض استلزام اتحاد مبدء العشرتين هذا التقييد المنكر فقد يترجح عليه ارتكاب خلاف

د بالثانية من حين انقطاعه واتحاد مبدأهما وجعله اول الدم الاول صح

الظاهر باختلاف مبدئهما وكون المراد بالاولى من اول الدم الاول لكن مع تقييد الحكم بحيضية الدم الثاني مستقلا فيما يتجاوز العشرة بوقوع فصل اقل الطهر من حين انقطاع الدم الاول وهذا الحمل في نفسه ايضا غير بعيد بدعوى ان اطلاق الحكم بكون الدم الثاني حيضا مستقلا اذا كان بعد العشرة مساق لبيان مجرد انه ليس جزء من الدم الاول ودفعته له فلا ينافي اشتراط كونه حيضا مستقلا بشرط اخر هو انفصال اقل الطهر بين الدمين كما يشترط بغيره ايضا من استمرار الدم الثاني ثلاثة ايام وسائر شرائط الحيض قطعا هذا كله مع ظهور الروايتين بملاحظة قوله فيهما من الحيضة الاولى في صورة انقطاع الدم بعد تحقق ما يسمى حيضة سيما مع ملاحظة صدر ثانيتهما وقد عرفت انه في تلك الصورة لا مجال للقول بطهرية النقاء المتخلل بالنظر الى الاجماعات المستفيضة المعتضدة بظاهر جملة من الاخبار خصوصا ما ورد بالاستظهار بمعنى ترك العبادة اذ لا وجه له مع كون مجرد الانقطاع طهرا ومنها ما نبه عليه بقوله ومما يؤيد ما ذكرناه من ان العشرة التي وقع الترديد فيها هي عشرة الطهر ما رواه الشيخ عن عبد الرحمن بن ابي عبد الله عن المرئة اذا طلقها زوجها متى تملك نفسها قال اذا رأت الدم من الحيضة الثالثة فهي تملك نفسها قلت فان عجل الدم عليها قبل ايام قرئها فقال اذا كان الدم قبل عشرة ايام فهو املك بها وهو من الحيضة التي طهرت منها وان كان الدم بعد العشرة فهو من الحيضة الثالثة فهي املك بنفسها قال والتقريب فيها كما مر في صحيحة محمد بن مسلم اي جعل العشرتين اما بمعنى واحد وجعل مبدء كل منهما عن الاخرى الى اخر ما تقدم قال الا ان هذه اظهر في كون الطهر يكون في اقل من عشرة ايام وان ما ذكروه من حمل العشرة الاولى في تلك الروايات على مبدء الدم الاول لا يجري في هذه الرواية بل المراد بالعشرة فيها في الموضعين هي عشرة الطهر الخالي من الدم وذلك فان معناها انها اذا حاضت الحيضة الثانية وطهرت ثم رأت الدم فان كان قبل تمام العشرة الايام الطهر فله الرجوع فيها لانها باقية في العدة وان كان بعد تمام العشرة فقد خرجت من عدتها لحصول الاقراء الثلاثة التي هي عبارة عن الاطهار انتهى وكان قوله هذه اظهر من جهة البناء فيها على كون العدة بثلاثة اطهار التي هي الايام الخالية من الدم بين الحيضتين لا الحيضات كما يدل عليه قوله اذا رأت الدم من الحيضة الثالثة فهي تملك نفسها فالترديد بين ان يتم الطهر الثالث عشرة ايام فتخرج من العدة او لم يتم والطهر الذي لم يتم عشرة هو المفروض هنا النقاء المتخلل وبالجملة يحاول بقوله هنا فان معناها الى اخره وكذا بقوله بعد ما مر وابقى ابن مسلم ان معناه الى اخر ما يقرب من ذلك ان اشتراط بلوغ العشرة في هذه الروايات في الحكم بكون الدم الثاني حيضا مستقلا قرينة ان المراد في اخبار اقل الطهر كونه اقل من عشرة ايضا اعتبار بلوغ العشرة لاجل ذلك فمعناها انه لا يحكم بتعدد الحيض الا مع توسط العشرة لانه لا يوجد طهر الا بعد العشرة وفيه منع كونه قرينة اولا ثم في هذه عموم تلك الاخبار فهي باقية على عمومها بمعنى ان المرئة لا تطهر بمعنى جريان احكام الطاهرة من الحيض عليها في اقل من عشرة ايام مطلقا سواء كان النقاء في خلال حيضة واحدة فيكون المجموع مع النقاء المتخلل مما لا يزيد على عشرة حيضة واحدة او بعد كمال الحيضة الاولى كما لو رأت مثلا عشرة ايام دما ثم نقت دون العشرة فيكون النقاء استحاضة فلم يثبت بشيء مما ذكر مخصص للعموم المعتضد بالاجماعات المستفيضة الا في الواقع بعد الثلاثة ايام الدم المتوالية مع عدم القول بالفصل وباستصحاب حكم الحائض الثابت حالة الدم مضافا الى ان مقالة صاحب الحدائق قاضية بامتداد الحيضة الواحدة مائة يوم كما اذا رأت يوما دما وتسعة نقاء وهكذا الى عشرة ايام دم متخللة بتسعين يوم النقاء وبناء على تلفيق الساعات والاقل منها ربما تمتد الحيضة الواحدة سنين عديدة وهو في غاية البعد وابعد منه لو قيل مع تلفيق الثلاثة ايام بكفاية رؤية مسمى الدم في ايام الدم فان قضيته مع امتداد الحيضة مائة يوم امكان العبادة في جميعها ايضا كما اذا رأت الدم في اليوم لحظة قبل الوقت لكن لم اجد مصرحا بكفاية مسمى رؤية الدم من اهل القول بالتلفيق وان كان مقتضى دليل كفاية المسمى عدم الفرق على كل من التقديرين وربما نسب الى صاحب الحدائق اختياره في معنى التوالي كفاية المسمى لكن الموجود فيما اشتهر كفايته على تقدير القول المشهور ومع ذلك يلزمه ما ذكرناه في التسعين من المائة كما لا يخفى منها ان المشهور المعتبرين للتوالي الثلاثة اختلفوا في المعنى المراد من التوالي فقيل هو وجود الدم في جميع اجزاء الثلاثة ولو لم يخرج بحيث كلما وضعت الكرسف في داخل الفرج وصبرت هنيئة خرجت ملوثة بالدم ولو بمثل رأس الابرة قال في المبسوط اذا رأت ساعة دما وساعة طهرا كذلك الى العشرة لم يكن حيضا على مذهب من يراعي ثلاثة ايام متواليات ومن يقول يضاف الثاني الى الاول يقول ينتظر فان كان يتم ثلاثة ايام متوالية من جملة عشرة كان حيضا وان لم يتم كان طهرا وفي المنتهى لو تناوب الدم و

النقاء في

فى بعض ... الحيض

والنقاء في الساعات تضم الدماء بعضها الى بعض على عدم اشتراط التوالي وقد تقدم عن نفاس المعتبر والتذكرة انها لو رأت بعد العاشر من النفاس ساعة دما وساعة طهرا واجتمع ثلاثة ايام في عشرة كاملة كان الدم حيضا على الرواية وما تخلله وعلى القول الاخر استحاضة انتهى ومقتضى هذه العبارات ان عدم كفاية رؤية الدم في بعض كل يوم من الثلاثة هو قضية كل من يقول باعتبار توالي الثلاثة ولذا لم يكتف بتلفيق الساعات وان كفاية مسمى رؤية الدم لا يأتي الا على القول بالتلفيق و مع ذلك يعتبر تلفيق ما يساوي ثلاثة ايام فالاكتفاء بمسمى رؤية الدم في كل يوم من الثلاثة هو خلاف القولين في المسئلة ولذا قال ابن سعيد في الجامع لو رأت يومين ونصفا لم يكن حيضا لانه لم يتم ثلاثة ايام بلا خلاف ومحصل العبارات المتقدمة الاتفاق على اعتبار وجود الدم في زمان يساوي ثلاثة ايام فلو نقص لم يكن حيضا وبه ينتفي القول بكفاية مسمى رؤية الدم في كل يوم وانما الخلاف في اعتبار تواصل ازمان الدم وعدم اعتباره فيكفي تلفيقها اياما وساعات او اياما خاصة كما احتمله في الكشف لكونه المتبادر لكنه خلاف ظاهر اهل القول بالتلفيق لانهم لم يفرقوا بين تلفيق الايام والساعات لكن مع ذلك كله نسب في المسالك الى المشهور كفاية مسمى رؤية الدم في كل يوم من الايام الثلاثة على القول بالتوالي واستظهره من الاكثر في المدارك والذخيرة والحدائق وشرح المفاتيح وكان نسبته منهم ناشئة من ملاحظة تعبيرهم باشتراط ثلاثة ايام متوالية وزعمهم تحققه بمجرد الرؤية في لحظة من كل يوم كما صرح به في الروض وعنه نشأ رواج هذا القول ثم تبعهم جماعة عدا الطهور رشة ومنهم (?) الكركي قال في جامع المقاصد بعد اختياره اعتبار الاستمرار ويوجد في بعض الحواشي الاكتفاء بحصوله فيها في الجملة وهو رجوع الى ما ليس له مرجع انتهى وفي شرح المفاتيح بعد هذا القول وقال انهم يشترطون ان يكون رؤيته معتدا بها عرفا انتهى و ينبغي هذا التقييد البتة وحكى في الروض قولا ثالثا وهو كفاية المسمى لكن بشرط ان يكون الدم موجودا في اول جزء من اليوم الاول واخر جزء من اليوم الثالث اي جزء كان من اليوم الثاني وفي مفتاح الكرامة انه للسيد حسن الكركي معاصر الشهيد الثاني والاقوى الاول لانه مضافا الى ظهور الاتفاق عليه ممن تقدم الشهيد الثاني وكونه الغالب المنصرف اليه الاطلاق ومقتضى الاصل المقرر لاشتراط التوالي هو قضية ما قررناه لاستفادة التوالي من النص من كون الثلاثة ايام هي امد استمرار الدم ضرورة استلزامه عدم الانقطاع في البين ولعل السر في دعوى الملازمة بين القول بالتوالي وعدم كفاية تلفيق الساعات في العبارات المذكورة واستدل للقول الثاني في الروض بان معنى النص ان اقل الحيض رؤية الدم ثلاثة ايام فالثلاثة ظرف للرؤية ولا يجب المطابقة بين الظرف والمظروف فيصدق بوجوده في كل يوم وان لم يستوعبه وفيه منع تبادر الرؤية في ثلاثة ايام بنحو الظرفية بل المتبادر كون الثلاثة امد استمرار الدم حسبما تقرر ولا نعرف عدم الانقطاع في تلك المدة كيف لا وان لم يستفد امدية الثلاثة الماضية باستمرار الدم فيها الذي لازمه الاتصال وعدم الانقطاع فمن اين يستفاد اعتبار اصل التوالي في الثلاثة فان مجرد ذكر الثلاثة ايام لا يقتضي اتصالها فعلا او الاقتضاء في نذر صوم ثلاثة ايام وفي رأيت زيدا في ثلاثة ايام ونحو ذلك ومنه يتبين بطلان القول الثالث ايضا لمنافاته الاستمرار وان لم يستبعده شيخنا البهائي قال في الحبل وانما اعتبر في اول الاول واخر الاخر اذ لو لم يعتبر وجوده في الطرفين لم يكن الاقل هو الثلاثة ايام اي يكون الرؤية في اقل من ثلاثة ايام وفيه انه مع غض النظر عن تبادر الامدية هنا من ذكر الثلاثة تكون ظرفا للرؤية لا محالة والظرفية لا يوجب لزوم صدق انطباق الثلاثة بوجه من الوجوه حتى يراعى الطرفان بل الوجود في اليوم صادق بالوجود في اي جزء منه ومنه ينقدح ضعف ما احتمله قويا في الكشف من اعتبار وجود الدم في تمام كل يوم من الثلاثة وان تفرقت في جملة العشرة اذ لا يقتضيه الظرفية المتبادرة بعد الغض عن تبادر امدية الثلاثة ومن هنا يتبين ما في الجواهر من انه لو اكتفي بمسمى الرؤية في كل يوم لم يصدق ان اقل الحيض ثلاثة بل يكون يوما وساعتين مثلا ضرورة ان القول الثاني مبني على فهم ظرفية الثلاثة التي في النص والفتوى للرؤية اي ما يصدق به انها رأت الدم في كل يوم من الثلاثة بلغ ما بلغ مجموع اجزاء زمان الرؤية يومين وساعتين او اقل او اكثر وينقدح ايضا من فهم معنى الاستمرار الذي قررناه انه لا يجتمع كون امده ثلاثة ايام مع انقطاع في البين فلا معنى لما في الجواهر من قوله ويمكن دعوى اشتراط ما ذكرنا اي استمرار الدم في الثلاثة حتى على القول بعدم اشتراط التوالي اذ الاكتفاء بكونها في جملة العشرة لا ينافي ذلك انتهى لان المتبادر كون الثلاثة امد الاستمرار وهو المتفق على الحدوث ولازمه عدم الانقطاع فيها لا مطلق الوجودات ولو المتقطعة وبالنظر اليه لا يتم ايضا قوله فيها ان ما فرعه في المبسوط

وغيره من تلفيق

وغيره من تلفيق الساعات ايضا لا ينافيه اى الاستمرار ضرورة ان الساعات وجودات منقطعة منها انه هل يعتبر الليالى على القول به
باعتبار التوالى ام لا اقوال ثلاثة احدها دخول لياليها الثلاث كما فى التذكرة قال اقل الحيض ثلاثة ايام بلياليها بلا خلاف بين فقهائنا
اهل البيت ع وفى المنتهى اقل ايامه ثلاثة بلياليها واكثره عشرة وهو مذهب علمائنا اجمع وفى جامع المقاصد لا ريب ان الليالى
معتبرة فى الايام اما لدخولها فى مسماها او تغليبا وفى الذخيرة ان ظاهر الاصحاب ان الليالى معتبرة فى الثلاثة وبه صرح ابن الجنيد
وعن البحار نحو هذه العبارة بزيادة لعله يظهر من الاخبار ايضا وفى الحاشية الجمالية كانه لا خلاف بينهم ايضا على ما فى شرح الارشاد
عن المنتهى فى ان الليالى معتبرة فى الايام اما لكونها داخلة فى مسماها او تغليبا انتهى وصرح بدخولها فى الروض قال اما لكونها داخلة
فى مسماها بناء على ان اسم الليل والنهار او للتغليب انتهى ثانيها دخول الليلتين المتوسطتين خاصة دون الاولى اختاره فى
الكشف والرياض والجواهر وفى ثانيها عدم الثلاث فى دخولها ثالثها عدم دخول الليل مطلقا اختاره السيد المعاصر فى المناهل
ولم اجد مصرحا به غيره نعم فى الجواهر انه يظهر من بعض مشايخنا التوقف فى دخول الليلتين انتهى قلت لا ريب فى ضعف القول
الثالث وان استظهره فى المناهل من اطلاق المعظم اعتبار الثلاثة ايام خاليا من ذكر شىء من الليالى قال ويؤيده الاجماعات
المحكية مضافا الى منع دلالة العبارات على الاجماع فى الليالى بل ظاهرها الاجماع على الايام وهو مقابل العامة القائل بعضهم بعدم
اعتبار الثلاثة ايام وكذا يوهن به عدم الخلاف الذى فى الرياض فى دخول الليلتين المتوسطتين ولا يتوقف توالى الايام الثلاثة
على دخول ما بينهما من الليل وحاصله عدم الدليل على دخول الليل فيكون منفيا بالاصل مع اطلاق النصوص بان ادنى الحيض ثلاثة ايام
وبه ينقطع ما تمسك به فى التذكرة لدخول الليالى الثلاثة من اصل ثبوت العبادة فيستصحب الا مع يقين السقوط انتهى ما فى المناهل
وفى قوله لا يتوقف على دخول ما بينهما ان مجرد ظرفية الثلاثة وان لم تقتض دخول ما بينهما لكن امدبتها الاستمرار الدم قاضية به
كاقتضاء الخيار فى ثلاثة ايام معينة لذلك وفى قوله وكذا يوهن به عدم خلاف الرياض انه بعد معلومية استلزام الاستمرار دخولهما
لا يحتاج الى ذكرهما بخصوصهما الا كالرجوع الى قضية الملازمة كما فى النظائر من الخيار ثلاثة والاعتكاف ثلاثة والاقامة عشرة وغير ذلك
فلا ينبغى التامل فى دخولهما خصوصا مع نقل الاجماع فى الرياض وغيره والمساعد بالتتبع اذ لم نجد مانعا فى المناهل فى غيرها واما دخول
ليلة اليوم الاول فهو قوى لرواية ابن سماعة عن الصادق ع اقل الحيض للجارية البكر والثيب ثلاثة ايام ولياليها وضعف سنده منجبر
بالاجماعات المحكية ولا ينبغى معارضتها بخلو عبارة الاكثر عن ذكر الليل لامكان بنائه على دخولها فى مسمى اليوم او التغليب كما بنا
عليهما ثانى المحققين والشهيدين نعم لو كانوا ينفون دخولها فى عباراتهم صلح للمعارضة والتوهين به وبالجملة عبارة المعظم الخالية
عن ذكر الليل بمرئى ومسمع من الجماعة الحاكين للاجماع على دخولها فليس الا انهم علموا ذلك من غير كلمات لهم ومن اجلها حملوا العبارة
الخالية من ذكره على التغليب ونحوه مما ليس بحقيقة اللفظ فلا ينبغى تكذيب الجماعة بمجرد خلو تلك العبارة وصرف الاجماع فى عبارتهم
على الايام خاصة منه بلا داع ولا قرينة ووجود قائل من العامة بان الاقل يوم وليلة لا يصلح للقرينية لان الاجماع اذا كان قائما على
اعتبار الثلاثة فى الايام والليالى جميعا فهو صالح لذكره ابطالا لذلك القول جدا ومن الغريب ما فى الجواهر من حمل لياليها فى عبارة
الجماعة على الليلتين المتوسطتين مع ان المضاف جمع والمضاف اليه عائد الى الايام الثلاثة نعم الظاهر عدم ارادة خصوص ليالى
تلك الايام وتظهر الثمرة فى ليلة اليوم الاول فلو ابتدء الدم صبح الخميس مثلا احتسبت الليالى الثلاث ليلة الجمعة والسبت
والاحد لما تعرفه فى التنبيه الاتى من ان المراد الزمان الكلى المساوى لثلاثة ايام وثلث ليال بشرط الاتصال فلا يرد ما فى الجواهر
من استلزام اعتبار الثلاثة ايام بلياليها ان يكون اقل الحيض اربعة ايام وثلاث ليال لو فرض رؤيتها الدم صبح يوم الخميس لعدم
صدق الايام بلياليها بدون ذلك لان المفروض كون ليلة الخميس بياضا ولا حاجة الى دفعه بجعل يوم الخميس لليلته ليلة الجمعة
منها انه اذا كان ابتداء الدم من اثناء يوم الخميس مثلا ذكر فى كشف الغطاء فيه وجوها واحتمالات عدم احتساب بقية الخميس اصلا
وعليه فاحتساب اول الايام الثلاثة من صبح الجمعة واحتساب البقية يوما واحدا من الثلاثة فيكون اخر الايام غروب السبت
والتفصيل فى كل من الاحتمالين بمضى اليسير من غير دم والكثير والتلفيق بمعنى اضافة مقدار الماضى من الخميس بغير دم مما بعد
السبت وجعله الاقوى وهو كذلك لكن الوجوه الباقية كاسدة جدا لما ستعرفه وقد يشكل التلفيق بعدم صدق اليوم على
الملفق لانه حقيقة فيما بين الطلوع والغروب وربما يدفع بان وقوع غالب افراد الحيض من اثناء النهار دليل ارادة الاعم من

من الملفق من اليوم فى نص اقل الحيض ثلاثة ايام وفيه امكان بقاء اليوم ح على حقيقته وعدم احتساب البقية وجعل مبدء
الثلاثة من اول اليوم الذى بعده فالذى يقتضيه النظر فى دفع الاشكال ان اليوم او الايام المذكورة فى الادلة ان احتمل فيها
ارادة خصوصها فضلا عن التشريع او الظهور فيها كصوم يوم الخميس وصلوة يوم الجمعة وغسل يوم العيد وغير ذلك والزمان
الماخوذ فى العبادة غالبا لا يخرج من هذا القسم فالاصل فيه الاقتصار على اليوم الصحيح دون المنكسر الا بدليل واما ما يعلم
عدم مدخليته لخصوصه فالاصل فيه كفاية ما ساواه من الزمان وكل ما ذكر اليوم لبيان الامتداد لا يخرج من هذا القسم غالبا
كالتراوح فى نزح البئر والخيار ثلاثة ايام والاقامة عشرة ايام واقل الحيض ثلاثة ايام واكثره عشرة ايام واقل الطهر عشرة ايام
الى غير ذلك لان المراد من ذكر اليوم فى نحوها بيان كمية زمان امتداد الشىء والتشاغل به كالاوقية فى كمية الوزن والقفيز
فى كمية الكيل والذراع فى كمية المساحة فكما يقوم الشبران مقام الذراع لمساواتهما مقدارا كذلك لليل مقام النهار اذا ساواه
او اثنى عشر ساعة مقام اليوم الذى هو ما بين الطلوع والغروب ونحو ذلك فينبغى مطلق التلفيق فى مثله وبه يتضح عدم
الفرق هنا بين ان يؤخذ مقدار كسر اليوم من ليل او نهار وما فى شرح البغية من ان الليلة الاولى بناء على عدم دخولها وكذا
الليلة الرابعة لا تكونان مكملتين فلا تكمل لليلة الاولى اليوم الثالث ولا الليلة الرابعة اليوم الاول وكذا ما فى الجواهر من
قوله لا وجه للتلفيق بالخالف كتلفيق النهار بالليل لعدم مساعدة العرف انتهى فى غير محله جدا على انه كما لا يساعد العرف على
دخول الملفق من نصف يوم ونصف ليلة كذا لا يساعد على دخول الملفق من نصفين من يومين لان الحقيقة ما بين طلوع
وغروب واحد ودعواه ان الاخير يعده اهل العرف كالحقيقى ممنوعة ان اراد به انه من الحقيقى وان اراد انه شبيه الحقيقى فكذا
الاول وان فرقا بالتجانس فى الضيا وعدمه لكن الفرق به ضعيف خصوصا فى المقام المعلوم عدم مدخلية الضيا والظلام
فى الحيضية فروح الكلام ما ذكرناه وعليه اذا انكسر اليوم الاول فى المثال يجبر من ليلة الاحد وعلى ما فى شرح
البغية والجواهر يجب جبره من يوم الاحد ومن جهته يلتزم ح بدخول تمام ليلة الاحد ليتحقق توالى الثلاثة ايام وقد تنبه له فى
اولهما والتزمه فيختلف زمان اقل الحيض مرة بكونه ثلثة ايام وليلتين واخرى ثلاثة ايام وثلاث ليال وهو بعيد وانا
انكسرت ليلة الخميس فى المثال بناء على دخول ليلة اليوم الاول يجبر من ليلة الاحد وبناء عليه اذا ابتدء الدم فى المثال من صبح
الخميس اعتبر امتداده الى صبح الاحد وهذا هو الذى وعدناه فى التنبيه السابق بيانه ومنها ان الفترات فى خروج الدم
المعتادة المتعارفة التى لا يوجد حيض بغيرها غير قادح حصولها فى توالى الثلاثة ولا يجبر ايضا بما يساويها من زمان اجماعا
لانصراف ثلاثة ايام الى المتعارف ولا يخلو بل لا يوجد الا معها ولعدم قدحها طرق ثلاث احدها انها انقطاع الدم ولقلة
زمانه لا يقدح بالاستمرار العرفى كما يقال امطرنا ثلاثة ايام او جرى الميزاب ثلاثة ايام وان انقطع فى اثنائها لحظات يسيرة
ويعطيه عبارة شرح البغية قال ثلاثة ايام متوالية متصل فيها الدم فى الرحم اتصالا عرفيا لا حكميا فلا تضر الفترات العادية
انتهى ومثلها عبارة بعض من تاخر عنه ايضا ويعطيه ايضا تعويل المكتفين بتسمية وجود الدم فى الايام الثلاثة مقالتهم باجماع
التذكرة على عدم قدح الفترات وهو مشكل لاستلزامه عدم قدح الانقطاع بقدرها وان لم يكن للفترة مع ان الظاهر بناء
الاستمرار هنا على التحقيق لا التقريب ثانيها انها انقطاع الدم لكن عدم خلو الحيض منه دليل ارادة الاستمرار فيما عدا تلك
الانات وهذا لا باس به ان تم فى ان الفترات لازمة لوجود الحيض انقطاع الدم من اصله لكن قضية كلام جملة ان الدم موجود
حال الفترة فى باطن الرحم وانما الفترة تعطيل فى الخروج منه الى فضاء الفرج وهذا هو الطريقة الثالثة ووجه عدم قدح الفترة
ح هو ان انقطاع الدم فيها من محل لا يعتبر وجود الدم فيه فى استمرار الحيض ففى الجواهر الظاهر بقرينة الاجماع عدم الخروج
خارجا الا عدم بقاء شىء منه فى باطن الرحم وكانه المراد مما فى الكشف قال بعد نقل اجماع التذكرة وقد لا ينافى ان يكون بحيث متى
وضعت الكرسف تلون انتهى واظهر فى ذلك عبارة التذكرة ونهاية الاحكام ان دم الحيض يجتمع فى الرحم ثم الرحم يقطره شيئا فشيئا
فالفترة ما بين ظهور دفعة وانتهاء اخرى من الرحم الى المنفذ فما زاد على تلك فهو نقاء انتهى ويعطيه تفسير جملة الاستمرار
بكونه بحيث متى وضعت الكرسف وصبرت هنيئة خرجت ملطخة فان الظاهر ان الصبر هنيئة لانتظار دفعة بعد انتهاء الاخرى
الذى فى التذكرة والنهاية وعلى كل حال ان كان اجمال فى حقيقة الفترة فلا يهمنا فى ذلك لان العبارات متفقة على ان يوجد

الدم الى خارج الفرج فى انات متعارف عدم البروز فيها غير قادح فى التوالى بشرط انه اذا وضعت الكرسف كما هو متعارف عند النساء للتبين وجبرت هنيئة خرجت ملوثة بالدم ولو يسيرا فلو خرجت نقية فهو نقاء مخل بالتوالى وكذا اذا توقف تلوثها على الصبر زيد من الهنيئة المتعارفة واما اذا تلوثت بعد الهنيئة لكن لم يبرز بنفسه الى خارج الفرج فى ازيد من لحظات الفترة فلا يقدح لكن كل ذلك باعتبار استمرار الحيض واما فى ابتدائه فيعتبر بروز الدم الى خارج الفرج اما لو لم يبرز وان صار موجودا فى داخل الفرج لا يترتب حكم الحدث عليه وفى عبارة شرح البغية لا يكفى الوصول الى الرحم من دون بروز ابتداء ولعل مراده من الرحم مطلق فضاء الفرج بل لعله المراد ايضا من الرحم فى عبارة الشابقة فتوافق عبارات الوجه الثالث لعدم قدح الفترة وبه ربما الزم صاحب الجواهر الاخوط جزما بان حكم الحدث عليه مع انصبابه من محله وان بقى فى فضاء الفرج بحيث يمكن اخراجه بالاصبع ونحوه ومراده فى ابتداء الامر ولا باس به احتياطا استحبابيا لكن كان ينبغى الاحتياط فيه وفى سائر موارد الاحتياط الحيضية الجمع بين تروك الحايض وافعال المستحاضة وعلى كل حال الظاهر انه يكفى فى الحكم بالاتصال والاستمرار استصحابه لان وجوب الاختبار فى كل ان حرج بل غير ممكن وان كان عدم تركه الاختبار راسا واشتغاله بحسب ما هو متعارف عند النساء احوط ومع الشك فى اصل الخروج المعتبر فى الحدثية يحكم بعدمه ومع الشك فى ان الخارج دم يحكم بالطهارة حدثا وخبثا من غير وجوب اختبار فيهما على الاقوى وان كان الاختبار احوط واما اذا علم الخروج من الرحم وان الخارج دم وشك فى انه حيض او غيره عدا العذرة والقرحة حكم بالحيضية حدثا وخبثا لان الاصل فى دم النساء الا اذا فقد شرطا معلوما او جامع مانعا كذلك وقد تلخص مما تقدم ان الحيض ممتنع فى الاقل من ثلاثة ايام متوالية والازيد من عشرة ولو لحظة واحدة واما ما تراه المرءة من الدم بصفة الحيض او بغير الصفة بين الثلاثة الكاملة بشروطها اى بعدها الى تمام العشرة من اول زمان الرؤية فهو محكوم عليه بانه حيض سواء كانت الرؤية فى ايام عادتها او فيما بعدها متصلا بها من قبل او من بعد او منفصلا بايام نقاء ولو ثلاثة وازيد الى ما دون العشرة او كانت مبتدئة او مضطربة بشرط ان لا يتجاوز الدم العشرة وان لم يكن بصفة واحدة بل اختلف وصفه من لونه وغيره وكان بعضه بصفة الاستحاضة ما لم يعلم انه لعذرة او قرح او غيرهما اجماعا فيما اذا كان بصفة الحيض ولو فى غير ايام العادة او فى ايام العادة ولو بغير الصفة لعموم اخبار التمييز المتقدمة فى اول الحيض والاية فى تضاعيف الباب واخبار العادة من قوله كل ما تراه المرئة فى ايام حيضها من صفرة او حمرة فهو من الحيض وغير ذلك وعلى المشهور فيما لم يكن فى ايام العادة ولا بالصفة مستندين تارة الى الدليل الخاص المتقدم وهو حيضية كل ما تراه ما بين الثلاثة ايام المحكوم بحيضيتها الى العشرة واخرى الى دعوى قاعدة كلية هى حيضية كل ما تراه مما يمكن ان يكون حيضا التى منها ما تراه بين الثلاثة والعشرة فينبغى تنقيح الكلام فى الموضعين اما الثانى فاعلم ان الاصحاب بعد اتفاقهم على اصالة الحيض فى كل ما تراه فى ايام العادة ولو بغير الصفة وفى كل ما تراه بالصفة ولو فى غير العادة اختلفوا او نسب اليهم الخلاف فى اصالة الحيض فيما تراه فى غير ايام العادة بغير الصفة والمعروف منهم ذلك وعليه فكل دم خارج من رحم المرئة ولم يعلم انه لغير الحيض علما وجدانيا او شرعيا لفقد شئ من الشرايط او وجود احد الموانع المتقدمة يحكم بانه حيض من غير فحص واختبار الا اذا احتمل كونه لعذرة او لقرحة باعتبار معهوديته وجودهما فيختبر ح بالنحو المتقدم ومن افراد هذه الكلية اذا ثبت ما هو موضوع المتن وهو الدم المرئى بين الثلاثة والعشرة فيحكم عليه بالحيض لكن تردد فى الكلية فى الذكرى ومن بعده فى مجمع البرهان فى شرح قول الفاضل والصفرة فى ايام الحيض حيض قال يقتضى كون الحكم ذلك مطلقا بمجرد امكان كونه حيضا وفيه تامل وتبعه فى المدارك والذخيرة قال فى ولعله والاظهر انه انما يحكم بكونه حيضا اذا كان بصفة دم الحيض وتبعهما فى الحدائق وفى الجواهر منعها بحسب الدليل ولكن لم يجسر على المخالفة لشبهة الاجماع واستدلوا على الكلية بوجوه منها ان الاصل فى دم النساء الحيض نبه عليه فى الذكرة بقوله والحيض فى دم النساء الاصل فاحمل عليه مانا فى الحمل ومنها الظاهر الحاصل من الغلبة وفيه اولا منع غلبة الحيض كلية على غيره بحيث يفيد ظنا معتبرا وثانيا منع حجيته فى الموضوعات لان غايته الظن وثالثا ان هذا يجيئها ح الظن وظن الحيضية فى جملة من الصور مفقود كالمبتدئة اذا لم يكن دمها بالصفة وفترة فى الرياض تبعا لشرح المفاتيح باصالة عدم كونه من قرح او مثله وفيه انه لا يثبت الحيض بل الاصل ينفيه ايضا قال ولا تعارض باصالة عدم كونه من الحيض بناء على ان الاصل فى دم النساء ان يكون للحيض كيف لا وقد عرفت انها خلقت فيهن لغذاء الولد وتربيته وغير ذلك بخلاف الاستحاضة فانه من فتر وفيه ان اصالة عدم الافة لا تثبت انقضو ولا تثبت ان هذا الدم من الصحيح حيض

فيما اذا رأى الدم بعد ... الثلاثة الى العشرة ...

وكذلك كون الحيض خلق غذاء لا يثبت ان هذا الدم هو ذلك ومنها بناء العرف على ذلك قال فى شرح المفاتيح الحيض من موضوعات الاحكام والمتعارف ان المرئة التى من شانها ان تحيض متى ما رات ما يمكن ان يكون حيضا تبنى على كونه حيضا وعرفت ان الحيض دم طبيعى كالمنى والبول وغيرهما مخلوق لتكون الولد ولحصول اللبن فربما تكون الولد ويحصل اللبن ولا يكون بالصفات فان كان نفاسا من الصفات لا يبنون على انها ممن لا تحيض وانها ما حاضت انتهى وفيه انه ان كان المراد ان العرف يطلق على الدم الذى لا يعلم حيضا ولا غير حيض انه حيض حقيقة فهو ممنوع اذ العلم وعدم العلم لا يكون منشأ للاطلاق لا فى العرف ولا فى اللغة ولا فى الشرع وان كان المراد ان العرف يجعله بحكم الحيض ما لم يعلم انه غير الحيض ففيه ان هذا وظيفة الشرع وجعل العرف غير معتبر فى جريان الاحكام وقوله الحيض كالبول والمنى لا يوجب كونه الاصل كما ان البول والمنى ليس اصلا فى البلل المشكوك وقوله ان كان نفاسا من الصفات لا يبنون على انها ممن لا تحيض لا يجدى اذ لم يطلقوا عليه الحيض حقيقة ومنها سيرة المتشرعة على جعل دم الرحم حيضا ما لم يعلم لغيره وفيه ان المسلم من بناء المتشرعة هو فيما كان الدم بصفات الحيض لا مطلقا كيف لا وترى تسئل الفقيه فيما تشككن مع معرفتهن بانه لو علم الدم حيضا يسقط الصلوة ومنها ما فى الكشف من انه لو لم يعتبر الامكان لم يحكم بحيض لعدم اليقين والصفات تعتبر عند الحاجة لا مطلقا للنص والاجماع على جواز انتفائها وفيه ان عدم الحكم بالحيض فى المشكوك لا يستلزم الاقتصار على يقين الحيض بل يكفى المظنون بالصفات لقيام الدليل من النص والاجماع على اعتبار ظن الصفة ودعوى اختصاص اعتبار الصفات بصورة استمرار الدم المقصود بقوله عند الحاجة منافية للظاهر المتبادر من الاخبار بل ولظاهر الاصحاب ايضا الظهور اتفاقهم على اعتبار الصفات فى الحكم بوجود الحيض وجودها كما مر وانما ترددهم فى اعتبار مجرد الامكان فى الخالى من الصفة كما لا يخفى على المتتبع ومنها وهو عمدة دليلهم استفادة الكلية من ملاحظة روايات واردة فى موارد خاصة حاكمة بالحيضية فيها من دون ظن صفة ولا امارة اخرى فليس الا لمجرد الامكان ومرجعه الى الاستقراء فلا ينبغى المناقشة فى جملة منها بان الحكم بالحيضية فيها لا يثبت الكلية كما فى الجواهر وغيره لان دأب الاستقراء هو ملاحظة موارد خاصة وزيادة على ذلك الحكم فى بعض تلك الموارد معلل بمجرد الامكان ولا احتمال القاضى بالعموم كرواية ابن الاسلم فى ترك الصلوة اذا رأت الدم قبل العادة بيومين معللة بانه ربما يعجل بها الوقت ومثلها رواية عبد الله وردت فى الحبلى مثلها ورواية ابن ابى بصير عن الحبلى ترى الدم قال نعم ربما قذفت المرئة بالدم وهى حبلى فان الامر فيها بكون الدم حيضا استنادا الى انه ربما يكون كذلك دليل على ان امكان كون الدم حيضا كاف فى الحكم بالحيض وفى الجواهر بما حاصله ان الوارد منه فى الحيض المشتمل منه على التعليل بربما ليس مما فى العادى من الصفرة الذى هو محل البحث بل هو بلفظ الدم الظاهر هنا فيما كان بصفة الحيض لما بلغه فى باب الحيض فى جملة من الاخبار بالصفرة فلا يعارض به ما دل على الاناطة بالصفة والمعبر فيه بالصفرة الصريحة فى العارى من الوصف غير معلل بربما ويمكن دفعه بان المعبر فيه بالصفرة صالح للقرينة على كون المراد بالدم فى الاخر هو الاعم وقيل ما فى منه بان التقييد فيه بالمقدم بيومين مع قيام الاحتمال به بالوجدان فى المقدم بازيد وفى المتاخر ايضا قرينة ان الحكم فيه ليس مستندا الى مجرد امكان الحيض بل الخصوصية فاضيفة بالحيضية فيه كالخصوصية الوقت فى ايام العادة فهو كنفس العادة لان دم العادة يتقدم بيومين فالتعليل بربما للتنزيل منزلة العادة وبالجملة قد يكون الشارع اخبر بان هذا المقدم حيض وان كان قبل العادة لان حيض العادة يتقدم ولو احيانا وربما هنا ان كانت للتقليل فهو بمعنى ندرة الوقوع ولا يقتضى ندرة الاحتمال اى ضعفه على تقدير الوقوع وبهذا المعنى ايضا للتعليل بربما فى الحبلى مع احتمال ان يكون ربما فى المقام للتكثير اى حيض العادة يتقدم بيومين فهذا الدم حيض وكذا فى الحبلى فلا يصلح للاستدلال لابتنائه على التقليل الذى لا ينشأ منه الا الاحتمال والامكان انتهى وفيه ان ما ذكره اولا مع فرض ندرة الوقوع لا يخرجه عن صدق الامكان وموارد الاحتمال فيتم به الاستدلال لضرورة عدم حصول العلم منه لك بان هذا الدم هو حيض العادة متقدم الا ان يدعى اثبات العادة الحيضية ما يراه فى المتقدم بيومين من ملاحظة اخبار المتقدم بيومين لكنه خلاف ظاهرها فانها من الحكم بالحيضية معللا بربما للتقليلية نعم مع ما ذكره اخيرا من كونه ربما ليس للتقليل يتوجه المناقشة لكنه خلاف ظاهر ربما خصوصا فى المقام ومن روايات الموارد المستفادة ما ورد بان الحائض تترك العبادة بمجرد رؤية الدم منه صحيحة ابى حازم اى سالت عن ترى الدم تنتظر حتى تطهر فى موثقة محمد انما فلتنظر فيها من الدم ورواية ابى الورد عن المرئة تكون فى صلوة الظهر وقد صلت

من يومين

صفرة فيما اذا رأت الحيض مع علامات الحيض

ركعتين ثم ترى الدم قال تقوم من مسجدها ولا تقضي الركعتين الى غير ذلك ويناقش فيه بان اطلاقها مساق لبيان وجوب ترك العبادة
في اي زمان جاءها الحيض فلا اطلاق بالنسبة الى نفس الدم فلا تعارض بما دل على ان الدم بالصفرة وفي المعتبر ان المراد به الدم المعهود
كما ان رؤية الدم يراد بها خروجه من الموضع الطبيعي لا مطلق الرؤية وقد تقدم دعوى انصرافه الى ما هو بصفة الحيض ومنها ما ورد
بالاستظهار بترك العبادة اذا بقي الدم بعد ايام العادة فانه مبني على احتمال الحيض مع ان العادة قاضية بظن عدمه ففي غير ذات
العادة الحيضية بمجرد احتمال الامكان اولى ويناقش فيه مع معارضته بالامر بالعبادة بعد الاستظهار مع قيام الاحتمال فيه فليس لمجرد
الامكان بل لخصوصية في تلك الايام ومع المعارضة بظهور الرجوع الى العادة اذا تجاوز العشرة مع بقاء الاحتمال في العشرة في عدم
الاناطة بمجرد الاحتمال ومع المعارضة بما في بعضها من البناء على الاستحاضة بمجرد التجاوز من العادة وفي مرسلة يونس ان كلما رأته
بعد ايام حيضها فليس من الحيض ان لا اطلاق فيه ايضا مساق لبيان ترك العبادة يومين وثلاثة اذا تجاوز الحيض العادة فلا اطلاق
بالنسبة الى نفس الدم فلا يعارض بها ايضا اخبار الصفرة على ان المقصود بالبحث ثبوت موضوع الحيض واخبار الاستظهار
لا تدل الا على ترك العبادة احتياطا اذ لم يعرف حال الدم وهو في معرض الحيض وعدمه فهو حين الاستظهار غير محكوم بالحيض
قطعا فلا حجة فيه ومنها خبر الاشتباه بالعذرة والقرحة المتضمن للحكم بالحيض مع الاستنقاع والخروج من الجانب الايمن او الايسر
مع عدم انقطاع احتمال غير الحيض بهما وهو وان كان فيه دلالة على البناء على عدم ظهور انحصار الشبهة بينهما وبين الحيض حسب ما
تقدم لكن احتمال الانحصار ليس منقطعا بينهما كما ينبغي وهو العمدة فيه لا ما في الجواهر من ان البناء على الامكان ينافي الامر بالاحتياط
فيما اشرنا اليه سابقا ومنها رواية يونس بن يعقوب المتقدمتان فيمن ترى الدم ثلاثة او اربعة والطهر كذلك او خمسة
وخمسة الى ان قال تترك الصلوة كل ما رأت الدم وتصلي كلما رأت الطهر الى ثلاثين يوما للظهور في البناء على الحيض فيهما في ايام
رؤية الدم ليس الا على احتمال الحيضية وفيه ما مر من البناء على كونه احتياطا خاصا من الحيضية المطهرة الى ان يتبين امرها لا كونه
حكما بالحيض ومنها اخبار التمييز بالصفات لان وجودها لا تفيد تعيين الحيض وفيه ما مر من ان الامكان المبحوث عنه هو ما
عدا الظن الحاصل من الصفات والعادة لما اشرنا اليه ولا من تمامهم على اصالة الحيض فيهما وان الخلاف في غيرهما ومنها رواية
البصري عن المغيرة فيمن نفست وتركت الصلوة ثلاثين يوما ثم طهرت ثم رأت الدم بعد ذلك من انها تدع الصلوة لان ايامها
ايام الطهر قد جازت مع ايام النفاس لتعليل الحكم بالحيض بمجرد عدم المانع وعدم القول بالنفاس ثلاثين غير ضائر بالحجية وقد
يناقش فيها بنظير ما تقدم من ظهور الدم فيما كان بالصفة وبان الاطلاق مساق لبيان ان دم الحيض اذا جاءها بعد النقاء من
النفاس وعشرة الطهر فلتدع الصلوة فلا اطلاق للدم يعارض اخبار الصفات ومنها الاخبار المتضمنة لان كلما تراه قبل
العشرة فهو من الحيضة السابقة كرواية ابن مسلم ورواية عبد الرحمن في عدة الطلاق ومرسلة يونس المتقدمة في اشتراط التوالي
الثلاثة بناء على اختصاص موردها بما تراه بعد الثلاثة المحكوم بحيضيتها الظهور قوله من الحيضة السابقة في ذلك وعليه فمورد ما
من الموارد الجزئية التي يتقوى استقراؤها بعض الكلية وثبوتها وقد يناقش فيها بنظير ما تقدم ايضا من ان مساق اطلاقها
لبيان فرق ايام الحيض المكملة للحيضة الماضية من المستانفة لحيضة اخرى لاحقة بكونها مما قبل العشرة او ما بعدها فلا اطلاق
للدم فيها فلا تعارض اخبار الصفرة نعم لو كان لفظ الحديث ما تراه قبل العشرة حيض كما تراه عليه صاحب الحدائق فيما مضى
عنه في اشتراط التوالي وكرر ذكره في فوائد بعد ذلك ورد بما تبعه فيه بعض لكان صحيح الاستدلال به ولكن عليه يكون دليلا
على الكلية بنفسها لا من موارد ما الجزئية المستقرأة ضرورة انطباق ما تراه قبل العشرة على جميع ما يمكن كونه حيضا لا يقال انها
بالمعنى الاول ايضا تنطبق على كلية ما امكن بناء على ارادة الامكان المستقر اذ لا يستقر امكان الحيض الا بعد انقضاء الثلاثة
فيصح الاستدلال بها على نفس الكلية لاختصاصها بالمعنى الاول بما تراه بعد الثلاثة المفروغ عن حيضيتها وما يمكن كونه حيضا
اعم منه وان كان لا يستقر امكانه ولا يخرج من احتمال الامتناع الا بعد انقضاء الثلاثة من الدم لكنه يحكم بعد الثلاثة بالحيض
من الابتداء لمجرد الامكان ايضا وتبقى على تفسيرها بالمعنى الثاني المناقشة بانصراف لفظ الدم فيها الى ما كان بالصفة نعم
يمكن ان يستدل على نفس الكلية بغير واسطة الاستقراء بما رواه في الكافي والتهذيب عن صفوان عن العيص بن القاسم سأل
ابا عبد الله عن امرأة ذهب طمثها سنين ثم عاد اليها شيء قال تترك الصلوة حتى تطهر وباخبار الصفرة والكدرة في ايام

والفضل الدم [illegible] بل وقت صلاحيتها

الحيض كذا بل مرسلة يونس المتقدمة وما في مرسلته الاخرى الطويلة ورواية محمد والوشاء وعلي بن حمزة وغير ذلك فان كل ما امكن
ان يكون حيضا فهو في ايام الحيض كما فسرها الشيخ قال في المبسوط والصفرة والكدرة في ايام الحيض حيض وفي ايام الطهر طهر
سواء كان ايام حيضها التي جرت عادتها ان تحيض فيها او الايام التي كان يمكن ان تكون حائضا مثال ذلك ان تكون المرأة المبتدئة
اذا رأت الدم مثلا خمسة ايام ثم رأت الى تمام العشرة صفرة او كدرة فالجميع حيض لانه في ايام الحيض وكذلك اذا جرت عادتها ان تحيض
كل شهر خمسة ايام ثم رأت في بعض الشهور خمسة ايام دما ثم رأت بعد ذلك الى تمام العشرة صفرة او كدرة حكمنا بانه حيض و
كذلك اذا جرت عادتها ان ترى ايام بعينها فيها دما ثم رأت في بعض الشهور في تلك الايام الصفرة او الكدرة حكمنا بانه من الحيض
فان رأت عقيبه دما حكمنا بانه من الحيض الى تمام العشرة ايام فان زاد على ذلك حكمنا بانه دم استحاضة وكذلك اذا رأت اول
ما تبلغ الصفرة والكدرة وقد بلغت حدا يجوز ان يكون حيضا حكمنا بانه من الحيض لانه وقت الحيض وكذلك اذا رأت دم الحيض ايام
قد عرفت عادتها فيه ثم طهرت ومضى بها اقل ايام الطهر وهي عشرة ايام ثم رأت الصفرة او الكدرة حكمنا بانه من الحيض لانها قد استوفت
اقل ايام الطهر وجاءت الايام التي يمكن ان تكون حائضا فيها وانما قلنا بجميع ذلك لما روي عنهم ان الصفرة في ايام الحيض حيض
وفي ايام الطهر طهر فحملناها على عمومها انتهى وفي الخلاف ذكر نحو ذلك وقال دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه اجماع الفرقة وتبع الشيخ
على تفسير ايام الحيض بما ذكر في الروض قال المراد بايام الحيض ما يحكم على الدم الواقع فيها بانه حيض سواء كانت ايام العادة او
غيرها فانه يشمل المبتدئة ومن تعقب عادتها دم بعد اقل الطهر وضابطها ما امكن كونه حيضا وربما فسرت بايام العادة والنصوص الدالة
بعمومها على الاول انتهى ولا يبعد كونه منشأ شبهة هذه الكلية وفيه ان الظاهر من ايام الحيض في هذه الاخبار ايام العادة
لقوله في ذيل المرسلة كلما رأت المرأة في ايام حيضها من صفرة او حمرة فهو من الحيض وكلما رأته بعد ايام حيضها فليس من الحيض و
في مرسلته الاخرى ولو كانت تعرف ايامها ما احتاجت الى معرفة لون الدم لان السنة في الحيض ان تكون الصفرة والكدرة فما
فوقها في ايام الحيض اذا عرفت حيضا كله ان كان الدم اسود او غير ذلك فهذا يبين لك ان قليل الدم وكثيره ايام الحيض حيض كله
اذا كانت الايام معلومة فاذا جهلت الايام وعددها احتاجت الى النظر حينئذ الى اقبال الدم وادباره وتغير لونه ثم تدع الصلوة على قدر
ذلك وفي التذكرة عن الذكرى ان في الكافي عن الصادق ثم كلما رأت المرأة في ايام حيضها من صفرة او حمرة فهو من الحيض وكلما رأته بعد حيضها
فليس من الحيض اي رواية ابن مسلم التي ذكرها الشيخ في الخلاف مستفيضا منها ايام الامكان هي في الكافي بهذا اللفظ الظاهر في
ايام العادة بقرينة مقابلة ايام حيضها بما بعد حيضها هذا ولكن مع ما ذكر من المناقشات فيه لا ان ما ورد في الموارد الجزئية
المذكورة على القاعدة الكلية فقد يحصل من ملاحظة مجموع تلك الاخبار الظن المعتبر بالبناء على الكلية خصوصا مع كون المناقشة
في كثير منها بدعوى انصراف لفظ الدم فيها الى ما كان بصفة الحيض وفي تماميته تامل قال في الروض بعد الحكاية عن المعتبر ان المراد
من الدم في اخبار الفطر بمجرد رؤية الدم ليس مطلقه بل ينصرف الى المعهود وهو دم الحيض وفيه منع لان اللام مع عدم عهد اما يحمل
على الجنسية او الاستغراق وكلاهما محصل للدعوى ولو فرض خروج بعض الافراد بنص خاص بقي الاستغراق حجة على الباقي ولو سلم
حملها على العهد لم يضرنا لان المراد به ما يمكن كونه حيضا لا ما تحقق بالفطر لان تحقق القطع لا يتفق في اول رؤية الدم كما هو
المفروض في الرواية وان كان في ايام العادة لامكان انقطاعه قبل الثلاثة انتهى وفي جملة اخرى كاخبار الفطر للرؤية وغيرها بان
ان اطلاقها مساق لبيان حكم اخر فلا حجية فيه لمحل البحث وسيأتي في حيض المبتدئة والمضطربة بالرؤية حيث يستند لهذه
الاخبار ما يمكن الذب عنه بما يتبين به دلالتها على اصالة الحيض مضافا الى ملاحظة تكرر الكلية في كلماتهم على وجه يفيد
اتفاقهم عليها قال في جامع المقاصد تكرر في كلامهم ويظهر منهم انه مما اجمعوا عليه ولولاه لكان الحكم به مشكلا من حيث ترك المعلوم
ثبوته في الذمة تعويلا على مجرد الامكان وفي محكي شرح الروضة بعد ذكر الكلية كذا ذكره الاصحاب قاطعين على وجه يظهر منهم
اتفاقهم عليه انتهى وقد سمعت من صريح الخلاف دعوى اجماع الفرقة على الكلية وفي نهاية الاحكام في الفصل الخامس كل دم
يمكن ان يكون حيضا وينقطع على العشرة فانه حيض سواء اتفق لونه او اختلف ضعيف وقوي اجماعا وفي الرياض في مسألة الابتداء
بالعادة قال وما ذكره تبعا للاصحاب من غير خلاف من ان الاصل في دم المرأة الحيض وان كلما امكن ان يكون حيضا فهو حيض
وفي المنتهى كل دم تراه المرأة ما بين الثلاثة الى العشرة ثم ينقطع عليها فهو حيض ما لم يعلم لعذرة او قرح ولا اعتبار باللون وهو

فى بيان ضابط الحيض

مذهب علمائنا ولا نعرف مخالفا الا انه فى زمان يمكن ان يكون حيضا فيكون حيضا وتعليل عدم الخلاف بانه زمان يمكن فاض بينا
الاتفاق على هذه الكلية ومشكوة فى المعتبر ايضا قال وما تراه المرأة بين الثلاثة الى العشرة حيض اذا انقطع ولا عبرة بلونه ما لم يعلم انه
لقرح او لعذرة وهو اجماع ولانه زمان يمكن ان يكون حيضا فيجب ان يكون الدم فيه حيضا وليس ظهورا جماعه على الكلية كالذى
فى المنتهى لكن نسب الاجماع عليها فى الكشف اليهما معا قال وكل دم يمكن ان يكون حيضا امكانا مستمرا غير معارض بامكان حيض اخر
فهو حيض اجماعا كما فى المعتبر والمنتهى وفى شرح المفاتيح انه المعروف من مذهب الاصحاب وفى الذخيرة لا اعرف خلافا بينهم و
العمدة هذه الاجماعات المساعد عليها بالتتبع وان ادعى فى الجواهر وغيره اختصاص اجماع المعتبر والمنتهى قال فاقصى معاقدهما حيضية ما
تراه من الثلاثة الى العشرة ولعلنا نسلم بعد معرفة كون الثلاثة الاول حيضا انتهى ومن الغريب قوله فيه ويضعف الظن باجماع
الخلاف لان الظاهر انه حصل من الروايات بعد ان فهم منها ذلك والا فما وصل الينا من كلام المتقدمين عليه من اهل الفتاوى
خال عن ذلك ولا نقله احد ممن يتعاطى نقله انتهى لعكس ما اعتبره منه مع الشيخ ره والا فشيخ الطائفة اجل من ان ينقل فهمه من النص
اجماعا من الفرقة اذ هو كذب صريح وقح فعله الاسلام السلام وهو ادرى بما وصل اليه ممن تقدمه حتى ساغ له دعوى الاجماع هذا
واما دليل من منع الحكم بالحيض الا بالصفة او العادة دون مجرد الامكان فهو اصالة عدم الحيض المعتضد بالنحو المتقدم فى اشتراط التوالى
واستصحاب تكليف الطاهرة وعموم امر الصلوة كما نبه عليه الكركى قال فى جامع المقاصد والمدارك من حيث ترك المعلوم ثبوته فى
الذمة تعويلا على مجرد الامكان انتهى وظاهر اخبار الصفات كقوله ع اذا كان للدم حرارة ودفع وسواد فلتدع الصلوة ونحوه مما
يقضى بذلك مفهوما مضافا الى التصريح فى عدة اخبار بان ما لم يكن بالصفة لا يحكم عليه بالحيض فى غير ايام العادة كما تقدم
فى ذيل المرسلة وفى المرسلة الطويلة وروايتى الكافى وقرب الاسناد وصحيحة محمد وان رأت الصفرة فى غير ايامها توضأت وصلت
وفى موثقة الجعفى ان رأت صفرة بعد انقضاء ايام قرئها صلت وفى صحيحة الحلبى عن امرأة نفست فمكثت ثلاثين يوما او اكثر ثم
طهرت وصلت ثم رأت دما او صفرة قال ان كان دم الحيض فهو بمنزلة الحائض ومن رأت صفرة بعد ايام قرئها صلت الى غيرها
من الاخبار الغير الخفية والظاهرة فى ان الصفرة فى غير ايام الحيض لا يحكم عليها بالحيض وهى اوضح دلالة من دلالة اخبار الموارد الجزئية
على عموم ما امكن بل هذه خاصة بالنسبة الى عموم الامكان فالحكم عليه يخرج منها ما كان فى العادة لاخبار العادة المعتضدة فيها
بالاجماع ويبقى الباقى وقيل ولا ينافى الاناطة بالصفات كونها اغلبية لان غايتها انها امارة ظنية لا قطعية لكن مقتضى الامارية
والبراهنية الاقتصار فى الحكم على فاقد الصفات بالحيض على الموارد المنصوصة او المجمع عليها كما انه بناء على ترجيح دليل عموم ما امكن ان
يكون حيضا حيض يقتصر فى الحكم على الممكن العادى من الصفة بعدم الحيض على الموارد المخصوصة كالمستحاضة المستمرة الدم وما
بعد العادة على القول به او بعد الاستظهار على القول الاخر ونحو ذلك والاولى ترجيح عموم ما امكن نظرا الى الاجماعات المحكية عن
الاساطين التى لا يعارضها ما استند اليه لعدمه ودلالتها على العموم اقوى من اخبار الاناطة بالصفات قطعا لصراحة معقدها
الذى هو كل ما امكن ان يكون حيضا فهو حيض فى ارادة القاعدة الكلية وتاسيسها للبناء على العموم فى موارد فقد فرعها على نحو
اصل لا يعدل عنه الا بدليل فلانها انها عموم الملفقات التى فهم العموم فيها انما من سوق المزايدة والمسلم منها الحكم بالحيض على ما
بالصفة مع الاشتباه بالاستحاضة المرخية بل لا نفى الحيض كلية عن العادى كيف لا وتخلف الصفات احيانا قطعية او من اخبار
ان الصفرة والكدرة فى غير ايام الحيض او العادة ليس بحيض وفى اكثرها التعبير بانها لا تترك الصلوة او تغتسل وتصلى او لا تدع
الصلوة ونحو ذلك ويمكن كون المراد منها ان ما تراه بعد انقضاء ايام العادة والاستظهار بناء على كون الاستظهار من توابع العادة
لا مطلق غير العادة ومن عدم الحكم بالحيض عدم ترك العادة عدم التحيض فعلا بالدم فيه لكونه فى معرض التجاوز عن العشرة كما تسمعه
فى اخبار الاستظهار وانما خص ذكر الصفرة مع ان مطلق الدم بعدها كذلك لوقوع السؤال عنها واما من اثبات ضد الصفات للدم
الاستحاضة فلا يحكم معها بالحيض ولا يبعد بل يظهر من ملاحظة الاخبار وكلام اهل اللغة كون المراد من الاستحاضة فيها مستمرة الدم
والحكم فى هذا الفرض بالاستحاضة على ما هو بصدد صفات الحيض اجماع وهذا هو المراد مما يوجد فى كلماتهم من ان اعتبار الصفات
انما هو فى مقام الحاجة والتمييز خاصة واما من مفهوم ما فى بعض اخبار الصفة من نحو قوله ان كان للدم حرارة ودفع وسواد فلتدع الصلوة
ذا الخاطب بالترك فيه هو ضمير تدع الراجع الى المستحاضة المسئول عنها فى الخبر وقد عرفت الاتفاق على اعتبار الصفة فيها وجودا وعدما

فى ادلة من قال بالتعميل بقاعدة الامكان

وبالجملة لا شك

وبالجملة لا شك فى ان فهم العموم والكلية وجودا وعدما من اخبار الصفات ليس بمثابة فهمه من قولهم كلما امكن ان يكون حيضا فهو حيض
ولا الاخبار الملفقة نكاتو الاجماعات المستفيضة وحدها فضلا عن اعتضادها بالاخبار المتقدمة فليرجح عموم الامكان ~~ويخصص عموم~~
~~الامكان~~ ويخصص عموم الاخذ بالصفات بالنسبة الى العدم عند العدم الذى هو محل البحث وعلى تقدير ترجيح عموم الامكان ينقطع به
استصحاب حكم الطاهر ويخصص به عموم امر الصلوة ويخرج به عن اصالة عدم الحيض ثم بناء على كلية حيضية ما امكن ان يكون حيضا هل
العبرة بمجرد احتمال الحيضية وامكانها وان ظن عدمها او الاحتمال الراجح او الاحتمال الغير المرجوح والمظنون الخلاف اما المرجوح فلا ينبغى
احتمال كفايته وكل من الاخيرين محتمل والاخير اظهر قال فى اللوامع لو لم يشترط فيه رجحان الظن به فلا ريب فى اشتراط عدم رجحان
الظن بخلافه انتهى لكن من اجله قوى اعتبار وجود الصفة فى الحكم بالحيضية فى محل البحث قال فى الدم المفروض اى فى غير العادة و
بغير الصفة قد يغلب الظن بالخلاف اذ الاوصاف لو خرجت عن دوام الاختصاص اى لم تكن خاصة مركبة لا ينفك عن الحيض فلا
يخرج عن غلبته فانتفاء اوصاف الحيض ووجود اوصاف غيره ربما يرجح الظن بعدمه ووجوده ومراده ان انتفاء وصف الحيض يرجح
الظن بعدم الحيض ووجود وصف غيره يرجح الظن بوجود غير الحيض فلا يخرج عن الامكان لا انتفائه مع المرجوحية اى بعد البناء
على كون الاحتمال الغير المرجوح ثلاثيا ولم حكاية الاجماع ثم لا وجه لترك التكليف لنفى لاجله وبما ذكر يظهر مدخلية الوصف
فى الامكان فى غير وقت العادة وغير الصور المنصوصة والمجمع عليها انتهى ونحن اشرنا سابقا الى ان تحقق الغلبة يوجبه يوجب
صيرورة كل ما كان خاليا منها مظنون عدم الحيضية فى حيز المنع غاية الامر كون المنتصف مظنون الحيض هذا وقد عرفت ان
العمدة فى ثبوت هذه القاعدة الكلية الاجماعات المحكية ومعقدها كلما امكن ولعمومه سرى بعضهم الحكم فيما كان الشك فى
الحيضية ناشئا من الشك فى شرطية شىء مفقود او مانعية شىء موجود وما كان ناشئا من الشك فى وجود معلوم الشرطية
او فقد معلوم المانعية وعدمهما وبعضهم قيد الامكان بالجامع للشرط والفاقد للمانع قال فى شرح الروضة ان كلما امكن شرعا
كونه حيضا بالاستجماع لشرائطه والخلو من موانعه حكم بكونه حيضا كان بصفات الحيض ام لا كذا ذكره الاصحاب قاطعين على وجه
يظهر منهم الاتفاق عليه انتهى وقد نبه شيخنا الشهيد فى الروض والروضة والمسالك على جهات الامكان قال الامكان اما
باعتبار المرأة كالبلوغ وعدم اليأس او المدة كعدم نقصه عن الثلاثة وعدم زيادته على العشرة او الحل كخروجه من الجانب الايسر
مع اعتباره مطلقا او عند الاشتباه بالقرحة او دوام الوقت كتوالى الثلاثة او الحال كعدم الحمل ان لم نقل بحيض الحامل انتهى وفى
الجواهر بعد تسليمها اى الكلية تختص بما علم امكان حيضيته عند الشارع كان تكون المرأة مثلا بالغة غير يائسة الى ان قال لانه
زمان يعلم صلاحيته للحيض شرعا اما ما وقع الشك فى اصل صلاحيته كاشتراط التوالى وحد اليأس والحبل فليس للمثبت التمسك
بها فى مقابلة النافى كما انه يشكل التمسك بها ايضا فى حال احراز ما علم شرطيته وافقا ومانعيته كذلك كبلوغ التسع مثلا وان كان
الشك لا يخلو من وجه انتهى محصلا وفى شرح البغية بعد جعله شكوك البلوغ والانوثية بمنزلة الخارج من الصغير والخارج من
الرجل قال وما يتخيل من الحكم بالحيضية لقاعدة الامكان ضعيف لان الدائر بين الممكن والممتنع لا يوصف بالامكان بل يوصف
باحتماله فلا يحكم به الا بعد العلم بالقابلية وليس مثل ذلك احتمال عدم حصول الشرط فان ذلك لا يرفع الوصف بالامكان وان عين
الفرد فى الوجود الخارجى انتهى محصلا ظاهر التفصيل بين ما كان من الشرائط او الموانع العادية كالانوثية والبلوغ فمع الشك فيه
لا يجرى قاعدة كل ما امكن وما كان من الشرط او المانع الشرعى كتوالى الثلاثة فمع الشك فيه يجرى القاعدة وجعل شىء مما ذكر شرعيا انما
يظهر من كلامهم فى قولهم الحيض من انه موضوع عادى والشرع كاشف عن بعض ما له مدخل فى وجوده وقد جعل فى الجواهر الشك فى
جميعها حتى التوالى من الشك فى اصل الصلاحية وقال بعض الفضلاء وان سلمنا العموم فى معاقد الاجماع لكن المتبادر من الامكان
القابلية الواقعية فى مقابل الامتناع الواقعى لا الاحتمال والتردد فى مقابل الجزم ولاجل هذا اعتبروا فى الامكان تحقق الشرائط فاذا
شككنا فى ان تفرق الايام الثلاثة مانع شرعى ام لا فلا يجوز الحكم بان المتفرق مما لا يمتنع فى حكم الشرع ان يكون حيضا لاحتمال امتناعه
عنده من جهة اعتبار التوالى ودفع اعتباره لم يحكم الاصل مدفوع باصالة عدم الحيض نعم لو كان اطلاق فى البين اخذ به ونفع مع الشك
انتهى محصلا وكذا سرى بعضهم الحكم الى ما امكن ولو امكانا غير مستقر كما قبل الثلاثة ايام وما بعد ايام العادة قبل انقضاء العاشر
وبعضهم قيده بمستقر الامكان فلا يحكم به قبل الثلاثة والعاشر قال فى الروضة بعد ما سمعت منها وانما يعتبر الامكان بعد استقراره

فى قاعدة الامكان

فيما يتوقف

فيما يتوقف عليه كايام الاستظهار فان الدم فيها يمكن كونه حيضا الا ان الحكم به موقوف على عدم عبور العشرة ومثله القول فى اول رؤيته مع انقطاعه قبل الثلاثة انتهى وعلق عليه فى حاشية الحال انه حمل الامكان فى كلام المص على مجرد الاحتمال نظيره بما ذكر انى حمل الشهيد الثانى الامكان فى عبارة اللمعة ولو حمله على الامكان النفس الامرى بحسب القواعد الشرعية فلا حاجة الى ما ذكره قال ويمكن ان يكون غرضه من هذا التقييد بيان ان المراد من الامكان ليس مجرد الاحتمال الذى قد يستعمل فيه الامكان بل هو استمراره الذى مآله الى الامكان النفس الامرى فيجب حمل كلام المص عليه انتهى فى الجواهر بعد ما حكيناه عنه قال ونحوه التمسك بها قبل استمرار الامكان كما اذا رأت المبتدئة دما ولم تعلم انه يستمر الى الثلاثة فيكون ممكن الحيضية او ينقطع فلا يمكن ومن هنا قام النزاع بينهم فى تحيض المبتدئة برؤية الدم حوله من نقل الاجماع على تلك القاعدة كالمص فى المعتبر اختار عدم التحيض ونحوه ابن ادريس ولعله لذلك قيد بعض متاخرى المتاخرين الامكان بكونه امكانا مستقرا غير معارض بامكان حيض اخر انتهى وحاصل جميع هذه العبارات ان هنا امرين احدهما كون المراد من الامكان الامكان الواقعى لا ما يحتمله المكلف انه من الممكن وانه من الممتنع لجهله بالواقع فلا بد من احراز كلما هو شرط وفقد كلما هو مانع فى الواقع وعلى هذا الشكوك فيه لعدم احراز شرط او فقد مانع معلوم الشرطية والمانعية او مشكوكهما خارج من موضوع الامكان لا تستغنى من حكمه وثانيهما ان المراد ما نجز امكانه الواقعى لا ما يكون مراعى من جهة توقف على شرط متاخر تحققه وعدم تحققه تلك اما الثانى فلما تقدم من اسناد الكلية الى الاجماع المحكى ينبغى التعميم لان معقده كلما امكن وهو بمنزلة النص العام ودعوى انصرافه الى الامكان الى ما لا يعلم انكشافه بعد حين كانقضاء الثلاثة غير ثابتة بل ثابت عدمه لانه عام لغوى لا يجرى فيه الانصراف الا ان يدعى الاجماع على المعنى دون هذا اللفظ وان الثابت من المعنى المدعى عليه الاجماع هو الامكان المستقر لكن الظاهر ان القضية الكلية هى معقده فهى محكمة فى مصاديقها الا ما خرج ثم اضافة الى عدم بلوغ الثلاثة لا تعارض هذه الكلية بعد ثبوتها ضرورة ان مورد القاعدة احتمال الحيض الذى لا يرفعه الاصل ان لم نقل ان الاصل البقاء الى الثلاثة قيل لكنه ضعيف ومع قطع النظر عن ضعفه لا يجدى اصالة بقاء الدم فى اثبات الاستمرار لو ثبتنا ارادة المحققين الامكان المستقر ضرورة ان مرادهم بذلك المستقر الواقعى الذى مرجعه الى الدم الموجود فى ثلاثة ايام والاصل لا ينهض باثباته اذ ليس لفظ الامكان المستقر فى نص حتى يترتب على اثباته بالاصل ما يترتب على الواقع مع دعوى اجماع القائلين بثبوت هذه القاعدة على اشتراط الامكان المستقر كما ربما يستظهر من عبارة شارح الروضة المتقدمة ممنوع عند لظهور سياق الاجماع فى تلك العبارة فى انه على حيضية كلما امكن ان يكون حيضا اما تفسيره الامكان بما ذكره فهو استفادة منه ليست بحجة مع ان اشتراط الاستقرار غير المذكور فى تلك العبارة واما الاول فلم ار موقعا لارادة الامكان الواقعى هنا ضرورة ان محله فى ابتداء خلقة الدم واما الدم الموجود الشخصى اما حيض فى الواقع فيمتنع ان يكون غيره او استحاضة وغيرها فيمتنع ان يكون حيضا فليس اطلاق امكان كونه حيضا الا باعتبار الجهل بحاله فهو الحيض الواجب حيضيته والممتنع كونه حيضا وهذا لا ستره عليه نعم ان قلنا بالجعل من الشارع فى موضوع دم الحيض ولو على غير وجه الحقيقة الشرعية بل المراد الشرعى قد يوجه تفصيل شارح البغية ولا يبعد تحققه بالنسبة الى بعض الشروط كالتوالى واستمرار الدم فى الثلاثة ونحوه فان اهل العرف لا يعرفونه قطعا وان لم نقل بالجعل فيه فلا فرق فى تحقق الموضوع العادى بين الشك فى سائرها يعتبر وجوده او عدمه فى تحققه مع انه على تقدير ارادة الممكن الواقعى فى مقابل الممتنع الواقعى لا يبقى مورد الجريان قاعدة الامكان اذ الشك لا يطرأ الا من احتمال وجود شئ لا يكون معه الحيض او فقد شئ لا يكون بغيره الحيض ومع احتمال احدهما لا يكون معلوم الامكان الواقعى والتخلص عنه بدعوى عدم ارادة الامكان بمعنى عدم الامتناع من جميع الجهات اذ لا يتحقق ذلك الا بعد العلم بانتفاء ما عدا الحيض ومعه لا حاجة الى القاعدة بل المراد عدم الامتناع من جهة الموانع المقررة الثابتة فالمعنى كلما امكن ولم يمتنع لوجود احد الموانع او فقد احد الشرائط المقررة فى الشريعة على وجه علم وجود هذه وعدم تلك فهو حيض وانما يكون معه ممكنا مع ان وجود الشرائط وفقد الموانع يقتضى الوجوب لبنية لا احتمال كونه مقرونا ببعض خصوصيات بالمنية مانعة او فاقدا لبعض خصوصيات لها مدخلية فى الحيض لا يحيط بها الا الله العالم بما فى الارحام ولم يتعقبها الشارع بالبيان حتى يرجع اليه لا محصل له لانه لا فرق فى الدخول فى موضوع الامكان الواقعى والخروج عنه باحراز بعض ما له مدخلية فى تحققه دون بعض مما لا وجه له لتساوى جميع ما له مدخلية فى ذلك خصوصا مع ما تقدم من عدم جعل الشارع فى موضوعه

وانما هو كاشف عن موضوع عادى و ثانيا لا يجدى فيما هو المقصود من عدم صحة التمسك بالقاعدة مع الشك فى شرطية شئ او مانعيته لان مع فرض الشك فى مانعية الحمل مثلا يكون الموانع المقررة ما عداه وهى من بعض الخصوصيات الباطنية المحتمل مدخليته فيصح التمسك معه بقاعدة الامكان وكذا الكلام فى غير الحمل فالقول بان المراد من امكان الحيض احتماله فى نظر المكلف بعد لكن الدليل على ان كل ممكن الحيض حيض منحصر فى الاجماعات المحكية كما عرفت والمتيقن من معقدها غير مورد الشك الناشئ من الشك فى الشرط والمانع او الشرطية والمانعية فيبقى فيهما اصالة عدم الحيض سليمة عن المعارض ويخرج فرضهما مزية لا ان الحدة خروجا حكميا لا موضوعيا كما هو قضية تقرير الجماعة لكن لا وجه للخروج من عموم معقد الاجماع المستفيض بمجرد الشك ولو الناشئ من وجود المخالف بل هو حجة عليه ما لم يكن الخلاف من المعظم حتى يوهن النقل وهو غير معلوم هنا من المعظم الا ان يدعى كون الاجماع على المعنى فلا معقد معلوم له والمتيقن منه غير الصورتين ويدعى الاجماع على اشتراط كون الامكان بهذا المعنى كما قد يستظهر من عبارة شارح الروضة المتقدمة وقد عرفت ضعف كل منهما فى الامر الاول بل من تتبع كلمات القائلين بهذه القاعدة يجد الاستدلال بها من جملة منهم فى الخلاف فى الشرطية كالتوالى فى الثلاثة او المانعية كالحمل ومع الشك فى حصول الشرط كدم المبتدئة والمضطربة فان الفاضل وغيره من بعض الاعاظم استدلوا لتحيضهما للرؤية بقاعدة الامكان فكيف يدعى اجماع القائلين بالقاعدة على اشتراط شئ من الامرين ام كيف يحكم بخروجهما كلية من عموم معقد اجماعهم بل الكلية محكمة الى ان يعلم الخروج فتدبر جيدا واما الموضع الاول فاعلم ان المعروف بين متاخرى الاصحاب هو ان ما تراه المرأة من الدم بعد الثلاثة اذا انقطع على العشرة هو من بقية الحيض الحاصل بالثلاثة واستفاض نقل الاجماع عليه بل لم يخالف قبل الاردبيلى فيه احد وهو فتح باب المناقشة فيه وجرى من تاخره كصاحب المدارك ومن قارب مذاقه فاشترطوا فى الحكم بحيضيته كونه بصفات الحيض وموضوع هذا البحث ما تراه بعد الثلاثة المحكوم عليها بالحيض المنقطع على العشرة فليس حال الدم من حين رؤيته الى تمام الثلاثة ملحوظا فى هذا الحكم حتى يكون الحكم بحيض ما تراه ولو قبل تمامية الثلاثة مجمعا عليه والا لكان التحيض بمجرد رؤية الدم اجماعا مع ان الخلاف فيه معروف بل ممن صرح بالاجماع هنا المص اختار عدم تحيض المبتدئة والمضطربة بالرؤية وكذلك غيره وبهذا التقرير يتبين ان عمدة الدليل على هذا الحكم بعد الاجماع المستفيض صحيحة ابن مسلم وحسنته المتقدمتان فى اشتراط التوالى المتضمنتان لان كلما تراه قبل العشرة فهو من الحيضة الاولى وقد عرفت فيما تقدم ان معناهما اما ان كلما تراه من دم فهو حيض اذا لم يجاوز العشرة كما فسرهما به صاحب الحدائق ومن تمسك بهما لعدم اعتبار التوالى فى الثلاثة وعليه يحكم بالحيض فى كل دم تراه من حين الرؤية الى عشرة ويتوجه التحيض بمجرد الرؤية ولم يرتضه هناك ومعناهما بملاحظة قوله من الحيضة الاولى الى عشرة وهو الذى حررناه وبما اشبعنا من الكلام فى معناهما سابقا لم يبق اجمال فيهما يخرجهما عن صلاحية الاستدلال بهما لهذا الحكم كما ادعاه بعض المعاصرين ويعضدون هاتين الروايتين عبارة فقه الرضا فان رأت الدم بعد اغتسالها من الحيض الاوطان كلما تراه من بعد محقق حيض ولو اقله فهو من الحيض صح قبل استكمالها عشرة ايام بيض فهو ما بقى من الحيضة الاولى وان رأت الدم بعد العشرة البيض فهو ما تعجل من الحيضة الثانية وما تقدم من رواية عبد الرحمن بن ابى عبد الله فى المطلقة المتوفى نقدم الدم الثالث زيد من يومين الذى هو بحكم العادة ومن روايات افطار الصائمة بمجرد رؤية الدم بعضها وكذا فحوى رواية عبد الله بن المغيرة فيمن نفست ثلاثين يوما ثم طهرت ثم رأت الدم رابعيص بحرمة صب طهرها سبعين ثم عاد اليها شئ وفحوى خ واية الحبلى ترى الدم بناء على عدم تمامية انصراف الكل من هذه الاخبار الى ذى الصفة كما اشير اليه ومارواه فى المنتهى واستدل به بعد الاجماع وخبر ابن مسلم من روايته سماعة قلت المرأة ترى الطهر وترى الصفرة او الشئ فلا تدرى اطهرت ام لا قال فان كان كذلك فلتقم فلتلصق بطنها بالحائط كما رايت الكلب يصنع اذا اراد ان يبول ثم تستدخل الكرسف فاذا كان الدم مثل رأس الذباب خرج فان خرج دم فلم تطهر وان لم يخرج فقد طهرت ومن مرسل ابن مسلم عن ابى جعفر ع قال فان خرج فيها شئ من الدم فلا تغتسل وهذه الاخبار المعتضدة بالاجماعات المستفيضة الجابرة لقصور ما فى سند بعضها والدلالة كافية فى الحجية بل لا دافع تتبع فى كلام القوم يتبين الاتفاق منهم على الحكم اذ لا مخالف فى هذا الحكم الا بعض من لا يبالى بخلافه انتفاقات الاصحاب فاشترط الحكم بحيضية ما بعد الثلاثة بوجود الصفة او كون الدم فى ايام العادة كصاحب المدارك وقد اعترف بان الاصحاب حكموا بالحيض فيما تراه من الثلاثة الى العشرة وحكى عن المعتبر انه اجماع ولم يكن

لتحقق عليه الاجماعات المحكية السابقة ومع ذلك قال وهو مشكل جدا من حيث ترك المعلوم ثبوته في الذمة تعويلا على مجرد الامكان و
الاظهر انما يحكم بكونه حيضا اذا كان بصفة الحيض لقوله ع اذا كان الدم حرانيا فلتدع الصلوة او كان في العادة لصحيحة ابن مسلم عن
المرئية ترى الصفرة في ايامها قال لا تصلي حتى تنقضي ايامها فان رأت الصفرة في غير ايامها توضأت وصلت انتهى وفيه ان الاخذ
على تقدير عدم ثبوت الكلية المتقدمة في الموضع الاول مقطوع هنا بالاجماعات التي فيها بلاغ مضافة اليها الاخبار المعتبرة هنا
تتمة الاصل في كل دم تراه المرئية ويستمر الى الثلاثة الحكم عليه بالحيض ما لم يعلم خلافه اذا كان فيه لا معتادة كانت او غيرها صرح
به جماعة وقطع به في التذكرة قال اذا رأت ثلاثة ايام متواليات فهو حيض قطعا ونفى الاشكال عنه في الجواهر وظاهر الاتفاق عليه
ما عدا الشاذ كصاحب المدارك ونحوه مخالفا فيما لا يكون بالصفة من قولهم اذا رأت الدم ثلاثة وانقطع ثم رأته قبل العاشر وادامه
في العاشر كان الدمان وما بينهما من النقاء حيضا المصرح بالاجماع عليه في الخلاف وبحكم ظهور الخلاف فيه في منتهى
السيد المعاصر فتره وظهور الاتفاق اخرى في الجواهر بنفي الخلاف مستظهرا من بعضهم دعوى الاجماع وحاكيا له عن صريح اخر و
منه الثلاثة ايام المذكورة داخلة في معقد هذا الاجماع ويدل ايضا الاتفاق على ان المرأة من ترى الدم فيها اما ذات عادة
وقد عرفت الاتفاق على تحيضها بمجرد الرؤية في الوقتية ومع الاستمرار ثلاثا في العددية او مبتدئة او مضطربة او متحيرة بجميع
اقسامها وسيأتي ان الاصحاب فيها ما بين موجب لتحيضها بمجرد الرؤية او بعد الثلاثة والتحيض حكم بالحيضية بالضرورة و
يدل عليه بعد ذلك كله صحيحة يونس بن يعقوب قلت لابي عبد الله ع المرأة ترى الدم ثلاثة ايام او اربعة قال تدع الصلوة
وصحيحة ابن سنان عن الحبلى ترى الدم ثلاثة ايام اتترك الصلوة قال نعم ان الحبلى ربما قذفت الدم وصحيحة صفوان عن الحبلى ترى
الدم ثلاثة ايام او اربعة ايام اتصلي قال تمسك عن الصلوة وغير الحبلى ولي لا اقل من عدم القول بالفرق بينهما فيه قطعا والاخبار
المستدل بها التحيض المبتدئة والمضطربة للرؤية فان جملة منها غير مختصة بها وجملة منها مفروضها وان كان المبتدئة لكن عرفت ولو بمعونة
غيرها او منا واشباهها وقد عرفت ان التحيض حكم بالحيض وتحصل منه ومن الحكم السابق المجمع عليه من حيضية ما تراه المرأة بين الثلاثة و
العشرة المنقطع عليها ان الاصل في الدم المستمر ثلاثة ايام متواليات فما فوقها الى العشرة متواليات او متقطعة ما لم يتجاوز العشرة كله
حيضة واحدة ما لم يعلم خلاف ذلك معتادة كانت المرئية او مبتدئة او مضطربة اتفاقا ولا يعبؤ فيه بمخالفة مثل صاحب المدارك
وغيره فيما لم يكن الدم بالصفة او كان بعد ايام العادة مطلقا او مع ايام الاستظهار لكن الكلية المسلمة نصا وفتوى هي الحكم بحيضية
ما بعد الثلاثة الى العشرة بعد الانقطاع عليها او على ما دونها لا التحيض قبل ذلك للمخالفة في ذات العادة بعد الاستظهار
عند المشهور والمبتدئة والمضطربة بجميع اقسامها بعد عدد التمييز او عادة الاهل او الروايات في العدد من الثانية وما بعدها
مع استمرار الدم لانها تعمل عمل المستحاضة في جميع ذلك نعم يحكم بحيضية الجميع بعد انقطاع الدم وهو المراد من نص كلما تراه قبل
العشرة فهو من الحيضة السابقة وغيره من النصوص المتقدمة جمعا بينها وبين ما ورد بعمل الاستحاضة في جميع ذلك ويزيده توضيح
هذا في محل الاستظهار وغيرها واما مع عدم انقطاع الدم حتى تجاوز العشرة فالمرئية اما ذات عادة مستقرة عددا او مبتدئة
او مضطربة فترجع ذات العادة المستقرة عددا الى العادة في تعيين حيضها الى عادتها فتجعل المرئي في ايامها حيضا دون غيرها اجماعا فيما لم
يعارض العادة تمييز والاخبار به مستفيضة بل متواترة معنى متضمنة للاخذ بما يعادلها فهو مورد اتفاق النص والفتوى
مضافا الى الدليل الاعتباري الذي تسمعه سواء كانت ذات عادة عددية ووقتية معا ام عددية غير وقتية ام بالعكس لانها
في القسمين الاخيرين ترجع الى عادتها فيما ثبت لها العادة فيه من العدد او الوقت وفيما لم تثبت العادة الى احكام المضطربة حسبما
تسمعه مفصلا في شرح قوله ولو رأت في ايام العادة صفرة هذا اذا استمر الدم المرئي ملاء العادة حتى تجاوز العشرة واما اذا
انقطع قبلها ثم عاد واستمر حتى تجاوزها فان كان الانقطاع والعود قبل تمامية وقت العادة فلا ريب في حيضية ما صادف
بقية وقت العادة من الدم العادة ولا يحتسب عوض هذا النقاء المتخلل بين دمين في العادة من الدم الخارج من عدد العادة
الا لا الاحتساب هذا النقاء من عدد العادة فهو كما لم يكن الاول دما وان انقطع على العادة او استمر الى ما بعدها فانقطع
ثم عاد واستمر حتى تجاوز العشرة فلا ريب في استحاضية الدم المتصل بدم الحادي عشر واما ما عداه فالظاهر الحكم بحيضيته مطلقا
واحدا كان متصلا بالعادة ام منفصلا عنها ام متعددا كما اذا تكرر الانقطاع والعود قبل التجاوز وقد صرح بروح في اللوامع

قال ولو تعدد النقاء مع تجاوز واحد الدماء العشرة فما فيها من النقاء والدماء المنقطعة حيض والدم المتجاوز استحاضة وكذا في
الروض قال ولو تعدد النقاء مع تجاوز واحد الدماء فما في العشرة من الدماء المنقطعة مع النقاء حيض انتهى والمستند هو عموم
قاعدة الامكان وقوله كلما تراه قبل العشرة مع ان المانع المفيد للعموم انما هو امتزاج الدم بدم الحادي عشر لا نرجح بستبعد انتقال
دم الى دم اخر مخالف له الطبع والمخرج المتباين في النقاء من التحد والستر في لحظة واحدة فيغلب على الظن كونهما دما واحدا بل في
شرح المفاتيح يحصل القطع به بحسب العادة وكون شيء من دم الحادي عشر حيضا ممتنع بخلاف كون شيء من دم العشرة استحاضة
ثم هذا الاستبعاد جار في الاجزاء المتواصلة الى حد العادة وعنده يرتفع نظرا الى غلبة ظن تحديد العادة وهذا المانع يختص به الدم
الاخير المتصل بدم الحادي عشر لكن في موضع من كشف الغطاء فرق في الدم المنفصل عن الحادي عشر بين المتصل منه بالعادة والمنفصل
عنها او عن دم الحادي عشر قال وان تجاوز الدم العشرة مستمرا او انفصل قبل التجاوز فقد تقدم ان الحيض مقصور على العادة وانه
لو انفصل الزائد قبل التجاوز ثم عاد واستمر احتسب المنفصل من الحيض مع موافقة الصفة ومخالفتها ومع اتصاله بالعادة او
انفصاله عنها على اشكال في الاخير انتهى وهو مفصل لكن بالاشكال وعدم الاشكال وفي موضع بل في مواضع اخر لم يستشكل في
احتساب المنفصل من الحيض منها قوله في صور ورؤية الدم في غير ايام العادة الخامس ان يكون منفصلا عنها بالاقل من الطهر من قبل
او من بعد او من الطرفين فما كان اضافته مع البياض المحفوف بالدم الى العادة لا يزيد على العشرة فهو مع البياض من الحيض وما
زاد منه ليس منه ولو تعدد الانفصال من قبل او من بعد او من الطرفين اضيفت المنفصل الذي لا يبعث على الزيادة تعدد او اتحد
دون الباعث انتهى ولعله ناظر في الفرق الى ان المظنون غالبا كان متصلا بدم العادة كونه دما واحدا مع المرئي في العادة بخلاف المنفصل
عنه والاظهر عدم الفرق ولا يخفى ان غاية اثر العادة الحكم بحيضية المرئي فيها لا نفي الحيضية عن المرئي في غيرها فهو باق على موجب
قاعدة الامكان وعموم ما تراه الا في مستمرة الدم حيث يظهر من ادلتها ان حيضها مرة واحدة في الشهر وعلى هذا فان رأت ملاء
العادة دما ثم انقطع بعد العادة في زمان يبلغ اقل الطهر ورأت بعد ذلك ما امكن ان يكون حيضا تحيضت به ثانيا في ذلك
الشهر فان تجاوز العشرة تحيضت بعدد العادة منه لانها ذات عادة عددية الى ان يتكرر مخالفة العادة حتى تدخل في المضطربة
ومن الغريب ما في شرح البغية في المسألة الرابعة من احكام ذات العادة فيفصل في المرئي منفصلا عن دم العادة باقل الطهر بين
ما تجاوز العشرة وما لم يتجاوز وما كان بالصفة وما لم يكن بالصفة فحكم بالحيضية فيما لم يتجاوز مطلقا وفيما تجاوز اذا كان له
بالصفة دون ما لم يكن متصفا مع احتماله العدم في المتجاوز مطلقا ولا يخفى ضعفه ولذا جزم والده في كشف الغطاء في المنفصل
عما رأته ملاء العادة باقل الطهر اذا تجاوز العادة بحيضيته عدد العادة منه قائلا لرجوعها عددية واما اذا لم تر الدم ملاء عادتها
فاما ان تراه من احد طرفيها وتبعض به الدم من خارجها اولا او اخرا او من الطرفين او تراه في اثناء العادة وينقطع قبل تمامها ويعود
في خارج العادة فالحكم يتبين بذكر صور رؤية ذات العادة العددية الوقتية الدم وجملتها انها اما تراه ملاء العادة او في بعضها
او ما تراه الا في خارجها وفي الاول اما لا تراه الا فيها او مع زيادة متصلة او منفصلة باقل الطهر او اقل منه والزيادة اما من قبل
العادة او من بعدها او من الطرفين والمنفصلة بما دون اقل الطهر اما بحيث تتجاوز هي مع العادة من العشرة ام لا تتجاوز فاقسام
خمسة احدها ان يختص الدم بايام العادة ولا يكون خارجها دم يصلح للحيضية فحيضها هو ذلك بالصفة ام بغيرها ثانيها ان تراه
في تمام العادة مستمرا الى الخارج من قبل العادة او من بعدها او من طرفيها متجاوزا عن العشرة وحيضها هو المرئي في
العادة لا غيره سواء كان كلها بصفة الحيض ام بغيرها او اختلف في الوصف مع اتصاف ما في العادة دون الخارج او بالعكس
ثالثها كالثاني لكن مع عدم التجاوز عن العشرة وحيضها جميع ما رأته من الدم مطلقا كاطلاق الثاني رابعها ان تراه في تمام العادة
دون الخارج مع انفصال ما في الخارج عما في العادة بما دون اقل الطهر من قبل او من بعد او من الطرفين فما في العادة حيض و
يضم اليه من الخارج ما لا يوجب ضمه مع البياض المتخلل تجاوز المجموع العشرة واذا تعدد المنفصل من قبل العادة او من بعدها او
من الطرفين انضم الى ما في العادة كل منفصل متحدا ومتعددا بوصف وبغير وصف لا يوجب التجاوز لما مر من عموم الامكان و
عدم شمول مانع الامتزاج خامسها كالرابع لكن مع بلوغ الفصل اقل الطهر ولا يخلو الخارج المنفصل فان كان دون الثلاثة فاستحاضة
وان بلغ الثلاثة فما فوق من غير تجاوز العشرة فحيض مستقل سواء كان بالصفة ام لا وان تجاوز العشرة فيعامل هذا المنفصل

فيما اذا رأت المرأة الدم ملاء عادتها

مقابلة الاصل المتجاوز بان يحتسب عدد العادة منه حيضا مستقلا لانها ذات عادة عددية ولا ينبغي وقتها حيضية غيرها
كما مر والثاني وهو المرئي في بعض العادة من اولها او اخرها او وسطها وفيه ايضا اقسام خمسة احدها انها لا ترى غيره دما فحيضها
ذلك ان بلغ الثلاثة وان لم يكن بالصفة والا فاستحاضة ثانيها ان ترى خارج العادة ايضا متصلا بما في العادة من اولها او اخرها او
طرفيها فما بلغ ما في العادة مع الخارج من طرفها وطرفين اقل الحيض فما زاد ما لم يتجاوز العشرة حيض واحد وان لم يكن بالصفة وان تجاوز
العشرة فما في العادة ان بلغ الثلاثة وان لم يبلغها فقضاء البر من الخارج بعدد العادة حيض لانها ذات عادة عددية فتجلس بعددايامها
من الدم المستمر ولو من المرئي في غير وقت العادة ان لم تره في وقتها لكن في شرح البغية جعل اكمال عدد العادة من الخارج هنا وجها
واختار الاقتصار في الحيضية على ما في العادة ان بلغ الثلاثة وان لم يبلغها فاكمال الثلاثة من خارجها فقط دون باقي عدد العادة و
اختار والده في كشف الغطاء ما اخترناه واما مع الاحاطة من الطرفين فتخير على ما اخترناه في الاضافة من انها ثالثها ان ترى خارج العادة
ايضا لكن منفصلا من قبلها مع بلوغ الثلاثة او من بعدها مطلقا فان لم يتجاوز مجموعهما مع النقاء المتخلل من العشرة فحيض واحد
وان لم يكونا بالصفة وان تجاوزها فكالثانية المتقدمة عليها العموم جلوس ذات العادة العددية بعددها ولو من المرئي في غير الوقت
ومع تخلل النقاء لان وقتها انما تثبت نفسها ان رأت الدم في الوقت ولا تنفي غيرها سيما مع اقتضاء عدديتها ثبوته واحتمل شيخنا
في كشف الغطاء في هذه الصورة دون سابقتها اقتصار الحيض على المرئي في العادة فرقا بين الاتصال والانفصال في الاحتساب
من ايامها التي تجلس بعددها مع تجاوزه بها العشرة قال ولا يخلو من رجحان وان رأت بعض العادة ثم انقطع قبل تماميتها وعاد بعد
تماميتها وانقضاء زمانها واستمر حتى تجاوز العشرة فالظاهر ان اكمال عدد العادة من المرئي في الخارج وعدم اكماله مثل الصورة
المذكورة والفرق بين البياض الذي وقع في العادة هنا فلا يحتسب من العادة ويعوض عنها بيوم الدم من خارجها وبين النقاء
المفروض سابقا فيما اذا انقطع الدم في العادة وعاد قبل تماميتها فلم يعوض واضح لكون المتقدم مفروضا بين دمين من العادة
محتسب من عدد العادة لانه بحكم الحيض الواقع في العادة بخلاف هذا البياض فتامل جيدا وعلى كل حال لو لم يبلغ الدم ثلاثة ايام
لم يكمل هنا للانفصال الموجب لعدم توالي الثلاثة ايام ويختص الحيض بما في خارج العادة مع اجتماع الشرائط واذا انفصل بحيث
لا يمكن التلفيق والاكمال كما اذا كان عادتها ستة من اول الشهر ورأت ثلاثة ايام ثم ثمانية بياضا ومن بعدها ستة دما فان رأت
عدد الستة تعين الستة الاخيرة وفاتها وقتا للعادة وان راعت الوقت فجعلت الثلاثة حيضا فاتها العدد لتعذر الاكمال بتخلل ثمانية
النقاء ففي جعل الثلاثة مراعاة للوقت والستة مراعاة للعدد وجهان والفرق بين الدم المرئي في خارج العادة من اقسام الثاني و
بين المرئي خارجها من اقسام الاول حيث ما حكم فيها بالحيضية معا انها هنا اكمال لعدد العادة فهي حيض عادة وفي اقسام الاول حيث
حكم بحيضيته فهو ما زاد المرئية بعدد العادة قبل العشرة رابعها ان ترى من قبلها ومن بعدها منفصلين عنهما فان لم يتجاوز الامع ما فيها
ومع النقاء المتخلل العشرة فالجميع حيض واحد وان لم يكن بالصفة وان تجاوز ما فيها مع احدهما والنقاء المتخلل دون الاخر كان مع تمام
ما لا يتجاوز حيضا دون شيء مما لا يتجاوز الا بقدر اكمال عدد العادة منه ان لم يكمل بغير المتجاوز وان تجاوز مع كل واحد منهما تخير
في الاكمال من ايهما بناء على الاكمال والاوجه من المقدم ولا يكمل اذا لم يبلغ ما في العادة ثلاثة للانفصال الموجب لعدم توالي الثلاثة
فيختص الحيض بالخارج نظير ما مر في الثالثة وعلى القول بتساوي المقدم والمؤخر في الاكمال الاولى ترجيح ما بالصفة او الموافقة
لعدد العادة وغير ذلك مما له مدخلية في الحيضية وقوتها وان لم يتجاوز ما فيها مع اي واحد منهما جعلت الحيض ما فيها مع القابلية
باضافة احدهما مخيرة بينهما والاوجه اضافة المقدم خامسها ان ترى مع ما في العادة خارجها من الطرفين متصلا من احدها ومنفصلا
عن الاخر فان لم يتجاوز المجموع مع النقاء المتخلل العشرة فحيض واحد وان تجاوز مع احدهما دون الاخر كان حيضا مع غير المتجاوز
وان تجاوز مع كل واحد منهما او لم يتجاوز مع كل واحد بخلاف المجموع اكمل عدد العادة من المتصل الثالث وهو ما اذا رأت في
خارج العادة دونها وفيه اقسام ثلاثة احدها ان لا يبلغ مجموع الدم اقل الحيض فلا حيض ثانيها ان ترى من احد الطرفين ما يبلغ الثلاثة
فما زاد وهو حيض فان تجاوز العشرة جعلت منه بعدد العادة حيضا وان لم يكن بالصفة والاولى جعل المتصل بالعادة ثالثها
ان ترى من طرفيها ويبلغ كل منهما الثلاثة فما زاد فان كانت ايام العادة الخالية عشرة كان كل منهما حيضا مستقلا لكن ان كانا او كان
احدهما زائدا على العشرة حذف قدر الزائد على عدد العادة منهما وان كانت العادة دون العشرة فان لم يتجاوز معها العشرة فهما

فصل حكم المبتدئة والمضطربة

مع بياضها حيض وان تجاوز احدهما دون الاخر كان الحيض غير المتجاوز خاصة والمتجاوز بتمامه استحاضة وان تجاوزها كل منهما جعلت
عدد العادة من احدهما حيضا مخيرة بينهما والاوجه من المقدم وان لم يتجاوزها كل واحد منهما بل مجموعهما المتجاوز تخيرت في التحيض
بتمام احدهما والاوجه بالمقدم وقيل يرجح بما تقدم ولا ينبغي ترك الاحتياط في جملة من هذه الصور وترجع المبتدئة بالفتح اي من
ابتدأها الدم او بالكسر اي من ابتدأ بالدم والمضطربة التي منها قطعا الذاهبة عادتها بعد الاستقرار كما ان المتيقن من المبتدئة
من ذكروا انما وقع التردد والنزاع فيمن تكرر رؤيتها الدم ولم يستقر بعد هل هي داخلة في موضوع المبتدئة على ان تكون المبتدئة هي من
لم يستقر لها بعد عادة سواء كان لعدم تكرر الدم او لعدم استقراره مع التكرر فالمبتدئة على الاخير اضافية بالنسبة الى حال
الاستقرار وعليه المضطربة هي من ذهبت عادتها لاختلاف الدم او لنسيان العادة واختاره الشهيد الثاني ونسبه الى المشهور
ام هي داخلة في موضوع المضطربة على ان تكون المضطربة هي من لا عادة لها فعلا سواء كانت وذهبت لنسيانها او لاختلاف دمها ام
لم تكن من قبل ايضا وعليه المبتدئة هي من كان اول رؤيتها الدم وهو المنسوب الى المعتبر ورماه في الروض بالشذوذ وللندور
وصرح فيه بانه يتحقق حكم الابتداء برؤية الدم مرة او مرتين وللشهرين عند الاحتياج الى استقرار الطهر وهل يتحقق فيما زاد تردد
فان اراد ثبوت حكم الابتداء في المرة الثانية برؤية الدم ما لم يتبين اختلافه مع الاولى فلا حكم للابتداء والاضطراب حج ولا
فائدة لتحقق حالة الدم الان وان اراد ثبوت حكمه في المرة الثانية مطلقا فممنوع لترتب حكم الاضطراب فيها بمجرد تجاوز الدم عن
عدد الاولى ويظهر اثره اذا استمر الى ان يتجاوز العشرة فلا ترجع الى عادة النساء ان قلنا باختصاص الرجوع اليها بالمبتدئة وان
كان مراده بالمرتين اللتين ينقطع فيهما الدم ولا يتجاوز العشرة ففي المرة الثالثة وما بعدها ما لم يستقر ايضا له حكم الابتداء لعدم
اختلاف حكم الابتداء والاضطراب الا مع التجاوز قالوا واظهر ثمرة الخلاف في تفسيري المبتدئة فيمن تكرر دمها مرات ولم يستقر
بعد مع عدم تحقق تمييز لها فعلى الاول ترجع الى اقرانها ونسائها اهلها بتقريب ان مضمرة سماعة المعتبرة لعادة الاهل انما اعتبرتها
للجارية اول حيضها واذا ثبت من مرسلة يونس بالتقريب الاتي ان المراد بالابتداء هو المعنى الاضافي الموجود فيمن تكرر دمها ولم
يستقر كما تسمعه من الروض شملته هذه المضمرة المتضمنة للرجوع الى الاهل وعلى الثاني لا ترجع اليهن لان الرجوع انما ثبت في
المضمرة في اول الدم وممنوع دلالة المرسلة على كون الاولية اضافية فتبين ان منشأ التردد في دخول من تكرر دمها ولم يستقر
في المبتدئة وعدمه انما هو مرسلة يونس ولو خلينا وغيرها مما فيه ذكر المبتدئة كالمضمرة لم نشك في كونها بالمعنى الثاني ولم نكن
نحتمل فيها الاولية الاضافية لكن المرسلة لما فهم منها انحصار اقسام المستحاضة ربما ادعى فهم دخول من تكرر دمها ولم يستقر في القسم
الثالث منها كما فهمه في الروض من التعبير عن موضوعه فيها بقوله ان لم يكن لها ايام قبل ذلك واستحاضت اول ما رأت قال ومن لم
يستقر لها عادة بعد لا تدخل في القسمين الاولين من الناسية والذاكرة لعادتها فلو لم تدخل في القسم الثالث الذي هو المبتدئة
بطل الحصر الذي في قوله جميع حالات المستحاضة تدور على هذه السنن الثلاث لا تكاد ابدا تخلو من واحدة منهن قال وان نافاه
اخر تعريفها الذي من قوله استحاضت اول ما رأت لكن يصدق عليها اوله من قوله لم يكن لها ايام قبل ذلك فان اجري اخره على ظاهره
بطل الحصر فحمل الاولية فيه على ما لا يستقر معها العادة بعد وهو اول اضافي وقد دل عليه مواضع من الحديث انتهى ولم نعرف
تلك المواضع لكن منافاة ما ذكره لما في المرسلة في بيان موضوع القسم الثالث في موضع انها التي لم تر الدم قط واضح فدخولها في
القسم الثاني اظهر لان التعبير عن موضوعه بمن اغفلت المفسرة بالنسيان الغير الشامل لها وان وقع في موضع من المرسلة لكن على تقدير
تسليم كون اغفلت بمعنى نسيت لا بمعنى تركت كما ادعاه في الحاشية الجمالية فقد وقع التعبير عنه بما يشملها في غير موضع منها
وهو قوله اختلطت الايام عليها وتقدمت وتاخرت لصدقه على من لم يستقر ايام دمها من غير سبق الاستقرار على ان ظاهر
المرسلة حصر سنن المستحاضة واحكامها في ثلاث لا حصر المستحاضة كما زعمه شيخنا الشهيد فلا يجب دخول المتنازع فيه في
احد الموضوعات المذكورة في المرسلة حتى يستلزم دخولها في القسم الثالث صدق المبتدئة عليها ويثبت بالمضمرة رجوعها
الى الاهل لامكان ان يثبت له احد الاحكام الثلاثة المذكورة فيها مع اختلاف الموضوع بتنقيح مناط او تنصيص علة او تعليق
الحكم على وصف وشرط يشعر بالعلية كما تسمعه بعد في الشرعي في حكم موضوع منها الى اخر بعموم العلة ومع عدم دلالتها على ادعاها
لم يتوقف بل علي ان من لم يستقر دمها داخل في موضوع المبتدئة كما نسب الى المشهور بل ظاهر الاخبار الثلاثة التي منها المضمرة

المشار اليها هو اختصاصها باول مرة الدم وما اورد به في الروض على الاختصاص من استلزامه جعل المبتدئة في الدور الثاني التي
يتحقق بها العادة مضطربة ومن ان الحكمة في رجوع المبتدئة الى النساء موجودة فيمن لم يستقر لها عادة وهي انها لم يثبت لها عادة
ترجع اليها فلتتحد معها حكما مدفوع اما الاول فبانه لا باس بكونها مضطربة في اول الدور الثاني بمعنى تكرر الدم ولم يستقر ولا بعد
في تسميتها مضطربة بعد ان يكون الاضطراب عدم ثبوت الاستقرار واستبعاده من جهة ان المناسب لهذه اللفظة هو من تحقق
اختلاف دمها معارض باستبعاد تسميتها مبتدئة مع ان المناسب للفظها هو من كان اول حيضها مع انه يمكن القول بخروجها عن
المبتدئة في الدور الثاني وبقائها مرددة بين المضطربة وذات العادة الى تبين الانقطاع على العدد الاول فذات عادة ح او التجاوز
عنه فمضطربة من حينها ونظيره هو اضطرابها في رجوعها الى عادة الاهل واما الثاني فباحتمال كون الحكمة عدم تبين حال القرحة لها
لحيض اهلها وفيما يتكرر الدم بعد تحقق عادة تخالف احديهما عادة الاهل لا محالة فلا يناسب معه الرجوع اليهن ولكن على كل حال مع
القول بعدم دخول هذه في المبتدئة يمكن القول بثبوت رجوعها الى عادة الاهل لعموم موثق زرارة ومحمد بن مسلم المتضمن لان المستحاضة
تنظر الى بعض نسائها كما تسمعه في مسئلة رجوعها الى نساء الاهل مفصلا ومنه يتبين ان بناء الجماعة رجوع هذا القسم من ذات الدم
الى عادة الاهل وعدمه مبنيا على عدها من المبتدئة وعدمه حتى جعلوه ثمرة الخلاف المذكور في غير محله بل ربما يحتمل مع البناء على عدها
من المبتدئة يمكن منع رجوعها الى عادة الاهل لثبوته في النص للجارية اول حيضها لا العنوان المبتدئة وغيره ما عرفت من ثناء عدها من
المبتدئة من المرسلة لقيام قرينة الحصر فيها على ان المراد من اول حيضها فيها هو الاول الاضافي وح لا فرق بين اول الحيض منها وفي المضمر
والموثقين وعلى كل حال المبتدئة والمضطربة بكل تفسير اذا تجاوز دمهما العشرة ترجعان اولا الى التمييز وفاقا للمشهور شهرة عظيمة
تقارب الاجماع بل الاجماع محكي عليه خلافا لما يحكى عن ابن زهرة من ان المبتدئة مدار تحيضها على اكثر الحيض واقل الطهر وهي مع
المضطربة وعن ابي الصلاح رجوع المضطربة الى عادة نسائها الى استقرار عادتها وعن الصدوق والمفيد عدم التعرض للتمييز
اصلا لنا في ثبوت رجوعهما الى التمييز المستفيضة الدالة على اعتبار الصفات بل اعتبارها في تحيض الموضوعات سيرة مستمرة
لا يحتاج الى ورود ومعتضدة في المقام بالفتوى فلا يكافؤها ظهور بعض اخبار يخالفها فلا بد من تاويلها او طرحه ومنه يضعف
ما في الحدائق من عدم رجوع المبتدئة الى التمييز بل الى عادة اهلها ثم الى عدد الروايات نظرا الى المرسلة حيث لم يذكر فيها الا التحيض
بالستة والسبع كغيرها من روايات عديدة امرة بالعدد من غير ذكر الرجوع الى عادة الاهل ايضا لكن بالنسبة اليها تخصصها الامرة
باخذها عادة اهلها ويبقى بالنسبة الى التمييز على العموم والجواب ان ظهور المرسلة في اخذها بالصفات ان امكن مقدما على
العدد بثلاثة وجوه احدها تعليل الاخذ بالصفة من اقبال الدم وادباره في القسم الثاني الذي هي المضطربة بعدم معرفة ايام
حيضها حيث قال هذه امرأة قد اختلط عليها ايامها ثم قال فلهذا احتاجت الى ان تعرف اقبال الدم من ادباره ثم اكده بقوله
ولو كانت تعرف ايامها ما احتاجت الى معرفة لون الدم الحديث وتعليله ايضا في موضع آخر منها والعلة موجودة في المبتدئة وثانيها
قوله في الذيل ان لم يكن الامر كذلك ولكن الدم اطبق عليها فلم تزل الاستحاضة دائرة وكان الدم على لون واحد فسنتها السبع والثلاث
والعشرون لان قصتها قصة حمنة حين قالت انى اثجه ثجا فان الظاهر كونه فرضا للمضطربة المذكورة قبلها بانها اختلطت عليها ايامها
وتعليل ارجاعها مع فرض عدم التمييز الى عدد الروايات بان قصتها قصة حمنة التي قالت اثج الدم اي لا تمييز فحكم قوله ان هذه
المضطربة انما رجعت الى العدد لصيرورتها بفقد التمييز كالمبتدئة الفاقدة للتمييز التي وظيفتها العدد وفيه دلالة واضحة على
ان المبتدئة رجوعها الى العدد لفقد التمييز فلو وجدته لم ترجع وح فاما ان لا يكون حكمها مذكورا وهو مناف للحصر او مذكورا و
ملحقا بالمعتادة وهو ممتنع او ملحقا بالقسم الثاني من الاخذ بالتمييز وهو المطلوب ثالثها تعليل كون سنة المبتدئة غير سنة
الاولى والثانية من الرجوع الى الستة او السبعة بقوله لان امرها مخالف لامر تينك اي ذات العادة والمضطربة ذات التمييز لانه
على انه لو كان امرها مثل احدى تينك لم تكن سنتها غير سنتهما وح يمتنع كونها مثل الاولى التي هي ذات العادة فتكون مثل الثانية
اي ترجع الى تمييزها وهو المقصود وعلى احتمال ان يكون قوله ان لم يكن الامر كذلك رجوعا الى بيان القسم الذي هو المبتدئة
لا انه لحال المضطربة الدلالة اوضح لاشتراط رجوعها الى السبع بكون الدم بلون واحد حينئذ لكنه احتمال مرجوح كما يأتي وجهه في
شرح قول المصنف رجعت هي والمضطربة الى الروايات وعلى كل حال الظاهر من المرسلة ان عدم ذكر التمييز في المبتدئة انما هو لفرضها

الى الصفات في
شيء منها وهي
ان لم يذكر فيها
الرجوع صح

تثج الدم المستلزم غالبا لعدم اختلاف لونه لكثرة قوته وفيه كفاية للحكم بوجوب اخذها بالصفة على تقدير وجودها لانه راجع
ح تحت عمومات اعتبار التمييز والاخذ به ولا يعارضها عدم ذكره في هذا النص لبنائه على الغالب كغيره من الاخبار المبنية جميعا على الغالب
من قوة الدم في ابتداء امره المانع من اختلاف لونه بل لا يبعد تبادر الاستمرار على لون واحد من استمرار الدم الموجود في تلك
النصوص مضافا الى الجواب عنها ثانيا بان غايتها المعارضة مع اخبار الصفات بالعموم من وجه ويطلب المرجح وهو لعموم التمييز
دلالة لتضمنه الاخذ به صريحا بخلاف الاخبار المقابلة فان غايتها كما عرفت الخلو من ذكر التمييز واعتضاده بموافقة فتوى الاصحاب
ومخالفته فتوى ابي حنيفة وعلى فرض عدم المرجح والتساقط يبقى السيرة المستمرة في العرف والعادة على اعتبار تمييز الموضوعات
عند الاشتباه بالاوصاف ويشهد لها ايضا بعد قول الامام ع اسود حار عبيط الخ قول المرأة لو لا انها اتربته كان امرأة وقول الاخرى
لو كان امرأة ما زاد عليه لكشفهما عن كون تحيض الحيض بتلك الاوصاف مركوزا في اذهان النساء اللاتي من عرف هذا الموضوع
بل يكشفان خصوصا قول الثانية عن انهن لا يعرفن الحيض الا بتلك الصفات وعليه فالمتصف بها حيض عرفا فلم يبق معه للرجوع
الى غيره وجه اصلا ولو اعطى الخصم النصف من نفسه لم يحتج في وجوب الرجوع الى مثل هذا الميزان الذي يعد معرفة عرفية على
تقدير وجوده الى دليل فلعل الخلو عن ذكر الرجوع اليه مثل نساء الاهل لغنائه عن البيان هذا وقد ذكروا للبناء الحيض على
الصفات شروطا منها كما في المستند وكشف اللثام اشتراط اختلاف صفة الدم لعدم وجود التمييز اذا كان بصفة واحدة ومنها
اشتراط تجاوز اصل الدم العشرة وان لم يتجاوز ما بالصفة لاتفاق النص والفتوى اذا انقطع الدم على العشرة فما دون على كون
الجميع حيضا واحدا مطلقا بالصفة ام بغيرها ذات عادة كانت ام مبتدئة ام مضطربة باي معنى وبعض تلك الشروط في اعتباره
تردد وخلاف وهو ثلاثة الاول والثاني عدم قصور ما بالصفة عن ثلاثة وعدم زيادته على عشرة وفي الكشف عدم الخلاف
في اعتبارهما كما عن جامع المقاصد ايضا وعن التذكرة الاجماع عليه وهو كذلك بالنسبة الى كون القاصر بقصوره والزائد بزيادته
حيضا فلا يفتقر الى ذلك ولا يحذف من هذا ولم نجد فيه مخالفا الا صاحب الحدائق قال لا يساعد هذا الشرط الروايات الواردة
في هذه المسئلة فانها مطلقة في التحيض بما شابه دم الحيض قليلا كان او كثيرا ويشير اليه جعل العدول في المرسلة الى
التحيض بالسبعة للمضطربة مرتبا على كون الدم على لون واحد وحالة واحدة ومفهومه انه مع الاختلاف كيف كان تحيض به
قال ويحمل الاخبار الدالة على ان اقل الحيض ثلاثة واكثره عشرة على غير هذا الموضع ولا ريب في ضعفه لان اطلاقها مسوق
لبيان الوصف لا المقدار وفي المرسلة وان صرح بما كان من قليل الايام وكثيرها لكن المراد منهما القليل والكثير من افراد
الحيضات ولذا عبر به في ذات العادة ايضا بقوله سن لها ايام معلومة كانت لها من قليل او كثير ولو فرض الظهور فيما
يدعيه فهو بالاطلاق او العموم ويجب التقييد او التخصيص بالادلة القطعية الدالة على ان اقل الحيض ثلاثة واكثره عشرة
من غير تامل فيه نعم في جعل الناقص مع الاكمال من غيره والزائد بحذف ما فوق العشرة حيضا تردد وخلاف ففي المبسوط مع
التصريح بالشرطين معللا بان ما نقص عن الثلاثة لا يكون حيضا والزائد على عشرة لا يكون حيضا قال بعد ذلك ان جاز
العشرة ايام ما هو بصفة دم الحيض وبلغ ستة عشر يوما كانت العشرة ايام كلها حيضا اذا رات ولا دم الاستحاضة خمسة
ايام ثم رات ما هو بصفة دم الحيض باقي الشهر يحكم في اول يوم ترى ما هو بصفة دم الحيض الى تمام العشرة بانه حيض وما
بعد ذلك استحاضة وهذا دليل ان مراده من الاشتراط بعدم التجاوز عدم احتساب تمامه حيضا لكن قال بعده فاذا رات اقل
من ثلاثة ايام دم الحيض ورات فيما بعد دم الاستحاضة الى آخر الشهر كانت هذه لا تمييز لها فلترجع الى عادة نسائها انتهى فما
في الرياض من نسبة التكميل والتنقيص معا الى المبسوط غفلة لتصريحه بالتفصيل نعم هما معا مختار الكشف وتبعه في الرياض و
الذي ينبغي النظر في الناقص عن الثلاثة البناء على ما نتمه في الشرط الثالث من ان المفهوم من اخبار الصفات هو جعل الصفة
امارة الحيض والخلو منها او وجود ضدها امارة الاستحاضة او الاستحاضة فعلى الاول الحكم بالاستحاضة لقيام امارتها و
ينافيه احتساب شيء منه حيضا للتكميل لتعارض الامارتين وليس هو اولى من العكس فيمتنع العمل بموجب التمييز وعلى الثاني الحكم
هنا لعدم قيام دليل الحيضية فيه فلا ينافيه اقتضاء منافية لامارة بتعينه اذ هو بمنزلة الدلالة ولا يعارضه عدم الدلالة في الزائد
الحكم باستحاضة الجميع لامتناع موجب التمييز فيه والاقتصار على بعضها بتبعيض للدم الواحد المتصل وقد عرفت قضاء العادة بخلافه

فى غير المبتدئة مع انه لو جاز هذا لجاز فيما ترى الدم بصفة حامعة وتجاوز مع انه مورد الرجوع الى المرتبة الاخرى من
نساء الاهل والعمل بالروايات وعلى ما ذكر لا يجدى عموم دليل التميز الذى استند اليه فى الكشف والرياض لعدم موجبيته فى الصورة
الاولى على احد الوجهين فيها مضافا الى عدم تبعيض الدم الواحد المتصل ايضا فى الصورة الثانية بل لا عموم فيه حسبما عرفت من
سوق اطلاقه لبيان الوصف لا العدد ام ترى يعارض اطلاقه مادل على اشتراط بلوغ القوى سنين او عدم بلوغ سن اليأس او عدم
توالى الثلاثة ايام ونحو ذلك فكذلك لا يعارض اخبار عدم النقص عن الثلاثة وعدم التجاوز عن العشرة واورد على الشيخ بان
تعيينه الحيض فى المجاوز باول ما تراه من ذى الصفة لا دليل عليه بل على تقديره جواز الاقتصار على العشرة لا يقتضى الا تعيينه
مصداق العشرة وقد يدفع باقتضاء التحيض بمجرد رؤية الدم ذلك ثم لا وجه للعدول بعد حصول التحيض بالمرئيات ناسخ كما تقدم
فى الشرط الثالث الذى فيه تردد وخلاف وهو ان الدم الضعيف المرئى مع القوى لا يبلغ هو بنفسه او بانضمام ايام النقاء عشرة وهذا
فيما كان الضعيف على احد طرفى القوى من قبله او من بعده غير قابل للتردد والخلاف فيه لان الشرط حاصل لا محالة والنقاء انما
هو فيما تخلل الضعيف بين قويين فذهب جماعة وكانها الاكثر الى ان الحكم بحيضية الدمين الحافين بالضعيف مشروط ببلوغه العشرة
فان بلغها فكل من القويين حيض مستقل والا فلا تميز ويرجع الى عادة الاهل او عدد الروايات وذهب صاحب الحدائق ونبعهم
شاذا الى ان الضعيف استحاضة وكل من القويين حيض عملا باطلاق اخبار الصفات المتضمنة لان الاسود حيض والاصفر استحاضة
واما ما تضمن ان اقل الطهر عشرة فهو محمول على غير المقام من طهر النفاء ومخصص عمومه بالنسبة الى المقام بخبر يونس بن يعقوب
وابى بصير ويوافقهما ما فى المرسلة من ترك الصلوة باقبال الدم والصلوة بادباره وفيه عدم مكافئتهما لدليل اقل الطهر خصوصا مع
كون معارضه المرسلة نحو العموم من وجه ويطلب فيه المرجح وهو هنا لادلة الطهر من جهات اعظمها الاعتضاد بالاجماعات و
على هذه المقالة ان لم يتجاوز الدم مع القويان العشرة فهما حيض واحد وان تجاوزا فكل منهما حيض بنفسه وعبارة الحدائق وان
كانت مطلقة من هذه الجهة لكنها محمولة على ما ذكر حتى لا يخالف كثر الحيض وقضيته هؤلاء عدم الالتزام بهذا الشرط فى العمل بموجب
الصفة والتميز واتفق من عدا هم على عدم العمل بموجب التميز فى المقام بهذا المعنى بين من يرفع يده من التميز بالمرة كالاكثر لتعذر
العمل بموجبه من طهرية الضعيف وحيضية القويين خصوصا اذا تجاوز القويان العشرة وقضيته هؤلاء التزام هذا الشرط فى
العمل بموجب التميز وبين من لا يرفع يده منه بالكلية مطلقا لان غايته تعارض الامارتين فان امكن الترجيح قدم الراجح و
اختلفوا فى الصورة التى يصح فيها الترجيح وفى كيفية الترجيح ايضا ففى الجواهر وربما تبعه بعض المعاصرين ان محله فيما لم يتجاوز
مجموع القويين والضعيف المتخلل العشرة كما اذا رات الاسود ثلاثة ثم الاصفر ثلاثة ثم الاسود ثلاثة ثم عاد الاصفر واستمر و
معه الترجيح بجعل الدماء الثلاثة حيضا واحدا بترجيح امارة الحيض على امارة الاستحاضة مع الحكم على الاسودين بالحيض
يجوز تبعية الاصفر المتوسط لهما فى الحيضية دون العكس لان الضعيف هنا بمنزلة البياض المتخلل وهو يتبع فى الحكم فهذا الضعيف
اولى واما فيما تجاوز الدماء الثلاثة العشرة فلا ترجيح ويرفع يده من التميز ويرجع الى عادة الاهل او الروايات كما اذا رات الاسود
ثلاثة ثم الاصفر ثلاثة ثم عاد الاسود واستمر هو وحده عشرة وقضيته هؤلاء ان بلوغ الضعيف اقل الطهر انما هو شرط العمل بتمام
موجب التميز لا لمطلق الاخذ بالصفة وفى الذكرى والمدارك البناء على الترجيح فى مثال تجاوز الدماء الثلاثة العشرة وكذا فى
المبسوط لكن مع تعيين الدم الاول للحيض فى الاولين وجعل الضعيف المتخلل مع القوى الثانى استحاضة وبعكسه فى المبسوط فعين
القوى الاخر للحيض وجعل الضعيف مع القوى الاول استحاضة وفى اللوامع وافق الاولين فى المجاوز لكن مع موافقة الجواهر فى غير
المجاوز وكان وجه تعيين الاول حيضا هو وجوب تحيض المبتدئة والمضطربة بمجرد رؤية الدم المتصف ولا ناسخ بعده بمقتضى
على الحيضية ونافى وضوحه فى محل وضع عدد الروايات انه اول الدم او مخير فيه ولم يعرف وجه ما فى المبسوط بل لا يلائم ما بجابر
سابقا التحيض برؤية ذى الوصف المجاوز عن العشرة ووجهه فى المعتبر بان الدم الاصفر لما خرج عن الحيض خرج ما قبله
والايراد عليه واضح بانه لا يخرج ما بعده وربما يوجه باستصحاب عدم الحيض وفيه عدم ثبوت حيضية الثانى به وعلى كل حال
فقضيته هؤلاء ايضا كون الشرط انما هو للعمل بتمام موجب التميز لا لمطلق الاخذ بالصفة ومرجعه مع ما فى الجواهر فى الحقيقة الى
عدم التزام هذا الشرط ثم لم يتبين ان الشيخ والشهيد وصاحب المدارك فيما لم يتجاوز القويان مع الضعيف المتخلل العشرة ايضا

في بيان الحال في عبارات الشيخ

يبنوا على احد القويين للحيض ام يحكمون عليهما مع الضعيف بحيض واحد كما فى الجواهر واللوامع وظاهر تمثيلهم بالمجاوز هو الثانى
وظاهر عنوان الذكرى والمدارك للاشتراط وعدم الاشتراط مع تفريعهما على الاشتراط عدم التميز وعلى عدمه حيضية الاول هو
الاول وظاهر عبارة الجواهر ان القائلين بتعيين احد الدمين يقولونه فى الصورتين فان كان كذلك فقضيته انه فى صورة عدم التجاوز
اهمال لامارة الحيض فى احد القويين ولم يتبين وجهه على اهمال امارة الدم المتوسط ولعل نظرهم الى انه عمل بامارتى الحيض والاستحاضة
وهو اربع من العمل بامارة الحيض فقط وفيه رجحان الاخير لما اشير اليه من جواز تبعية الضعيف للقوى دون العكس والذى يقتضيه
النظر البناء على ما اشير اليه من ان المقصود من اخبار الصفات هو جعل الصفات امارة للحيض والخلو منها امارة الاستحاضة و
عليه فلا تستتبع احديهما الاخرى وان المقصود هو جعل الصفات امارة للحيض وان الحكم على الخالى منها بالاستحاضة لعدم وجود امارة
الحيض واهمالها للغرض وعليه فيتفرع الاول لنافى ذا اقتضاه ولعل الثانى هو ظاهر سياق اخبارها جمعا فان محط النظر فى الاسود
والابيض معرفة المرئية ايام حيضها وان استلزم تحيضها ببقاء غيرها على الطهر بنفيها لا بتجاوز الدماء الثلاثة العشرة يحكم على
القويين بالحيضية بموجب امارة الحيض واستلزامه تبعية الضعيف نظرا الى امتناع طهريته للقصور عن العشرة مقتض لجريان
حكم الحيض عليه ايضا ولا يعارضه الخلو من الصفة بعد ان كان مرجعه الى عدم ثبوت الحيض كما لا يخفى خصوصا مع ما اخطر
فيما مثله فى البياض المتخلل الذى اكد منه فى عدم لحوقه حكم الحيض حقا وفيما تجاوز وبلغ الضعيف اقل الطهر يحكم عليه بالطهر و
عليهما بحيضين مستقلين عملا بموجب الامارتين لانه مقتضى اخبار الصفات ولا موجب للتخلف واذا تجاوز القويان
العشرة ولم يبلغها الضعيف المتوسط يحكم على احد القويين بالحيض وعلى الضعيف بالاستحاضة لانه مقتضى اخبار الصفة
ولا يحكم على القوى الاخر بالحيض لا لمعارضته امارته امارة الضعيف من جهة اقتضائها القصور الضعيف عن الطهر عدم حيضيته
بل لعدم صلاحيته للحيض باعتبار التجاوز وكذا اذا كان التجاوز حاصلا منهما معا مع الضعيف المتخلل لعدم الصلاحية ايضا
لانهما اذا استتبعا الضعيف تجاوزا معه العشرة وان لم يستتبعاه امتنع للطهر القصور عن العشرة والاقوى اختصاص الاخير
بعدم الصلاحية لما اشير اليه من وجوب تحيض المبتدئة والمضطربة بمجرد الرؤية ثم لم يات ناسخ لحيضيته وبمجرده بان الصالح
الاخر لا يمكن فى الفرع ولعلنا نتمم زيادة توضيح له فى محل وضع عدد الروايات ومرجع هذه المقالة ايضا الى عدم التزام الشرط
المذكور ولا يخفى ان قضية القول بالاشتراط وعدمه ان الضعيف متى تخلل قويين وبلغ اقل الطهر العمل فيه بموجب التميز
واخبار الصفة من الحكم على القويين بحيضين مستقلين وعلى الضعيف بالطهر وعمومه قاض بامكان تحقق ثلاث حيضات
فى شهر واحد فلكما نع من تخصيص ما يفهم من الاخبار من ان الحيض فى كل شهر مرة المعتضد بصريح اخبار الحيض بعدد الروايات
فى خصوص المقام من المبتدئة والمضطربة المستمرة الدم بعموم ما دل على انها تدع الصلوة كلما رات الدم الاسود لاعتضاده
بالفتوى فانه ظاهر كلماتهم فى المقام فيكل ويشكل هذا فى الناسية لظهور رواية يونس من مواضع فى عدم تحيض المستحاضة زيد
من مرة فى الشهر وفيها انها تدل على ذلك فى ذات العادة والمبتدئة لمذكور رجوعها الى عدد الروايات واما فى المضطربة
التى غفلت عددا ايامها وموضعها فتصرحه بانها اذا اقبل الدم تدع الصلوة واذا ادبر تصلى حتى ان الاشكال هنا فى فتوى الشيخ
فى النهاية والاستبصار وحكى النهاية فى المستحاضة المستمرة الدم التى ترى الدم ثلاثة بصفة الحيض وثلاثة بصفة الاستحاضة
او خمسة وخمسة قال هذه فرضها ان تترك الصلوة كلما رات بصفة الحيض وتصلى كلما رات بصفة الاستحاضة
ما بينها وبين ثلاثين يوما ثم تعمل عمل المستحاضة وحمل روايتى يونس وابى بصير المتقدمتين فى اقل الطهر على هذه
المستحاضة فانها تنافى فتواه فى المبسوط هنا باختصاص الحيض بالدم الاخير اذا تخلل الضعيف دون العشرة الا ان تخص
فتواه هنا بما ترى بصفة الحيض مرتين لا ازيد مراعيا بينهما دليل التميز مع العمومات والاخرى بالزائد عن المرتين الى ثلاثين
يوما نظرا الى خصوص الخبرين ومثل هذا اغرب منه خصوصا فى استبصاره ونهايته ومن شرائط التميز استمرارها باحدهما
ثلاثة ايام على المختار فى توالى الثلاثة وعلى مقالة الشيخ يلحق ما بالصفة المنتشرة فى العشرة وعلى كفاية مسمى الدم فى كل يوم من
الثلاثة او اولها ولو من الاول والاخر من الثالث ومطلق المسمى من الثانى يكفى ان يكون كذلك ما بالصفة ولا يعتبر فى التميز
اختلاف الدمين فى غير صفة اللون والقوام والرائحة بل قد يشكل اعتبار الحاصل من اختلاف الرائحة بل واختلاف القوام

فيما اذا تجاوز القويان العشرة

ايضا لعدم ورود نص فيهما ويجب الاقتصار فى الخروج عن الاصل القاضى بعدم اعتبار الظن فى الموضوع العادى على مورد
النص وربما يذب عنه بوجودهما فى خبر ابن الحجاج والرضوى وبعض اخبار العادة وبجبرهما العمل مع قضاء التجربة بالرائحة لكن على
المشهور غير محقق حتى يجبر وظن التجربة غير كاف ومن الغريب ذكر الجماعة لما هو غير منصوص من اما لم لذكر غير الثلاثة مما هو منصوص
واما لم لذكر غير الثلاثة مما هو منصوص من صفات الحيض كالحرارة واللذع والعبيطية وهل يختص التميز بوجود الصفات
الثلاث كلا او بعضا فى احد الدمين وفقد جميعها فى الاخر كما هو الموجود فى النصوص اقتصارا فى الخروج من الاصل على المنصوص
او يتحقق ايضا مع وجودها فى الدمين معا بكونها فى احدهما اقوى من الاخر بدعوى تنقيح المناط بظن الحيض الحاصل من تلك
الصفات وجودا وعدما او قوة وضعفا وعلى الثانى صور القوة كثيرة كما ذكرها الجماعة والثلاث اقوى من ذى الاثنين
وهو اقوى من ذى الواحدة وفى المتصفين بلون الحيض الاسود منهما اقوى من الاحمر وهو من الاشقر وهو من الاصفر وهو من
الاكدر وذكر بعضهم ان الاشد سوادا اقوى من الاسود والاثخن اقوى من الثخين والانتن اقوى من المنتن ايضا وبعض الصفات
اقوى فى نفسه من بعض فالسواد والحرارة اقوى من الثخانة والنتانة بل وكذا الحمرة منهما وعليه فلا يتم اطلاق شيخنا الشهيد بانه اذا كان
عدد الدمين فى الصفة متساويا فلا تميز اذ قد يغلب احدهما بكيفية الصفة الموجودة كما اذا كان احدهما اسود والاخر نتنا مثلا
وبمثله يرد على اطلاق الجماعة ان ذا الثلاث اقوى من ذى الاثنين وهو اقوى من ذى الواحدة اذ قد يكون الاول صفة اقوى
فى نفسها كما اذا كان احدهما اسود والاخر اصفر ثخينا منتنا فليقيد بما كان ما به الاشتراك متساويا كالاسود الرقيق مع الاسود
الثخين مثلا والدليل على كون المدار القوة حسبما ذكر مع انه مستلزم اما لمخالفة اطلاق ان ما بصفة الحيض حيض كالحكم باستحاضة
الاحمر المجتمع مع الاسود او لمخالفة اطلاق ان ما بصفة الاستحاضة استحاضة كالحكم بان الاصفر المجتمع مع الاكدر حيض انما يتم
بدعوى تنقيح المناط من الاخبار فان مدار الحكم بالحيض من الدمين الممتزجين المتواصلين قوة احدهما من الاخر فى اللون او
الرائحة او القوام لا خصوص المذكور فى الاخبار واستفادته من اختلاف الاخبار الحاكمة بالحيض للصفة فى ذكرها مع استقراء
موارد ها ووجدان المحكوم فيها بالحيض ليس الا الاقوى فيفيد ان الاناطة انما هى بالقوة الحاصلة من سنخ تلك الصفات ويؤكده
الاناطة فى المرسلة بالاقبال والادبار مرادا بهما قوة الدم وانقلابه الى الضعف المستظهر بقوة الصفة وضعفها وقوله دم الحيض
اسود يعرف وفى اخر دم الحيض ليس به خفاء هو دم حار الخ فان ايكال الرأى الى الوضوح عند العرف مع ذكر الوصف دليل ان ذكر الوصف
ارشاد الى استكشاف ما عند العرف ولذا قالت السائلة لو لاتها بعد وصفه ما كان امرئة وقالت الاخرى والله لو كان امرأة
ما زاد على هذا فهو دليل ان المعرفة بتلك الاوصاف هو طريق العرف والعادة اليه والشرع مقرر هنا والمفروض بناء العرف على
ان الميزان قوة الدم وضعفه لا خصوص المنصوص لتبيّن معرفتهم له على الشرع فيفيد ان العبرة بالقوة والضعف مطلقا لا خلق
الظن بالحيض المخالف للاجماع ظاهرا ويح اختصاص الذكر ببعضها فى الاخبار مبنى على الغالب ى الغالب فى الاحمر كونه قويا فاذا اتفق
الاقوى للدمين لوجود الاكدر كان حيضا وهكذا ولعله من هنا حكى فى مفتاح الكرامة من شاهد جدى ان المستفاد من الروايات
ان المدار على القوة والضعف انتهى لكن الاحتياط لا ينبغى تركه فيما لا يكون القوة بوجود احد الاوصاف المنصوص بالحيضية معه
والضعف بفقد جميعها بل صرح بعض المعاصرين بالاشكال فيه وفى الجواهر فتوى بعدم اعتبار غير المنصوص وقال اخبرا نعم قد
يحصل الطمينان فى الحيضية مع ملاحظة لوازمه العرفية فى بعض الاوقات ولا باس بالاعتماد عليه وان لم ينص عليها بالخصوص انتهى
ولا يخفى ان لوازمه العرفية الثابتة غير خارجة من المنصوص مع ان اللازم العرفى ان كان قاضيا بقوة الدم فهو راجع الى ما ذكره
الجماعة والا فهو من مطلق الظن بالحيض المخالف لظاهر اتفاقهم ولا يعتبر فى الحكم بالحيض اجتماع الصفات فيكفى بعضها مطلقا
ما لم يكن معه الجامع او الاجمع او ذى الاقوى اما على قول الجماعة المعتبرين لمطلق القوة فواضح واما بناء على الاقتصار على ما فى النصوص
فلظهور اختلافها فيما احتوت عليه فى كون العبرة بمطلق ما فيها ثم لو انحصرت مرتبة الدم فى اثنتين فالحكم ظاهر وان كانت
ثلاث مراتب كالوارد ثلاثة اسود وثلاثة احمر وثلاثة اصفر او ثلاثة احمر وثلاثة اصفر وثلاثة اكدر فهل الحيض مختص بالاقوى
وهو الاسود فى الفرض الاول والاحمر فى الثانى او هو مع الثانى تردد فعن المعتبر والمنتهى الاول لان الحمرة مع وجود السواد لم
طهر اذا لم يكن الاصفر فكذا اذا وجد معهما وكذلك الصفرة مع الحمرة وفى الرياض تبعا للنهاية الاحكام وموضع من المذكرة الثانى

اضعف الدمين لوجود الاسود كان استحاضة وكذا الغالب فى الاصفر كونه ضعيفا فاذا اتفق صح

لقوتهما معا مع وجود ما فيهما معا مع امكان حيضيتهما ولعل الاول اقوى لان القوة والضعف عند الجماعة فى اللون مما عدا الاسود
والاكدر اضافيان فالاحمر المجتمع مع الاسود والاصفر قوى بالنظر الى وجود الاصفر وضعيف بالنظر الى وجود الاسود وكذا الاصفر
فى المثال الثانى والاضافتان متعارضتان متساقطتان فيبقى هذا الدم مجهول الصفة ولا يمنع من الحكم بموجب الصفة المعلومة فى
طرفيه بالحيض فى الاستحاضة مضافا الى ما مر من عدم خلو ترجيح الاقوى على القوى من مخالفة لعموم صفة الحيض والاستحاضة وان
التزمناه فيما تضمن القوة او الضعف بدعوى انهما المناط فليقتصر على القوى فى الضعيف للناتجين دون ذى الجهتين كما فى
المثالين وفى الجواهر ان حيضية الاولين معا فى المثال الاول لا يخ من قوة لكون السواد والحمرة معا من صفات الحيض قال اما لو
فرض المثال بتبديل الاحمر فيه بالاصفر والاصفر بالاكدر مستمرا فان الظاهر خلافه وادعى ان حيضية الاولين معا فى المثال الثانى
يكاد يكون مخالفا لصريح النص والفتوى انتهى وكان مراده نص ان الصفرة استحاضة وفيه ان هذا النص كنص ان الحمرة حيض بعد
ان عاد معناه ما عند الجماعة الى ان الاحمر القوى حيض والاصفر الضعيف استحاضة وفرض صدق القوى على الاصفر لا يخالف
حيضيته النص كما لا يخالفه ايضا اذا فرض صدق الضعيف على الاحمر فالوجه ان تصادم الجهتين يوجب جهالة المتوسط فى المثالين
ولا يمنع من الحكم بموجب الصفة المعلومة فى طرفيه وفى الجواهر هل يشترط فى الرجوع الى التميز كون كله او بعضه فى ضمن العشرة
او يكفى ولو كان خارجا كالوارد مثلا احد عشر اصفر ثم ثلاثة اسود ثم انقلب صفرة فهل تحيض بالثلاثة فتحسب وتكون
فاقدة التميز لم ار تنقيحا لذلك فى كلامهم ثم ساق بعض كلماتهم مما استظهر من بعضها الاول ومن بعضها الثانى وبعد
ذلك عرف بان الحيض الثابت بالتميز يتكرر فى الشهر الواحد ويعود محصل ما فيه الى ان اعتبار التميز فى العشرة الثانية
او الاخيرة مشروط بوجوده ايضا فى العشرة الاولى اولا ارى وجها للترديد المذكور الا من جهة التردد فى ان المحيضية بعادة الاهل
او الروايات اذا وجدت التميز بعده فى ذلك الشهر فهل يبطل تحيضها الاول وتعدل الى التحيض بالتميز ام يمضى تحيضها الاول
فان قلنا لا يبطل فلا يجوز تحيضها بالتميز لان ظاهر الاخبار ان المحيضة بعادة النساء او بعدد الروايات حيضها فى كل شهر
مرة واحدة ووجه بناء التردد المذكور على التردد فى العدول وعدمه ان المبتدئة تحيض برؤية الدم الى عشرة فان جازها فبمجرد
الجواز تحيض تحيض فى العشرة على المراتب المقررة فان كان فيها التميز بشرائطه ثبت الحيض على موجبه والا بنته على عادة نسائها
وان لم تحرز هما ايضا بنته على عدد الروايات ولا تنتظر فى شىء من تلك الحالة المستقبلة لعدم وجود التميز فى العشرة الاولى
موجب للتحيض بعادة نسائها او هو موجب لعدم تكرر حيضها فى ذلك الشهر ولو بالتميز ان لم نقل بالعدول نعم ان قلنا
بالعدول الى التميز تحيض ح بالتميز الحاصل فيما بعد العشرة الاولى وليس ح من التكرر المنفى فى الشهر لبطلان الاول وفى
الدروس ان هذه اذا استمر دمها وجاءها الدور الثانى اى الشهر الثانى اعتبرت التميز وعادة النساء والروايات فى نفس العشرة
انتهى والفرق انها فى الشهر الاول لم يتبين استمرار دمها واستحاضتها فوجب التحيض الى العشرة حتى تبين التجاوز وعدمه
بخلاف صورة الاستمرار الى الشهر الثانى المتحقق فيه عنوان الاستحاضة من قبل وعلى كل حال ليعلم ان الحيض اذا حكم به للعادة
فلا يمنع من حيضية الدم المفصول عنه باقل الطهر وان تكرر فى الشهر الواحد وهذا معنى قول الافاضل ان العادة تثبت
نفسها ولا تنفى غيرها وكذا التميز بطريق اولى وقد صرح فى المبسوط فى امثلة متعددة بتكرر الحيض بالتميز مع فصل
عدد اقل الطهر بل ظاهر الجواهر الاتفاق عليه لعموم دليله ثم قال وقد يشكل بما دل على ان الحيض فى الشهر مرة لكن قد يرجح
عموم ادلة التميز عليه بفهم الاصحاب انتهى ويمكن حمل اخبار الحيض على كون الغالب فيه مرة واما الحيض المحكوم للعادة
الاصل فالظاهر من اخبارها الاخذ بها فى الشهر مرة وكذا التحيض بعدد الروايات فظاهر اخباره من الاخذ بعدد مخصوص من
عدد الشهر فى كل شهر هو عدم التكرر ويعاضده ما ورد من اطلاق ان الحيض فى الشهر مرة وهنا امور ينبغى التنبيه عليها احدها
ان المدار فى معرفة الصفة على الصدق العرفى والمرتبة هى من العرف فاذا شكت رجعت الى غيرها واذا شك الغير ايضا فهى بحكم
من لا تميز لها ثانيها اذا توقف تحيض الغير على الاجرة وجب بذلها ثالثها اذا وجدت الدم بصفة فهل تعول فى
بقائها على الاستصحاب مع امكان الاختبار الاقوى العدم ووجوب الفحص لظهور وجوب الاختبار هنا من الاخبار ولبناء
هذا الدم على الاختلاف فى كل وقت لكن حيث ان الاختبار فى كل ان عسر وحرج فليكتف بمقدار ما تعارف عند النساء من

فى نسخة [illegible]

الاخبار بل العادة تكشف عن عدم ظن بقائها ازيد فيشكل مع ذلك جرى الاستصحاب بعدها فيما يرجع في الاخبار الى الغير كما يكفي اخبار الطفل وغير العدل وفي اعتبار التعدد وعدمه اشكال ويقبل فيه قول النساء لانهن عرف بهذا الموضوع وتعيين الرجال فيه عسر خامسها اذا لم يتمكن من الاخبار لعمى ونحوه ينتقل الحكم الى عادة الاهل ويحتمل ان كان مع العلم بحصول التمييز وعدم التمكن من تشخيصه وتعيينه فالظاهر الحاقها بناسية العدد وفي الحاق من لم يتمكن لعمى مع العلم بوجود التمييز بالعلم بعدمه وجه غير بعيد انتهى سادسها محصل الحكم بالتمييز انه متى حكم من جهة استمرار الدم بالحيض للصفة وانفصل بدم ضعيف ثم رات قويا آخر ثم ضعيفا واستمر فان كان الذي بين القويين معدا واقل الطهر فكل من القويين حيض مستقل وان كان الفصل بما دون اقل الطهر فان لم يجاوز القويان مع الضعيف المتخلل عن العشرة كان مجموع القويين مع الضعيف المتخلل حيضا واحدا فان تجاوز مجموع الثلاثة او القويان وحدهما فالحيض القوي الاول خاصة وهكذا الحكم ان حصل بعد هذه الثلاثة بفاصل اقل الطهر قويان آخران بينهما ضعيف ولو في ذلك الشهر مع استمرار الدم لما اشرنا اليه من ان الحيض للصفة يتكرر في الشهر ومع فقده اي التمييز اصلا او مع فقد الشرط ترجع المبتدئة في تعيين حيضها الى عادة اهلها على المشهور بل متفق عليه كما صرح به جماعة وكانهم لم يعتنوا بخلاف الغنية المنقدم والتردد الذي عن نهاية الفاضل فيه بل في المعتبر مع حكايته اتفاق اعيان علمائنا عليه قال على تردد عندي ونحوه عن المنتهى والمجمع وقريب منهما المدارك وكلاهما في غير محله لمضمرة سماعة المنجبرة بالاجماعات المحكية المستظهرة ولا اقل من الشهرة المقاربة للاجماع الجابرة لاضمارها مع عدم ضيره وارسالها وفيها عن جارية حاضت اول حيضها فدام دمها ثلاثة اشهر وهي لا تعرف ايام اقرائها فقال اقراؤها مثل اقراء نسائها فان كن نساؤها مختلفات فاكثر جلوسها عشرة واقله ثلاثة وفيها بلاغ لثبوت الحكم ومع ذلك يدل عليه ايضا موثق زرارة وابن مسلم يجب للمستحاضة ان تنظر بعض نسائها فتقتدي باقرائها ثم تستظهر بيوم على ذلك وان لم تعلم بالاستظهار مع عادة الاهل فلا يخرجه عن الحجية ويؤيده موثق ابي بصير النفساء اذا كانت لا تعرف نفاسها فاتبليت جلست مثل ايام امها او اختها او خالتها واستظهرت بثلثي ذلك وانما كان مؤيدا لا دليلا للاكتفاء فيه بواحدة من اهلها ولبعد حملها على المبتدئة ثم اول دمها بفرض النفاس حيضا واورد عليها في الرياض بما تتمعمه مع الجواب عنه فيه شرح قوله وان كن مختلفات وتقييد بها اطلاق المرسلة بتحيضها في علم الله في كل شهر ستة او سبعة كغيرها من الاخبار التي بمضمونها مع احتمال المرسلة كما في الذكرى من ارادة ما علمه الله من رجوعها الى عادة الاهل من قوله في علم الله والستة والسبعة في كل شهر هي الغالب في عادتهن كغيرهن انتهى وهل الرجوع الى الاقران معتبر حيث يعتبر نساء الاهل بعد عدمهن او تعذرهن بل الرجوع الى عدد الروايات ام لا فينتقل الحكم من عادة الاهل الى ما في الروايات قولان الثاني لجماعة منهم ما بين مصرح بعدم اعتباره كما في المعتبر ومحكي المنتهى وجماعة وظاهر فيه من التعبير بالانتقال من عادة الاهل الى عدد الروايات والاول منسوب الى المشهور بل ظاهر عبارة السرائر عدم الخلاف فيه قال والتي لا تميز لها فلترجع الى عادة نسائها من اهلها وان لم تكن لها نساء من اهلها فلترجع الى بنات سنها فان لم يكن لها نساء من بنات سنها فعند هذه الحالة اختلف قول اصحابنا على ستة اقوال انتهى والمشهور ما بين ذكرها في مرتبة الاهل الظاهر في التخيير بينها في الرجوع الى كل منهما بعد التمييز قبل عدد الروايات كما في المتن لعطف الاقران بالواو والتلخيص لعطفها فيه باو ومرتب لها على الاهل مصرحا بالترتيب وظاهر الكلام فيه للعطف بثم والمرتبون ما بين مطلق لها ومقيد بكونها من بلدها وهو الاكثر بل يحتمل ان هذا القيد داخل في المنسوب الى المشهور ثم ان المرتب ما بين مرتب لها على فقد نساء الاهل واختلافهن كما في القواعد وغيره ومقتصر على ذكر ترتبها على الاختلاف من غير ذكر الفقد كاللمعة وعلى كل حال الخبر لا اعتبارها مستند واضح تعليلها في الذكرى بغلبة الظن من المشاكلة في السن كالقرابة ويؤيده صدر مرسلة يونس القصيرة ان المراة اول ما تحيض ربما كانت كثيرة الدم فيكون حيضها عشرة ايام فلا تزال كلما كبرت نقصت حتى ترجع الى ثلاثة حيث وزعت الايام على الاعمار وفيه عدم البناء هنا على مطلق الظن مع انه لو بنى على مثله لاقتضى كفاية الرجوع الى نساء البلد ولا قائل بها وما في المرسلة مع كونه من الحكمة التي لا يطرد وغايتها توزيع حيض كل امراة على عمرها لا مشاكلة غيرها لو تم لا يقتضي التخيير لا الترتيب وحصول اتفاق الاعيان على اعتبار الاهل بخلاف الاقران كما في الكشف لا يقتضي الترتيب لامكان كون احد فردي المخير مجمعا عليه دون الاخر وعلل اعتبارها في شرح المفاتيح بوجود نسخة في موثق ابن مسلم فيها فتقتدي باقرانها بالنون فتعارض مضمرة سماعة الامرة بالرجوع الى نساء الاهل ويجمع

فی ان المبتدئة ترجع مع فقد التمييز الى عادة اهلها

بينهما ح بالتخيير وضعفه غير خفي لانه انما يجمع بين روايتين بالتخيير مرتبة الحجية وهنا غير متحقق لكون نسخة الاقران هي المرجوحة وفي الذكرى ايضا بعموم نسائها في المضمرة لصدق الاضافة بادنى ملابسة ومن الملابسة اتحاد السن ونوقش بانه وان صح اطلاقها بالملابسة لكنه ليس بحقيقة بل حقيقة الاضافة الاختصاص الحقيقي فلا يصار الى غيره الا بدليل ويرد بان الحقيقة هنا على حد نحو دار زيد وغلام عمرو متعذر فليس الا بالملابسة ويعم كل ملابسة ويرد عليه انه اذا تعذرت الحقيقة فالظاهر المجاز المتعين وهو هنا ملابسة القرابة لتبادرها من لفظ نسائها ويرد عليه ما في الرياض من عدم اجداء تبادرها مع كون العموم لغويا على انه لو تم لاقتضى وجوب الرجوع الى جميع الاهل والاقران معا او الاغلب منهما معا كما هو معتبر في نساء الاهل حسبما تسمعه ولا قائل به وبالجملة لا دليل واضح على اعتبارها الا ان يؤخذ فهم المشهور قرينة عموم نساءها في المضمرة لملابسة القرب وعدم ارادة ضمها مع الاهل ولا يعتبر اتحاد البلد في نساء الاهل للعموم من غير مخصص سوى ما في الذكرى من ان لاختلاف البلدان اثرا في اختلاف الحيض باعتبار اختلاف الهواء وهو اعتبار لا يصلح لتخصيص عموم المنصوص ومن هنا لم يعتبره الاكثر في الاهل نعم اعتبره الاكثر في الاقران واستند له بدعوى الانصراف الى متحد البلد وهي في حيز المنع والا لاعتبر في نساء الاهل ايضا للتعبير عنهما معا بنساءها وهنا امور ينبغي التنبيه عليها منها هل يجب الرجوع الى جميع الاهل ام يكفي الغالب ام البعض المعتد به ام مطلق البعض وجوه اما الاخير فكانه لا قائل به كما ادعاه في الرياض والجواهر مع استلزامه بطلان الانتقال مع اختلافهن او فقدهن الى عدد الروايات وهو خلاف النص والفتوى واما الاول فينبغي القطع بعدمه وان ظهر اعتباره من جماعة حتى قال الفاضل في النهاية لو كن عشرا فاتفقت تسع رجعت الى الاقران ويوافقه الجمع المضاف والاطلاق قوله في المضمرة فان كن نساؤها مختلفات فاكثر جلوسها عشرة الخ لاقتضاء اعتبار اتفاق الجميع الى اهمال الامارة لتعذر استقصائهن جميعا او تعسره خصوصا مع عموم الاموات والبعيدات منهن وخارج البلد كما هو مقتضى الدليل فيتعين الثاني او غيرهم وانما يتعين دون المعتد به لان الاغلب هو الاقرب الى اطلاق نسائها بعد تعذر الحقيقة التي هي الجميع حتى ربما ادعى انه المتبادر من نسائها في النص دون الجميع ولاعتبار ظن الغلبة في العرف والعادة بالنظر الى لحوق الشيء بالاعم الاغلب ومساعدة الاستقراء على اعتبار الغلبة في نظائر المقام وعليه فالمراد بالاختلاف في النص هو الذي لا يبقى معه اتفاق الغالب كما احتمله في نهاية الفاضل معللا بالعمل بالظاهر بعد استقرائه بما ذكر ومنه تبين عدم كفاية البعض المعتد به ولو مع عدم العلم باختلاف الباقي وان اعتبره في الجواهر لعدم الدليل على اعتبار مطلق الظن ودعوى ظهور الموثقين في ارادته ممنوعة لعدم بقاء لفظ البعض في الموثق على عمومه مع وجود نسائها في المضمرة الظاهرة في الغالب بل يقيد بها وكذا اطلاق الرجوع الى الام والخالة بتقييد بصورة الموافقة للغالب مع انه بناء على اطلاق البعض كما استند اليه في الجواهر لا يتجه تقييده بعدم العلم باختلاف الباقي بل ينبغي اعتباره ولو مع اختلاف الباقي كما الاغلب لان التقييد به ان كان لقوله وان كن مختلفات فالمراد به اختلاف من امر بالرجوع اليه والمفروض انه عند هو البعض المعتد به فليقيد بعدم اختلافهن بينهن لا عدم اختلاف الباقي معهن وان كان نظرا الى خروجه بالاجماع فهو على عدم اعتبار الواحدة ونحوها دون الجماعة المعتد بها وان كان بدعوى ان النص كما علق الرجوع على موافقة البعض المعتد به كذا علق الانتقال الى عدد الروايات على اختلاف نسائها الصادق على موافقة البعض ومخالفة البعض الاخر فيكون المرجوع اليه البعض الغير المعلوم معه مخالفة الاخر ففيه ان اللازم ح تقييده بالغالب ايضا ولا وجه للفرق بينهما كما صرح به واذا اختلفن على وجه لم يسلم اتفاق الغالب فلا يجدي الاتفاق في العدد المشترك بينهن في الرجوع اليه لصدق الاختلاف الموجب للانتقال عنه قوله وان كن مختلفات فاكثر جلوسها عشرة واما الاقران فعدم اعتبار موافقة الجميع فيها اظهر لاتساعها وكانه لذا وقع في كلام الاكثر التقييد باقران البلد لتعذر الاغلب هنا او تعسره ايضا خصوصا مع الاموات لكن لا يقضو مع ذلك بخصوص اهل البلد لصحة الاكتفاء بالبعض المعتد به الا ان يقال ان موافقة البعض المعتد به مع مخالفة البعض الاخر لا يجدي فليس الاختصاص باقران اهل البلد لتاثيره في اتحاد المزاج ومنها ان العبرة في نساء الاهل بمطلق الاقارب من طرف الابوين معا او احدهما كما هو المشهور بل قيل انه لا خلاف فيه لصدق نسائها ولكون الطبيعة جاذبة من كل من الطرفين وما وقع في رواية ابي بصير من الاقتصار على ذكر المنتسبة من طرف الام ظاهر في المثالية مع عدم مكافئتها للعموم لاعتضاده بالشهرة والاتفاق المحكي ولا فرق فيها بين المتساويات لها في السن والمختلفات للعموم فيها وكذا لا فرق

بين الاحياء والاموات لحصول المقصود من الاموات كالاحياء فالمعتبر موافقة الجميع او الاغلب والبعض المعتد به من مجموع الاحياء و
الاموات ودعوى الانصراف الى الاحياء ممنوعة ولاسيما مع كون اللفظ من الفاظ العموم وقد يؤيد العموم قوله في مضمرة سماعة فان
كن نساؤها مختلفات فاكثر جلوسها الخ للانتقال الى عدد الروايات بفرض اختلافهن دون فقدهن وما ذلك الا لاعتبار الاموات
مع الاحياء فلا يمكن فقدهن جميعا بخلاف خصوص الاحياء منها اذا انقضت الطبقة القريبة من الاقارب على عدد واتفقت الجميع
او الاقارب من الام على عدد والاقارب من الاب على غيره فهل هذا من الاختلاف الموجب للانتقال الى المرتبة الاخرى لظاهر النص
او يبنى على المرجحات كما في تعارض الامارات وهذه ايضا من الامارات حكى الثاني عن بعض والاقوى الاول لما ذكرنا منها اذا وجد
جملة من الاقارب متفقة على عدد ولم يتمكن من استعلام حال الباقي فهل يعتبر العادة المتفقة عليها لان الرجوع اليهن حكم تكليفي
كما يظهر من قوله في موثق زرارة وابن مسلم يجب للمستحاضة وفي اخرى تجلس بمثل ايام امها او يسقط التكليف مع التعذر او يتعذر
الى المرتبة الاخرى لانه حكم وضعي كما هو الظاهر من قوله في موثقة سماعة التي هي عمدة ما في الباب اقراؤها مثل اقراء نسائها الاظهر
الثاني منها اذا اتفقت عادة جملة على عدد والباقي بين مضطربة ومبتدئة فهل تنتقل الى المرتبة الاخرى لصدق انهن مختلفات
او تاخذ بعادة المتفقة لظهور ارادة اختلاف العادة واتفاقها لعل الاظهر الثاني منها هل يعتبر اقاربها الرضاعية نظرا الى
قوله الرضاع لحمة كلحمة النسب لقاعدة عموم الشبهة الا ما خرج ام لا لعدم الانصراف الاظهر الثاني منها اصل العبرة في القرابة
بالنسب الشرعي لانه المتبادر من الاطلاق في لسان الشرع ام باللغوي حتى تتصل بمن ولدتها او ولدتها الاربعة الثاني لعله
على نسائها ويكفي في الاضافة في الملابسة وكون المنظور جذب الطبيعة الحاصل بمطلق التولد والاقتصار على الاول اولى منها يجب
استعلامها عادة الاقارب للمتعبدة والظاهر قبول اخبار كل واحدة بعادتها ولو الكافرة فضلا عن الفاسقة واما خبر غيرها
في حقها فيعتبر فيه قبول العدالة والتعدد ومنها اتفاقهن هل هو معتبر في العدد خاصة او فيه وفي الوقت وعلى الاول اذا اتفقن
في العدد واختلفن في الوقت لا تنتقل الى المرتبة الاخرى اذ الوفاق والخلاف انما يرجع فيما هو فيها اليهن بخلافه على الثاني وايضا ذات
العادة العددية خاصة ترجع اليهن في تعيين الوقت مع فقد التمييز على الثاني بخلاف الاول وجهان من اطلاق النص ودعوى
ظهوره في ارادة عدد من خصوصا مع ملاحظة ان القرابة لا تاثير لها في الوقت والاظهر الثاني وجملة من هذه الفروع تجرى
في الاقران فان لم تكن لها اهل والاقران او كن وذاجتهن توجد بهن مختلفات رجعت هي اي المبتدئة والمضطربة وظاهر
رجوع المبتدئة الى ما يذكره من عدد الروايات بعد فقدهن او اختلافهن ورجوع المضطربة الى العدد وان كن واتفقن فان
كان مراده من المضطربة المتحيرة كما هو الفرد المتيقن منها كان الحكم بعدم رجوعها اليهن وان اتفقن بغير اشكال وان كان مراده
من المضطربة المعنى الاعم منها او ممن لم يستقر لها عادة بعد فهو مشكل بل محل منع والتحقيق الكلام في المقام ان المبتدئة بالمعنى
الاخص وهو من كان ابتداء حيضها الا اشكال بل لا خلاف معتد به نصا وفتوى في رجوعها بعد فقد التمييز الى عادة اهلها
بل واقرانها في الاصح كما عرفت واما المضطربة بالمعنى الاخص وهي التي طرء لها اضطراب العادة بعد استقرارها فالتكرر اختلافا
ايامها او لنسيانها فلم اجد القول برجوعها الى عادة الاهل الا ما يحكى عن الوسيلة من ارجاع المضطربة كالمبتدئة اولا الى عادة
نسائها ثم الى التمييز ثم الى عدد الروايات وهو مع قطع النظر عن اصل رجوعهن الى عادة الاهل كما تراه مخالف لظاهر اتفاقهم
من حيث تقديم الرجوع اليهن على التمييز ثم لم اعهد القول برجوعها اليهن لاحد من بعد الحلبي الى شيخنا المعاصر فانه في كشف
الغطاء بوجوع من تجدد لها الاضطراب لا ختلاف الدم اليهن على تامل فيه واستقرب في الناسية الصرفة التي لا تعرف انها
كانت على عادة فنسيتها او مضطربة الاصل او العارض فلا تعلم حالها بوجه من الوجوه الرجوع اليهن وكذا ولده في المنية فيهما
وفي الناسية التي علمت بكونها ذات عادة فنسيتها او غفلت عن تعيينها عددا او وقتا او واحدا منها وقال والده في هذه الاخيرة
ان الرجوع اليهن وجه ضعيف كان نظره في الفرق بين هذه مع الناسية الصرفة والمضطربة بالاختلاف بعد الاستقرار الى
ان الناسية الصرفة لم يثبت انعقاد عادة لها اصلا فضلا عن كونها موجودة الان فيناسب الرجوع الى اهلها وكذا المضطربة
بالاختلاف بعد الاستقرار لعدم عادة لها الان فيناسب الرجوع ايضا اليهن بخلاف من علمت بالعادة ونسيتها اذ لها عادة
بالفعل في نفس الامر فلا يناسب رجوعها الى غيرها بناء على ان حكمة رجوع المبتدئة عدم سبق عادة يرجع اليها كما ذكرها في اللوامع

واشاد اليها في جامع المقاصد بقوله وانما اختص المبتدئة بالرجوع اليهن لان المضطربة سبق لها عادة فلا يناسب الرجوع الى عادة
غيرها وكان نظره له الى ان الحكمة في المبتدئة عدم ما تعين به حيضها فعلا موجودها في نفس الامر مع عدم معرفتها بها مساو مع
النسيان الصرف والاضطراب المجدد باختلاف الدم نعم قد يفرق من حيث سبق عادة معلومة ثم اختلافها لاختلاف الدم او
النسيان وبين عدمها اصلا وهو الموجب لتاملة في الجملة في الاضطراب الطاري وعدم التامل في الاصلي وعلى كل حال لا ريب في
شذوذ ما ذهبا اليه من رجوع المضطربة اصليا وطاريا الى عادة الاهل ولاسيما الناسية بل قال في اللوامع اما الناسية للعدد
والوقت وهي المتحيرة او العدد دون الوقت او بالعكس فعدم رجوعها الى عادة اهلها مما لا ريب فيه انتهى ولكن الذي يظهر من كلماتهم
انه لا فرق في الحكم بين الاضطراب الطاري لاختلاف الدم او النسيان ولم اجد الفرق بينهما في غير كشف الغطاء وما يذكر من شمول
حكم رجوع المبتدئة لبعض اقسام الاضطراب مع اختلاف تعبير الحكمة في عبارة الروض وجامع المقاصد وكشف اللثام والجواهر
وما يظهر من الشيخين المعاصرين واقتضاء بعضها غير ما يقتضيه الاخر كلها من الاعتبارات التي لا تصلح دليلا بل هي اقرب الى
الاستحسانات ولعل ما ذهب اليه الشيخان طاب ثراهما مبني على العبرة بالظنون الاجتهادية في تمييز الحيض وان عادة الاهل توجب
الظن القوي الملحق الشيء بالاعم الاغلب خصوصا مع ملاحظة ارجاع الشارع اليها ونظر البناء عليه من تعويلها في تعيين دم الحيض على
امور لا دليل خاص لها كالترجيح بين نساء الاهل اذا اختلفن قال في كشف الغطاء في الترجيح بينهن مقدمة للاقرب والاكثر بحسب العدد
او الجهر والاوثق بالسن والمتحدة في المسكن والموافقة في المزاج صحة ومرضا مع الاختلاف ومع التعارض يحفظ الترجيح بالقوة والكثرة
في المرجحات ومثله ذكر في ترجيح الاقران نحو ذلك ذكر ولده في المنية شرح البغية وفي الكشف ايضا لو كان في زمن ذات العادة الدم
قبلها وبعدها منفصلين مع عدم امكان حيضية المجموع قال بضمه الى العادة من احد الطرفين ويحصل الترجيح بموافقة احدهما
ايام العادة ثم بالوصف ثم بالمواصلة ثم بكثرتها ثم بالمقارنة ثم بالتقدم ثم بزيادة احدهما على العشرة دون الاخر وقال في عدد الروايات
ولو وافق بعض الروايات بعض الوصف او شدة او كثرة او جمعا او بعض العدد المتكرر او بعض الوقت والافقية بحرارة المزاج او
بعض اقارب الانساب وافرادهن او اهل بلدهن الى غير ذلك فالاولى العمل عليه دون غيره الى غيرها من الترجيحات التي لا تتم الا
على اعتبار الظنون الاجتهادية وقد اشار اليه انما ينا يثبت به العادة بعد ذكر صور لترجيح احد الدمين للعادة قال والمسئلة
مبنية على ان احكام الحيض تعبدية او من الظنون الاجتهادية وقد ذكر جماعة وجه التخيير بين الستة والسبعة فيما ياتي انها الظنون
في الحيضية لغالبيتها في عادات النساء وبالجملة قد يوجه اعتبار الاجتهاد بان المرئة مخاطبة بمعرفة حال الدم والمعرفة العلمية ربما
وما بحكمها من الظن القائم عليه الدليل كالعادة والتمييز متعذرة والاحتياط عسر فليس الا التعويل على الظن ويؤيده التعليق
في المرسلة بمن عرفت ايامها والمعرفة اعم من العلمية والظنية انتهى وفيه انه لو علم بعنا تكليفها بمعرفة الدم مع تعذر العلمية وما
بحكمها فهو ممنوع لاحتمال سقوطه والرجوع الى التعبد بالروايات بل يكاد يقطع من كلماتهم البناء على عدم اعتبار مطلق الظن في
المقام هذا كله مع ظهور المرسلة في نفي رجوعها الى عادة الاهل كما تعرفه فلا ينبغي التامل في ان ذات الاضطراب الطاري مطلقا
لتكرر اختلاف دم او نسيان عادة بنحو عدم تذكرها لزمان قبلها وانها فلا تدري كانت لها عادة ام لا او على تعيينها لعدم تذكر عددها
او وقتها او احدهما او بنحو تذكر سبق عادة لها لكن نسيت عددها او وقتها او احدهما حكمها جميعا عند الاصحاب واحد وانها بجميع
صورها عندهم ما عدا الشاذ منهم لا رجوع لها الى عادة الاهل والاقران بل هذا الحكم هو مقتضى لا دلة من الاصل مع اختصاص ما
اثبت الرجوع اليهن بغيرها كما ستعرفه واما ذات الاضطراب الاصلي اي من تكرر دمها من غير استقرار في المشهور رجوعها اليهن لما
مر من شهرة كونها من المبتدئة بل موثقة زرارة وابن مسلم المتقدمة في رجوع المبتدئة اليهن مؤيدة بموثقة ابي بصير المتقدمة بشمولها
ايضا ومنضمة بالشهرة العظيمة المقاربة للاجماع لندور القول بعدم رجوعها الى عادة الاهل كما صرح به في الروض واللوامع ولا ينافيهم
مضمرة سماعة المتقدمة لا ثباتها الرجوع لخصوص الجارية اول حيضها لعدم المنافاة في رجوع كل منهما ولا يجب حمل المطلق هنا على
المقيد وعمومها الذاتي لاضطراب الطاري متقيد بقوله في ذيل مرسلة يونس وان لم يكن الامر كذلك ولكن الدم اطبق عليها الخ
فان ظاهره ارادة انطباق الدم على المضطربة المذكورة فيها بقوله ان اختلطت عليها ايامها وزادت ونقصت الخ والحكم فيه بالانتقال
مع فقد التمييز الى عدد الروايات ظاهر جدا في نفي الرجوع الى عادة الاهل في هذه المضطربة المفروض اختلاط دمها بعد

الواجعة اليهن قطعا ولعل الاقوى لا لكونها مبتدأة مع

استمرارها كما لا يخفى على المتامل في سبكها الان ضمير اختلفت راجع الى ايامها او اقرائها المفروضة قبلها وقتا وخلقا وسنة وتوبيخه تفريعها بالنساء المفيد للتعقيب خلاطا ايامها للصبر وديها وقتا وخلقا وسنة وان لم تسلم دلالة المرسلة فغايته الامر عموم الموثق للاضطراب الطارى فان لم يكن خروجها متفقا عليه فلا ضير في العموم وان كان متفقا عليه يخرج ما خرج ويبقى الباقي هذا مع ظهور المضمرة ايضا في شمولها لها لظهور قوله في سؤالها وهي لا تعرف ايام اقرائها في كون السؤال من حيث عدم المعرفة الموجود في الفرض لا الابتداء الدم فترجع الى العموم كالموثق ويؤيده ملاحظة السؤال والجواب في النفساء واورد في الرياض على الموثقين بشمولهما المضطربة ودلالتهما على الاكتفاء ببعض النسوة ولو كانت واحدة ولا قائل بشيء من ذلك قال اما الثاني فظاهر لتخصيص من جوز الرجوع الى البعض اياه بالاغلب واما الاول فلا طباق من جوز رجوع المضطربة الى النسوة الرجوع الى الجميع انتهى والجواب تبين مما مر فان عمدة الدليل موثق زرارة ولا يقدح فيه شموله للناسية ولا شمول بعض نسائها البعض الغير الغالب لقاعدة خروج ما خرج كما ذكر فلا حاجة في الجواب الى ما ذكره هو من قوله ويمكن ارجاعها الى ما عليه الاصحاب بدفع الاول بتقييدهما بالمبتدئة والثاني باختصاص النسوة في البعض وعدم التمكن من استعلام حال الباقيات للتشتت فتامل انتهى مع عدم انحصار الحمى من الافادة في البعض الغير الاغلب لا تشتت الباقيات في كفاية غير الاغلب لانه حكم وضعي كما عرفته في التنبيهات المتقدمة ولعله وجه تامله وقد فهم في الجواهر من ارجاعه الى ما عليه الاصحاب بالتقييد بالمبتدئة بناءه على اختصاص المبتدئة عند الاصحاب في قبة انه لا دلالة فيه على ما فهمه لبنائه على كون مراده بالمضطربة التي اورد بشمولها هي غير مستقرة الدم حتى يكون المراد بالمبتدئة التي في جوابه هي من كان اول دمها والظاهر ان مراده بها المتحيرة لانها التي لا قائل بشمول نص الرجوع الى عادة الاهل لها كما عرفت ومراده ح بالمبتدئة التي قيد بها في جوابه هو بالمعنى الاعم المقابل للمتحيرة او ان مراده المضطربة غير مستقرة الدم لكن لا ايراد ح بشمول النص لها لكن بجزءه بل مع الاكتفاء فيها ببعض النسوة ولو الواحدة ومراده ح من ارجاع النص الى ما عليه الاصحاب بتقييده بالمبتدئة وانحصار الحرة من الخروج عما لا قائل به والدخول فيما عليه الاصحاب من امكان القول به لان ما عليه الاصحاب هو التقييد بالمبتدئة لا غير ومع هذا عبارته غير خالية من المناقشة ولا يهمنا التعرض لها وعلى كل حال حيث ترجع المرئية الى نسائها واقرانها فان لم يكن او كن واختلفن رجعت الى العمل والتحيض بالعدد الذي في الروايات وهي مرسلة يونس وموثقتا ابن بكير ومضمرة سماعة المتقدمة وخبر الخراز والجمع بينها انما يكون العدد المعمول به في هذه المرتبة هو ستة ايام من كل شهر او سبعة ايام او ثلاثة ايام من شهر وعشرة ايام من شهر آخر ونسبه في الدروس الى اشهر الروايات واختاره جماعة استنادا الى التصريح بالتخيير بين الستة والسبعة في مرسلة يونس الجامعة لسنن المستحاضة بقوله تحيضي في كل شهر في علم الله ستة ايام او سبعة ايام ثم اغتسلي وصومي ثلاثة وعشرين يوما او اربعة وعشرين يوما مع التصريح في ربع روايات معتبرة بالتحيض عشرة ايام في شهر وثلاثة ايام في شهر احديها موثقة ابن بكير في الجارية اول ما تحيض يدفع عليها الدم فتكون مستحاضة انها تنتظر بالصلوة فلا تصلي حتى يمضي اكثر ما يكون من الحيض فاذا مضى ذلك وهو عشرة ايام فعلت ما تفعله المستحاضة ثم صلت فمكثت تصلي بقية شهرها ثم تترك الصلوة في المرتبة الثانية اقل ما تترك امرأة الصلوة وتجلس اقل ما يكون من الطمث وهو ثلاثة ايام فان دام عليها الحيض صلت في وقت الصلوة التي صلت وجعلت وقت طهرها اكثر ما يكون من الطهر وتركها الصلوة اقل ما يكون من الحيض وثانيتها موثقته الاخرى عن الصادق ع قال المرأة اذا رأت الدم في اول حيضها فاستمر بها الدم بعد ذلك تركت الصلوة عشرة ايام ثم تصلي عشرين يوما فان استمر بها الدم بعد ذلك تركت الصلوة ثلاثة ايام وصلت سبعة وعشرين يوما وثالثتها مضمرة سماعة المتقدمة عن جارية حاضت اول حيضها فدام دمها ثلاثة اشهر وهي لا تعرف ايام اقرائها فقال اقراؤها مثل اقراء نسائها فان كانت نساؤها مختلفات فاكثر جلوسها عشرة واقله ثلاثة ورابعتها خبر الخراز عن المستحاضة كيف تصنع اذا رأت الدم واذا رأت الصفرة وكم تدع الصلوة قال اقل الحيض ثلاثة واكثره عشرة والمعتبرة مع المرسلة منها لا تنافي لان المرسلة كما في الذكرى غير مشهورة النقل وفي تفاصيلها شواهد الصدق وعن الامام ع ومفتي بمضمونها بين الاصحاب حتى ادعى الاجماع عن الخلاف الاجماع على مضمونها مع ان يونس بن عبد الرحمن من اصحاب الاجماع فلا يقدح الارسال منه والموثق مع كونه حجة في نفسه مشهور النقل ايضا وعن الشيخ ايضا الاجماع على مضمونه وبالجملة شهرة كل من الروايتين المتعرضتين نقلا وفتوى غير خفية على من له ادنى تتبع وهو قاض بتخيير الحائض بين العمل بكل منهما والتحيض بما في كل منهما من العدد واورد عليه بوجوه منها ان المعتبر

بل اول الدم فانه ورد عليه بانه ليس كذلك عند الاصحاب منه

من ابن بابويه ذكره عن ابن الوليد ان ما تفرد به نقله محمد بن عيسى عن يونس ابن عبيد لا يعمل به وان ابن بكير فطحي لا يلتفت اليه وبعد طرحها الروايتين قال الوجه عندي ان تتحيض المبتدئة بالمعنى الاعم ثلاثة ايام لانه اليقين في الحيض وتصلي وتصوم بقية الشهر استظهارا وعملا بالاصل في لزوم العبادة والجواب عما نقله ابن الوليد معارضته بما في حاشية المدارك من اتفاق علماء الرجال والحديث والفقهاء على عدم قدح ذلك وعن الفطحية بانها غير مانعة من الحجية غايتها الاندراج في الموثق وهو حجة كما عرفت هو به غير مرة على ان الانجبار ها بالشهرة يرفع المحذورين معا بل ما صنعه من طرح الروايتين كاد ان يكون خلاف اتفاقهم ومنها ما في الرياض من ان الموثقين لا يكافئان المرسلة والجواب جودة المكافئة لما عرفت من شهرتهما نقلا وفتوى ونقل الاجماع على الفتوى بمضمونهما بل قيل ان الموثق ارجح لها لعدم منافيه للعامة كما يشعر به قول ابن بكير في الذيل وهذا مما لا يجدون منه بدا بخلاف ما في المرسل وان كان مراده عدم مكافئتهما للشذوذ فظاهر فيهما ستعرف الجواب عنه ومنها ما فيه ايضا من ان الجمع بالتخيير لا شاهد عليه هنا والجواب انه ان قلنا بالتخيير في الفتوى بكل منهما فلا يحتمل مطالبة الشاهد فيه وان قلنا بالفتوى بالتخيير فيقوى عدم الحاجة اليه ايضا لان نسبة الى ذمة المكلف عند الامر بشيئين متضادين في وقت واحد من امر واحد او كالواحد ولذا فهم المشهور التخيير بين ما فيهما مستندا اليهما وهكذا دابهم في سائر الموارد كما لا يخفى على المتتبع ومنها ما فيه ايضا تبعا للغير من شذوذهما لتضمنهما تقديم العشرة مع ظهورهما في التحيض بعدها ثلاثة ايام في سائر الادوار ولم يعمل بهذا الامر الاسكافي في احد النقلين عنه مع حكايته تعيين الثلاثة في جميع الادوار عنه ايضا فالروايات شاذة والاستدلال بها للتخيير ضعيف والجواب ان تقديم العشرة حيضا غير معلوم منهما والامر في اول الرواية بجلوسها عشرا لا يتعين كونه تعيينا لحيضها في العشرة بل لعدم تبين تجاوز دمها العشرة في الشهر الاول مع كونها مبتدئة وبالجملة التخيير بين العشرة والثلاثة من غير تعيين تقديم العشرة ثابت من اطلاق مضمرة سماعة وخبر الخراز وتقييدهما من الموثقين بتقديمها غير ثابت لقيام الاحتمال المذكور فلا شذوذ مع امكان الذب بان التقييد من هذه الجهة فرع المكافئة المفقودة للشذوذ من هذه الجهة فتامل مضافا الى ان الخروج عن الشذوذ يحصل بتعين حمل الموثقين على ما ذكر بعد ان لم يكونا صريحين في خلافه والى ان الشذوذ انما يتحقق مع تعين تقديم العشرة بتسليم ظهورهما في تعيين التحيض بثلاثة ثلاثة في سائر الادوار وهو ممنوع كما ستعرف ومنها ما فيه ايضا تبعا للغير من اختصاص الموثقين بالمبتدئة وكانه من اجله خص بعض من تقدم هذا التخيير بالمبتدئة وحكم في المضطربة بما في المرسلة والجواب ان المرسلة المعروف حالها في الاعتبار ناهضة بافادة مساواتهما في الحكم من تشبيه المضطربة التي لا تمييز لها وكان دمها بلون واحد بحمنة التي كان اول دمها بقوله في احوال المضطربة وان كان الدم على لون واحد وحالة واحدة فسنتها السبع والثلاث والعشرون لان قصتها كقصة حمنة حين قالت اثجه ثجا خصوصا مع ايراد التشبيه بالمبتدئة علة لثبوت التخيير للمضطربة بناء على ما مر من كون المراد فسنتها السبع او الست مع عموم المستحاضة في خبر الخراز للمبتدئة والمضطربة واعتضادهما بالشهرة حسبما عرفت ولا يعارضها الموثقان مع المضمرة لان غايتها عدم الذكر الذي لا ينافي التصريح في غيرها ومنها ما فيه ايضا تبعا لشرح المفاتيح من ان مفاد المرسلة تعيين السبع دون التخيير بينه وبين الست لقوله في المبتدئة وان لم يكن لها ايام مثل ذلك استحاضت اول ما رأت فوقتها سبع وطهرها ثلاث وعشرون وفي موضع آخر اقصى وقتها سبع واقصى طهرها ثلاث وعشرون وكذلك في التشبيه المتقدم وهذا في مقام البيان كالصريح في التعيين خصوصا مع قوله واقصى طهرها ثلاث وعشرون لان الست لو كان فردا من حيضها لكان اقصى طهرها اربعة وعشرين فيحمل قوله اولا ستة او سبعة ايام على كونه ترديدا من الراوي والجواب ان ذكر الست والسبع في الاول صريح في التخيير لان الاقتصار فيما بعده على السبع لتعارف المحاورة بذكر امرين او امور متعاطفة اولا ثم تكرار ذكرها في الكلام الواحد بالاقتصار على تكرار ذكر واحد منها والايكال في ذكر الباقي الى معهودية ذكرها اولا وهو اولى ثم اولى من الحكم بارادة الواحد منهما وحمل الثاني على ترديد الراوي بلا وجه لا في غير الضرورة لان فتح بابه هدم لاعتبار الاخبار بل احتماله هنا عندي من الغلطات الواضحة لان الراوي صرح في ثلاثة مواضع بان حيضها سبع ولو كان مترددا فيها ايضا لبطل الاستدلال بها للتعيين للسبع مع انه كان ينبغي ح ذكر الشق الآخر من ترديده ولم يذكر ولو كان ذاكرا غير ناس فيها فكيف يكون ناسيا في الموضع الاول واحتمال كونه ناسيا في ذلك ومتذكرا في الباقي مع الفاصلة بكلمات يسيرة في كلام واحد من المجازفات الباردة ثم لا يعارض به الحمل الجاري على المحاورة المالوفة واما قوله اقصى طهرها ثلاث وعشرون فالمراد انه الاقصى على تقدير ما اختير

ذكره به من التحيض سبعاً ومنها ما قيل من تقدّم دلالة الموثقين على التحيض بالعشرة والثلاثة في سائر الادوار وبل ظاهرهما اختصاص الشهر الاول بالعشرة والتحيض في باقي الاشهر ثلاثة ثلاثة وهو خلاف المقصود واجاب عنه في الجواهر بظهور ارادة المثال من ذكر الشهرين فيهما فلا خصوصية فيه بل المراد انها تتحيض هكذا اي شهراً عشرة وشهراً ثلاثة مع عدم القول بالفرق بين الدور الاول وغيره من الادوار سوى ما ينقل عن ابي علي من القول بمضمون مقطوعة ابن بكير مع عدم صراحتها بما ادعاه لاحتمال ارادة التحيض بالعشرة في الشهر الرابع قلت لا ريب في كون المقصود من هذه الاخبار بيان ما تتحيض به المستحاضة ما دام الدم مستمراً الا في بعض منها المخصوص خصوصاً في المضمر والخبرين المتصدين بالسؤال عما يجب عليها العدم الملائمة بالجواب عن بعض ما يلزمها ومع احراز ذلك الجواب بتحيضها عشرة وثلاثة معناه التحيض بهما ما دامت مستحاضة ومن المفروغ عنه ان التحيض بعد ذا الروايات ليس الا في كل شهر مرة و بملاحظة هذين الامرين يكون قوله ظاهراً في شهر عشرة وفي آخر ثلاثة انها تتحيض بكل واحد من العددين منفرداً عن الآخر وهذا بمجرده وان كان محتملاً لان يكون بالثلاثة او العشرة في شهر واحد وفي سائر الاشهر كلها بالآخر وبه يحصل مرام الخصم من الايراد لكنه منفي اولاً بعدم القول به بجميع صوره ما عدا اختصاص الشهر الاول بالعشرة وبالثلاثة وفيما المانع من حمل الاخبار عليه خصوصاً الموثق المشهور بل المجمع على مضمونه بل عدم القول فيه ايضاً وثانياً بعدم التبادر لان المتبادر من الامر بجلوس المستحاضة في جميع ادوارها بالثلاثة والعشرة هو كون التحيض بهما معاً جارياً ما استمر الدم لا التحيض باحدهما في شهر واحد وفي جميع الباقي بالآخر واحتمال ارادة التحيض بهما في كل شهرين لكن بتقديم احدهما معيناً اما الثلاثة او العشرة منفي بعدم ما يدعى من اجله دلالته على تقديم الثلاثة الا تقديم ذكرها على العشرة في خبر الخزاز حيث قال اقل الحيض واكثره ومنع دلالة التقدم في الذكر على وجوب التقديم في العمل واضح وكذا ما يدعى من اجله دلالته على وجوب تقديم العشرة الا الامر بالجلوس اول ما ترى الدم عشرة ايام وفي المرة الثانية بثلاثة ايام في الموثقين ودلالته ايضاً ممنوعة لان جلوسها اول ما ترى الدم الى العشرة واجب على جميع الاقوال استظهاراً والحال الدم في التجاوز وعدمه وهذا لا ينافي القول بالتخيير في الادوار الباقية بل وفي ذلك الشهر ايضاً بعد تبين التجاوز عن العشرة كما تقدم وح ينبغي الحاق قوله في الخبرين الآخرين اكثر جلوسها عشرة واقله ثلاثة وان جلوسها اقل الحيض واكثره من جملة عدم تعين هذا الترتيب سليماً عن المعارض واما دعوى ظهور الاخبار في الاحتمال المشار اليه اولاً من التحيض في شهر واحد وهو الاول بالعشرة وفي سائر الاشهر كلها بالآخر وهو الثلاثة بملاحظة ما في ذيل احد الموثقين من قوله فان دام عليها الحيض الخ فانه ظاهر في تعيين الثلاثة فيما عدا الشهر الاول وبواسطة الحاق قوله في ذيل ثانيهما فان استمر الدم كذلك تركت الصلوة ثلاثة ايام الخ فيقيد بهما اطلاق الخبرين الآخرين بجلوسها اكثر الحيض واقله وكانه هو منشأ ظهور الاختصاص الذي ادعاه في الرياض فممنوعة بانه بعد احراز كون المراد من ذكر التحيض في شهر بعشرة وفي الآخر بثلاثة في صدر الموثقين هو جريان التحيض بهما كذلك ما دامت مستحاضة حسبما اشرنا اليه لا يبقى في ذيلهما دلالة على ما ينافي ذلك لان دلالته على الاختصاص مبنية على كون الموصولة صفة للصلوة والمعنى صلت في وقت تلك الصلوة التي صلتها في الشهر المتقدم اي بعد انقضاء الثلاثة ايام وهذا مع اجمال وقت التي صلتها في المتقدم لعدم دلالته على كونه الشهر الاول والثاني غير متعين هو للارادة لاحتمال ان تكون الموصولة مفعولاً لصلت والمعنى صلت في وقت الصلوة اي في اوقات الصلوة ما صلت وربما يترجح بتانيث الموصول اذ لو كان بالمعنى الاول لا يحسن تذكيره ليكون صفة للوقت ويتضح به المعنى على هذا الاحتمال يكون المراد من قوله فان دام عليها الحيض هو استمرار الدم في الشهر الثاني بعد الثلاثة ايام ويكون ما بعد الشهر غير مذكور في اللفظ بل يجري حكمه من غير تعيين ارادة التحيض كذلك ما دامت مستحاضة حسبما اشير اليه ويبقى مع احتمال التبدل ظهور الصدر دالاً على اطلاق الخبرين فيما ذكرناه سليماً عن المعارض لكن بعد ذلك كله يبقى احتمال كون المراد من الاخبار المذكورة هو التخيير في كل شهرين بين الثلاثة الى العشرة بل قد يدعى ظهوره من المضمر وهذا ينفيه ظهور الاتفاق على عدم التخيير كذلك وان حكي عن المرتضى ظاهر الصدوق وقوله الا انه لا يصلح في الاجماع مع ان دعواه ناشئة من المضمر ومنه ومن خبر الخزاز والموثقان مصرحان بان التخيير بين الثلاثة والعشرة بخصوصهما فليحمل المجمل على المبين والمطلق على المقيد فيتم استفادة التخيير بين الثلاثة والعشرة في كل شهر منضماً الى ما في المرسلة وبهم به ما في المتن لكن يظهر من عبارته ان التخيير بين الثلاثة والعشرة بنحو ما اذا وضع احدهما في شهر تعين وضع الآخر منهما في الشهر الآخر المتصل به وسيأتي التعرض له في بعض التنبيهات الآتية وهنا اقوال اخر والذي تقتضيا عليه

في المبتدئة

في المبتدئة نقلاً وعياناً او بعشرة عشر احدها ما ذكر وثانيها ذلك لكن باسقاط الستة كما في القواعد اختاره جماعة ونسبته في الكشف الى الاكثر وفي غيره الى المشهور استناداً الى الجمع بين الروايات حسبما عرفت لكن مع حمل ما في مرسلة يونس على ارادة السبع خاصة كما عرفت قد تبين ضعفه ثالثها التحيض بالسبع خاصة في جميع الادوار اختاره في شرح المفاتيح والرياض تبعاً للجماعة وعن التذكرة نسبته الى الاشهر عندنا تضعيفاً لما عدا المرسلة مع حملها على ارادة السبع خاصة وقد تبين ضعفه رابعها التحيض في جميع الادوار بستة ايام خاصة حكاه في السرائر والمنتهى قيل هو خيرة الموجز قال بعض الفضلاء لم نقف على ما يقتضيه من الاخبار ويمكن بناؤه على تضعيف غير المرسلة مع حمل السابع فيها على الاستحباب لعدم صحة التخيير فيه لانه تخيير بين فعل الواجب من نحو الصلوة وتركه كما تسمعه عن الفاضل وضعفه واضح لما عرفته من اعتبار الموثق وتعرفه من صحة هذا التخيير في التنبيهات الآتية خامسها تحيض المبتدئة بثلاثة في شهر وعشرة في آخر بعده وهكذا في سائر الادوار وهو محكي القاضي قيل ما خذه خبر الخزاز بحمله على تقديم الثلاثة كما هو المرتب في الذكر وضعفه واضح بملاحظة غيره من الاخبار سادسها عكسه نقله في محكي السرائر ولعله لترجيح العمل برواية ابن بكير على الترتيب المذكور فيهما وضعفه ايضاً يتبين من ملاحظة المرسلة سابعها التحيض بالعشرة في الشهر الاول والثلاثة في باقي الادوار وهو احد المنقولين عن ابن الجنيد ولعله استناداً الى الموثقين مع حملهما على ارادة الثلاثة فيما عدا الشهر الاول وقد تبين ضعفه مما تقدم في توجيه الرواية للاستدلال على المختار ثامنها ما حكاه في شرح المفاتيح عن ابن بابويه والمرتضى من انها تجلس من ثلاثة الى عشرة قال وظاهره تخييرها فيما بين الثلاثة الى العشرة بل كلام ابن بابويه نص فيه وكانه عمل بما تضمن ان اكثر جلوسها عشرة واقله ثلاثة بدعوى ظهوره في ارادة التخيير فيما بينهما وضعفه تبين مما تقدم في توجيه النص للاستدلال به على المختار تاسعها التحيض بالثلاثة في كل شهر وهو احد المنقولين عن الاسكافي واستقر عليه في المعتبر قال لان اليقين في الحيض وتصلي وتصوم بقية الشهر استظهاراً وعملاً بالاصل في لزوم العبادة انتهى وبناؤه على تضعيف الاخبار وقد عرفت اعتبارها وانجبارها فيتبين بذلك ضعف هذا القول مضافاً الى امكان كون مقتضى الاصل بعد اسقاط النص هو الاخذ بالاقل عاشرها جعل عشرة حيضاً وعشرة طهراً ويحكى عن موضع من المبسوط والغنية وظاهرهما ذلك مع فرض استمرار الدم ومبناه تضعيف الاخبار او اسقاطها بالتعارض والرجوع الى مقتضى قاعدة الامكان ويتبين ضعفه بما عرفت من اعتبار الاخبار مضافاً الى منافاته لما دل على ان حيض مستمرة الدم في كل شهر مرة حادي عشرها التحيض في كل شهر بعشرة حكاه في المنتهى عن كل من الاصحاب من يجعل حيضها في كل شهر اكثر ايام الحيض وبناؤه على اسقاط النص والرجوع الى قاعدة الامكان فان لم يستمر الدم فهو وان استمر فينقطع عموم الامكان بما دل على ان الحيض في كل شهر مرة ثاني عشرها التحيض في كل شهر بسبعة او ثلاثة حكي عن الجامع وذكره في المعتبر وان استقر رايه على ما تقدم عنه قال عملاً بالرواية واليقين وضعفه واضح من ان قاعدة اليقين تنقطع بالرواية ان عرفت والا فلا عمل عليها اصلاً ثالث عشرها التحيض بستة او سبعة في كل شهر ذكره في المنتهى والتذكرة لكن في اولهما انه على سبيل الاجتهاد لا التخيير وربما تعين اختيار هذا من العددين ما يظنه اوفق بمزاجها وفي ثانيهما تردد في كونه تخييراً او اجتهاداً وقال التخيير بين الستة والسبعة اشهر انتهى ووجه هذا القول العمل بالمرسلة خاصة وضعفه تبين مما تقدم من ثبوت المكافئة بينهما رابع عشرها انها تدع الصوم والصلوة كلما رات الدم وتفعلهما كلما رات الطهر الى ان تستقر لها عادة حكاه في الكشف عن موضع من المبسوط قال واستدل عليه بانه روي عنهم عليهم السلام كلما رات الدم تركت الصلوة الى ان تستقر لها عادة انتهى ومراده رواية يونس بن يعقوب وابي بصير المتقدمتان في اقل الطهر وضعفه واضح مما تقدم من معارضتهما لما دل على ان اقل الطهر عشرة مع اختصاصهما بما بينها وبين ثلاثين يوماً لا مطلقاً والشيخ هو حملهما في المحكي عن موضع آخر من المبسوط وعن النهاية والاستبصار بالمضطربة دون المبتدئة جمعاً بينهما وبين ما ورد في خصوص المبتدئة من الاخبار المذكورة واحتمل في الاستبصار ارادة الدم بصفة الاستحاضة من الطهر وبصفة الحيض من الدم فيهما وعليه فلا عمل عليهما فيما كان الطهر بياضاً مضافاً الى جميع ذلك هما تخالفان لما تضمن ان تحيض مستمرة الدم في الشهر مرة واحدة بناء على كون المراد فيهما من الطهر والدم اتصاف الدم بصفتين وكذا على تقدير ارادة البياض من الطهر مع البناء على عدم منافاة الفصل بين الدماء بما دون اقل الطهر لموضوع المستمرة كما تسمعه وبناء على منافاة مفروضهما خارج عن موضوع البحث الذي هو مستمرة الدم وحكي في الكشف عن النهاية القول بتحيض المبتدئة مخيرة بين السبعة

والعشرة في

والعشرة في الشهر الاول والسبعة والثلاثة في الشهر الثاني وعبارتها هكذا تترك الصلوة والصوم في كل شهر سبعة ايام وتصلي وتصوم ما بقي وقد روى انها تترك الصلوة والصوم في الشهر الاول عشرة ايام وتصلي وتصوم عشرين يوما وهي اكثر ايام الحيض وفي الشهر الثاني تترك الصوم والصلوة ثلاثة ايام وتصلي وتصوم سبعة وعشرين يوما وهي اقل الحيض الى اخر الموثق والروايتان متقاربتان انتهى والتقارب ان الرواية الاخيرة مراعية لاقل الحيض في شهر واكثره في اخر ورواية السبع مراعية لهما معا في كل شهر باخذ الوسط منهما وهو نصف الثلاثة ونصف العشرة فيتساوى في كل شهرين رواية الثلاثة عشر حيث ان اخذ الستة والنصف في الشهر متعذر بل هو في الصوم بحكم السبع اخذ السبع لكن ظاهر العبارة المذكورة هو الفتوى بالسبع دائما ولذا حكى في شرح المفاتيح وغيره عنها ذلك دون ما في الكشف وبناء على نقل الكشف يستند كما هو ظاهر العبارة الجمع بين المرسلة باختصاصها بالسبع والموثق لظاهره في تقدم العشرة وضعفه يتبين مما تقدم في ثبوت التخيير في المرسلة بين الستة والسبعة وعدم ارادة التعيين بين العشرة والثلاثة بين الموثق فهذه اربعة عشر قولا في المبتدئة وفي الكشف ان مثلها في المضطربة ايضا فقد حكي عن السرائر ان في كل منهما ستة اقوال تحيضها ابدا بستة وبسبعة وبثلاثة وثلاثة في الشهر الاول وعشرة في الثاني وعكسه وجعل كل عشرة حيضا وعشرة طهرا مع استمرار الدم الى ان يستقر لها عادة ثم عن المنتهى زيادة قول تخيرها بين ستة وسبعة واخر بتحيضها في كل شهر بعشرة ونقل هو ايضا زيادة ستة وهي التي نقلناها نحن تما عدا الستة والاثنين المحكية عن السرائر والمنتهى في هذه الاقوال الاربعة عشر ثابتة في كل من المبتدئة والمضطربة مع قطع النظر عن الاخرى وتزيد باقوال اخر ناشئة من اختيار مساواتهما في الحكم باحد الافراد المذكورة ومخالفتهما بالحكم في احديهما بشيء منها وفي الاخرى بغيره وانهى جميع الاقوال فيهما مساواة بينهما في الحكم ومخالفة في مفتاح الكرامة الى نيف وعشرين قال في حاشيته لو ان في نشر هذه الاقوال طريقا اخر وهو ان نذكر كلما قيل في المبتدئة عليحدة وذلك احد عشر قولا تقريبا وما قيل في المضطربة على حدة وهي كذا وما قيل فيهما معا عليحدة وهو كذا انتهى و الاختلاف في مساواتهما في الحكم وعدمها ناش من كون مفروض الموثقات الجارية اول حيضها مع فرض مطلق المستحاضة في مقطوعة سماعة وفرض اول الدم في السنة الثالثة من المرسلة مع فرض اختلاف الدم في بلهها وتغاير العدد المذكور في كل من هذه الموارد ولا يبعد عندي القول بغير النيف والعشرين وهو تخييرهما معا في كل شهر بين الستة والسبعة والثلاثة جمعا بين المرسلة والموثق بحمل العشرة في الموثق في الشهر الاول على وجوب جلوسها بعددها في اول الدم وعلى كل حال لتبين انقطاع الدم وتجاوزه العشرة وان كان التقارب المشار اليه بين الروايتين مرتفعا بذلك كما يحتمل ذلك ايضا من العشرة في قول من اختصها بالعدد الاول واختص ثاني الشهر بالثلاثة ودفعه بدعوى اجماع مركب ينافيه مجازفة بعد انتشار الاقوال الى نيف وعشرين وهنا امور ينبغي التنبيه عليها منها ان التخيير بين الستة والسبعة هنا بمعنى اختيارها اي عدد شائت كما هو صريح بعض وظاهر الباقين لظاهر النص خلافا للمنتهى ونهاية الاحكام قال في المنتهى قيل ان المراد بقوله ستا او سبعا الرد الى اجتهادها ورايها فيما يغلب على ظنها انه اقرب الى عادتها او عادة نسائها او ما يكون اشبه بلونه وقيل ان المراد التخيير لان حرف او موضوع له والاقرب الاول والا لزم التخيير في اليوم السابع بين وجوب الصلوة وعدمه ولا تخيير في الواجب لنا انه لو قولهم انها موضوعة للتخيير معارض بانها موضوعة للتفصيل و الشك والابهام والاخبار عن مراده فيتعين اما التخيير او التفصيل والاول لا يصح اذ قد بيناه فيتعين المذكور انتهى والجواب انه ان كان منعه من جهة عدم جواز التخيير بين الاقل والاكثر وكانه الذي فهم منه في المعتبر والذكرى حيث اجابا بالنظير بتخيير المسافر بين القصر و التمام فيمكن التخلص بجعل الاقل هو الواجب والزائد قد خير الشارع فيه بين البناء على التحيض فيه وعدم التحيض وان كان من جهة عدم معقولية تخيير المكلف في ايجاب جلوس اليوم السابع مثلا على نفسه فاجيب بان التخيير ليس في نفس الايجاب والتحريم بل في امرين خارجين يجب على تقدير احدهما ويحرم على تقدير الاخر فالتخيير في سببهما ونظيره كثير منه التخيير بين الاقامة فيجب الصوم وعدمها فيحرم ومنه التخيير في رمضان بين انشاء السفر فيحرم الصوم وعدمه فيجب ومنه التخيير بين تحصيل الاستطاعة فيجب الحج وعدم تحصيلها فلا يجب وبين ابقاء الزكوي الى تمام الحول فيجب الزكوة وعدم ابقائه فلا يجب وبين بقائه في مكان يجد فيه الماء فيحرم التيمم والسفر الى مكان لا يوجد فيه فيجب الى غير ذلك وهنا ايضا تخيير في البناء على حيضية دم السابع فيحرم الصلوة وعدم حيضيته فيجب وفيه وضوح الفرق بين الامثلة ومحل الفرض لان المخير فيها يتحقق وجوده وعدمه باختيار المكلف من السفر والاقامة مثلا ولا باس بتخيير المكلف فيه

واستتباع كل منهما كلا من الامرين وفي المقام حيضية الدم او استحاضيته تتحقق بنفسها من غير اختيار المكلف فلا معنى للتخيير بينهما والاولى في الجواب عندنا ان المراد انه لا معنى له هو كون الحيضية والاستحاضية في الواقع موكولة الى اختيارها وبنائها وليس كذلك بل لجهلها بكون الدم حيضا او استحاضة خيرها الشارع بالبناء على ايهما تريد ونظيره ايضا كثير في تعارض الامارتين من امارات الضدين كالوجوب والحرمة فيتخير المكلف لجهله بالواقع بين البناء على الوجوب والحرمة الى غير ذلك من الموارد ومن هذا الباب التخيير في يوم الاستظهار كما تقدم في محله ولعل الجواب عنه في جامع المقاصد بايام الاستظهار مبني على هذا فتلخص انه لا مانع من حمل او على التخيير هنا مع انه المتبادر من الحديث وبما ذكر يندفع محذور التخيير بين سائر الاعداد ثانيها هل التخيير بين الاعداد منحصر في اول الدم فيتعين وضع اي عدد تختاره في ايام اوائل الدم او ان لها وضعه حيث شائت قولان اختار الاول في التذكرة وكشف اللثام والجواهر والثاني المص والفاضل في غير التذكرة وثاني المحققين والشهيدين وفي الحدائق نسبته الى الاصحاب مستدلين له لاطلاق التخيير في النص ولا ينافيه تعين الجلوس عليها في الشهر الاول عشرة استظهارا والحال بتجاوز الدم وعدمه لتخيرها بعد التجاوز بين تعيين العدد من الايام الماضية او المستقبلة على تقدير اختيار الثاني تقضي صلوة العشرة الماضية ولها ايضا تلفيقه من الماضية والمستقبلة فتقضي مقدار ما تضعه في الماضية ويظهر الفرق ايضا فيما عدا الشهر الاول حيث لا يجب الجلوس فيه عشرة اذا استمر الدم كما تشعر به ولعل الاظهر الاول لظهور النصوص من قوله في المرسلة القصيرة ليونس عدت من اول ما رات الدم الاول والثاني عشرة ايام ثم هي مستحاضة بناء على حملها على ما يوافق المشهور في الطهر دون مختار صاحب الحدائق و قوله كان حيضها خمسة ايام على مصادفة انقطاع الدم عليها دون العادة بخمسة وفي المرسلة الطويلة تحيضي في كل شهر في علم الله ستة او سبعة ثم اغتسلي غسلا وصومي ثلاثا وعشرين الحديث فان المتبادر منه وقوع التحيض اولا ثم الصيام بعده ونحوه موثقا ابن بكير مضافا الى ظهور توالي ايام الصلوة في الاخبار المذكورة وحصوله منحصر في وضع ايام الحيض اما في اول الشهر او في اخره ولا قائل بتعين الثاني ولا التخيير بين خصوص الاول والثاني فيتعين خصوص الاول في تعين الاول لا يعارضها الاطلاق قوله في موثقة سماعة اكثر جلوسها عشرة ايام واقله ثلاثة ايام وكذا الاطلاق بنحوه في خبر الخراز لانهما من قبيل المجمل والمبين او المطلق والمقيد

ومع ظهور هذه الاخبار صح

واستدل في الكشف لتخصيص العدد باول الدم بان عليها اول الدم ان تحيض فالمقصود من العدد حاصل ولا وجه لوجوبها عن ذلك وتركها العبادة فيما بعد وقضائها لما تركته من الصلوة وفيه عدم تماميته في الشهر الثاني اذا استمر الدم لعدم وجوب جلوسها فيه على كل حال الى العشرة وهل لها على القول الثاني العدول بعد تعيين ايام العدد فيها ام لا وعلى الاول فهل لها العدول بعد التحيض في بعض تلك الايام الى غيرها ام لا وعلى تقدير ان يكون لها العدول بعد الدخول فهل لها العدول بعد الفراغ من تمام العدد ام لا وجوه وبعضها اقوال لا ينبغي التأمل بعدم الالزام بمجرد القصد للاصل مع اطلاق التخيير وبعد الدخول وان كان مقتضى الاطلاق بل الاستصحاب بقاء التخيير القاضي بجواز العدول لكن امعان النظر في الاخبار قاض بخلافها لظهورها جدا في جعل طهرها ايام ما تصلي فيها وحيضها ايام ما تترك فيها الصلوة بل في الموثقات الثلاث وخبر الخراز لم يعبر عن الحيض والطهر الا بذلك ومع العدول تكون ايام حيضها ايام ما صلت وايام طهرها ايام ما جلست ومنه يتضح وجه اخر لتعين وضع العدد في اول الدم فلا عدول بعد الدخول فضلا عن تمام العدد مضافا الى ذلك عدم وقوع التوالي في الطهر والحيض المفهوم من الاخبار حسب ما مر في بعض صور العدول ولزوم ابطال العمل في بعضها وان كان في شمول نهيه لمثل المقام تامل او منع لا يقال ما ذكرتم منقوض عليكم بالتخيير بين الاعداد في الشهر الاول فانه ثابت على قولكم في العشرة الماضية قطعا فلها تعيين ما دون العشرة منها ويصير بعض ايام جلوسها طهرا لانا نقول تخيير الشارع اياها في وضع عدد دون العشرة مع ايجاب الجلوس عليها في تمام العشرة الاولى قرينة احتساب ايامها من الطهر اذ لا ينفك اختيار السبع مثلا حيضا سواء احتسبتها من العشرة او من المستقبلة عن انقلاب بعض العشرة او كلها طهرا وبالجملة القرينة قائمة في خصوص ايام هذه العشرة وتخصيصها ذكر جواز العدول الذي لا يوجب صيرورة ايام ترك الصلوة طهرا او ايام فعلها حيضا ولا عدم توالي الايام بل ولا ابطال العبادة في وجه كما اذا كان من العدد الاقل قبل انقضائه الى الاكثر كالعدول مع البناء على الثلاثة في اليوم الثاني وكذا عن الاكثر قبل تجاوز عدد الاقل الى الاقل كالعدول مع البناء على السبعة في اليوم الرابع او الخامس الى الستة وهكذا اثنائها

اذا اختارت عددا او خصصت العدد بايام في الشهر الاول فهل يتعين مثله في سائر الاشهر ام التخيير وجهان بل قولان اختار ثانيهما مع المقاصد الاول بالنسبة الى العدد والوقت قال والمراد تخييرها في الاعداد والتخصيص اى بالوقت انما هو اول مرة لا مطلقا بحيث يجوز لها ذلك في كل شهر وان كانت عبارة الاصحاب مطلقة لبعد اختلاف مرات الحيض ايام او عددا ولان ذلك قائم مقام العادة للمعتادة انتهى وتبعه في ظاهر الكشف وكذا في الروضة بالنسبة الى الوقت وفي المسالك بالنسبة الى العدد و قد تبين من عبارة الاول ان الثاني هو ظاهر الاصحاب وربما ينبغي في العدد على ما اشير اليه في التنبيه الاول من كون التخيير بين الاعداد واقعيا كالتخيير في كفارة مثلا اذا ورد في خبر اهلها الصيام وفي خبر ثانيها العتق تخييرية الشايع واستحاضية تخيير بينهما بمعنى انها موكلة الى اختيارها وبنائها وعلى هذا التخيير باق للاطلاق او تخييرا ظاهريا بمعنى ان اليوم في نفسه اما حيض لا غير او استحاضة لا غير لكن من جهة جعلها باحدهما خبرها الشارع في البناء على انها ويقوى الثاني اذ لا معنى لا بكال الحيضية الى ارادتها وعلى هذا يجب الموافقة في سائر الاشهر لان التخيير من باب الحجية الظاهري الثابت فيما تعارض خبر الوجوب والحرمة مع عدم المرجح ينبغي على العمل بانهما ادبد وعلى تقديره يستمر العمل به فكذا فيما نحن بناء على احد الامرين المجهولين وفيه ان مجرد كون التخيير ظاهريا لا يستلزم كونه ابتدائيا لا استمراريا واستمرار المجتهد او المقلد على ما ياخذ به من خبرى الوجوب والحرمة او الفتوى باحدهما انما هو لعلوبية استمرار المخبر عنه على تقدير كل منهما لعدم تبدل الحكم والاخذ بكل منهما في زمان يوجب المخالفة القطعية وهنا ليس كذلك لامكان التبدل في المخبر عنه فقد يكون الحيض في شهر ستة وفي اخر سبعة وفي اخر ثلاثة وفي اخر عشرة فلا مانع من بقاء التخيير في كل شهر نعم ان كان هو مقتضى اطلاق دليله بل واستصحابه دابعها هل لها المخالفة مطلقا بان تضع في ای شهر اى عدد من الاعداد الاربعة مقتضى اطلاق التخيير بينها في جملة من العبادات ذلك فاذا وضعت الستة او السبعة في شهرها وضع الثلاثة او العشرة فيما يليه ولكن ظاهر عبارة المتن من قوله او ثلاثة من شهر وعشرة من اخر ونحوها في الشرايع والقواعد والارشاد وغيرها انها اذا وضعت الثلاثة في شهر تلتزم بوضع العشرة فيما يليه وكذا العكس نعم بعدها لها في الشهر الثالث وضع احد هذين العددين واحد الاخيرين من الستة والسبعة فان وضعت من الاولين اى الثلاثة والا ربعة التزمت فيما يليه بوضع الاخر منها وان وضعت من الاخيرين اى الستة والسبعة التزمت بوضع الاخر منها وهكذا في كل شهرين وبالجملة لا تضع من الثلاثة والعشرة في شهر الا مع وضع الاخرى منهما فيما يليه وقواه في الجواهر ولعله حسن نظرا الى موثقى ابن بكير لتعيين الثلاثة فيها مع فرض وضع العشرة غاية الامر دفع اليد عن خصوصية الترتيب بتقديم العشرة على الثلاثة بالترتيب المتقدم في الاسئلة الا المختار واما خصوص العددين فلا داعي لالغائها فالجمع بين المرسلة المثبتة للستة والسبعة وبينها انما هو بوضع العدد حسبما هو منصوص فيها فلا تضع الثلاثة الا مع وضع العشرة فيما يليه وبالعكس ولا يعارض الموثقين في اعتبار الخصوصية الخبران الاخران لانهما مع الموثقين من المجمل والمبين او المطلق والمقيد ويؤيد مراعاة هذه الخصوصية ان قضيتها تقارب عدد ايام حيضها في كل شهرين شهرين على تقدير جميع فروضها وقضية الاطلاق جواز تفاحش تفاوت كل شهر مع الاخر وكذا تفاوت كل شهرين مع شهرين كما اذا تحيضت في شهرين بستة وعشرة وفي شهرين بثلاثة وسبعة خامسها ان الرجوع الى عدد الروايات يثبت بمجرد تجاوز العشرة من غير اعتبار الاستمرار بازيد من ذلك الى تمام الشهر او ازيد وظاهرهم الاتفاق عليه لاتفاقهم على ان الدم اذا تجاوز العشرة جعلت ذات العادة حيضها ما في العادة والمبتدئة والمضطربة ما بالصفة وعادة الاهل او عدد الروايات وهو كالصريح في ان التجاوز هو الموجب لهذه المراتب لو انهم اعتبروا فيه استمراره تمام الشهر او ازيد او اقل لم يعلقوه على تجاوز العشرة قطعا ويدل عليه ان التجاوز هو الموجب لاشتباه الحيض بالاستحاضة في الدم الموجود وقت الصلوة فيجب تعيينه للمقدمة بالميزان الشرعية من الاخذ بالعادة او الصفة او عادة الاهل او الرواية ولا ينافي لوجوب التخيير في موضع عدد الاخيرين يجعله موخرا من ذلك الوقت لحصول تبين حال الدم وقت العبادة بذلك ولو استحاضة وبالجملة لا ينبغي التامل فيه وان ظهر من الاخبار خصوصا المرسلة الطويلة والمضمرة ان مورد العدد المستمر دمها اشهر الكثيرة موردا لا شرطا كما لا يخفى على المتتبع البصير وعليه فبمجرد تجاوز الدم يجب النظر فان لم تكن عادة ولا تمييز ولا عادة اهل وجب تعيين عدد الروايات من العشرة بناء على وجوب الاخذ باول الدم وعلى التخيير يجب يوم الحادي عشر اختيار ما طهرت بذلك او حيضيته فان اختارت جعلها العين به طهر بعض العشرة الماضية فيضم اليه بقية العدد من الايام المستقبلة بالشرايط

او الماضية او الملفقة منهما وان اختارت طهرا امكن طهر الماضية ايضا بان تعين الحيض فيما بعده وحيضيتها بان تختار ما بعده ايضا طهرا او التلفيق من الماضية في غير الحادي عشر ما لم يحصل منها تعيين عدد الحيض ومع حصول تعيين العدد ايضا ان قلنا بجواز العدول مطلقا فان اختارت الطهر في جميع الايام مما بعد العشرة تعين الحيض في العشرة ويجب تعيين احد الاعداد منها للحيض حتى يتبين حال قضاء بعضها وعدمه ولاجل موافقة عدد الشهر الاخر بناء على وجوب الموافقة وبناء على عدم صحة العدول بعد مضي اليوم يبطل بعض الصور المتصورة في المقام سادسها ان موضوع حكم التحيض بعدد الروايات من استمر دمها الى تجاوز العشرة وهل هو كذلك مطلقا حتى اذا تخلل بين اجزاء الدم في العشرة نقاء دون اقل الطهر كما اذا رأت بعد دم الثلاثة يوما نقاء ويوما دما وهكذا حتى تجاوز العشرة ام هو بشرط اتصال الدم واستمراره الى تجاوز العشرة كلامهم مجمل من هذه الحيثية وعن بعضهم فتوى الصدوق والشيخ بمضمون روايتي ابن يعقوب وابي بصير من الاقوال في تعيين عدد الروايات كما في الكشف والحدائق وغيرهما يعطي بناءهم على كون العبرة بالتجاوز ولو مع تخلل النقاء لان مورد هما التي ترى ثلاثة ايام او اربعة ايام دما وثلاثة او اربعة بياضا وربما يؤيد بان الاستمرار عشرة وتجاوزها من غير تخلل النقاء اصلا نادر لا يحمل عليه الاخبار الا ان عبارة الشيخ في الفتوى بمضمون الخبرين مختلفة وبعضها يعطي انها فتوى بخصوص ما فيهما الا في كلية استمرار الدم فالذي يقتضيه النظر البناء في موضوع هذا الحكم على الاول وان كان ظاهر الاخبار خروج الفرض منها خصوصا نحو ما اذا رأت ثلاثة دما وثلاثة بياضا لكن عرفت ان الاستمرار المذكور فيها مورد لا شرط والا لاختص الحكم بالاستمرار شهرا فالعبرة بموجب الحكم وهو حسبما عرفت في التنبيه المتقدم تجاوز الدم المحكوم بحيضيته قبل ان يتجاوز وهو يتحقق بتجاوز الدم الاخير وان تخلل فيما قبله النقاء المحكوم ايضا بحيضيته وعلى هذا كيفية اخذها بالعدد بين الدماء المتقطعة وجهان احدهما الاخذ بالدم واكمال من النقاء المتخلل لكونه بحكم الحيض نظرا الى اطلاق الايام في العدد المروي وح لها الاخذ باي عدد شاءت وثانيهما الاخذ بالدم وحده دون النقاء بدعوى تبادره من النص وح تقتصر على العدد الذي يوفيه الدم وامتناع بعض العدد لا يوجب بطلان الاخذ بالممكن كما اذا علمت المتحيرة ان حيضها فوق الثلاثة مثلا وبناء على عدم دخولها فيمن يثبت لها العدد يحكم لها بحيضية ما تراه بعد الثلاثة الاولى قبل العشرة لعموم كل ما تراه قبل العشرة من الحيضة السابقة ما عدا الدم الاخير المتجاوز لها عن عدم تبعض الدم الواحد سابعها حيث ما ثبت التخيير اختيار عدد او محل لوضع العدد الى الامرأة بظهور النص لا معارضة للزوج وان كان لا رادة الجماع كما قطع به جماعة وكانه نظرا الى ان التحيض فيه باصل الشرع لان التخيير انما هو لجهلها بالحالة الواقعية فخير الشارع ما شاءت وح لا يبقى ضابطة في كمية العدد او خصوص محله وما لم يكن باختيارها ضابطة الا اعراض للزوج فيه لكن الفاضل و بعض من تبعه صرحوا في باب النكاح بان للزوج منع الزوجة من فعل الواجب الموسع في اول وقته ومقتضاه جواز المنع هنا بل مقتضى الجمع بين الحقين هنا تعيين العدد حيث يتفقان عليه وبالجملة الحكم هنا مبني على المنع المذكور في النكاح وعدمه و مثل الزوج السيد فلو تعارضا في الامة المزوجة بناء على ثبوت حق المنع فالظاهر تقديم الزوج على السيد واذا امتنعت من الاختيار فيما يرجع الى حق الله المحض فحكم اجبار الحاكم لها على الاختيار لترتب الحكم حسبة لله هنا كسائر الواجبات وفيما يتعلق بحق الزوج للحاكم اجبارها وكذا للزوج ظاهرا في حق دلجي غيره والاحوط كونه باذن الحاكم وكذا اذا امتنعت من الاخبار بما اختارته وان امتنع اختيارها فيما صح اجبارها عليه قام الحاكم او الزوج باذنه مقامها في التعيين في وجه قوي مع عدم حصول التعيين مطلقا تعاقب على فعل الواجبات المشروطة بالطهارة وتركها في وجه قوي فتؤخذ باشق الاحوال وربما احتمل فيه تعيين حيضها باول الاوقات او باخرها وضعفهما واضح وانقضاء العدة موقوف على اختيارها الا اذا انقضى الشهر او العشرة بناء على اختصاص العدد باول الدم فتنقضي ان لم تخبر والزوج الرجعة اذا امتنعت من الاختيار الا اذا انقضى الشهر او العشرة وكذا اذا امتنعت من الاخبار في وجه قوي ويشكل الامر فيما لو اختارت بعد الرجعة العدد المنقضي قبلها وكذا لو اخبرت بعده باختيارها الزمن قبل واذا كانت مستاجرة على عمل موقتا وموسع ضاق وقته لا عن العدد الاقل يتعين عليها اختياره في وجه قوي ويتفرع عليه جواز اجبارها عليه وعلى كل حال هي مصدقة في الاخبار عما اختارته ومدار العدد في القضاء على ما اختارته في الاداء نعم ان لم تعين وقت الاداء كان لها الاختيار في وقت القضاء ثامنها مقتضى عبارة المتن وجماعة ان المضطربة كالمبتدئة في الرجوع

الى عدد الروايات وتنقيح الكلام فيه ان المضطربة في اطلاقاتهم كما عرفت مرة تكون بمعنى اخص هو من ستمر دمها ثم اضطرب لتكرر
اختلاف قادح بالعادة اولنسيان بمعنيه المشار اليهما سابقا من الغفلة الصرفة وعدم التذكر واخرى تكون بمعنى اعم منها
وممن لم يستقر دمها بعد وان تكرر دوثه لم ونكرر دوثه دم الحيض من غيرها عادة معلومة فضلا والجميع تتحد في المرتبة الاخيرة
من التحيض مع قطع النظر عما تشتبه به بل الاتحاد فيها هو المشهور وظاهر لكن اختلف في تعيين العدد ففي المسالك والمدارك
ان المعروف من المذهب فيها التحيض بعدد الستة والسبعة مخيرة في شهر والثلاثة والعشرة في اخر وعن شرح المفاتيح بستة تخيير ها
بين السبع في كل شهر والثلاثة في شهر مع العشرة في اخر الى الشهور وثالثها الثاني مع لزوم تقديم الثلاثة على العشرة في
الشهرين كما عن الانتصار رابعها اجتهادها في اختيار احد الاعداد قال في المنتهى الاشبه ردها الى اجتهادها ورايها فيما يغلب على
ظنها انه اقرب الى عادتها او عادة نسائها او ما يكون اشبه بلون الحيض خامسها التخيير بين الستة والسبعة كما حكاه في المنتهى
عن بعض اصحابنا وعن المتذكرة انه الاشهر سادسها ما عن المعتبر من تخييرها بين الثلاثة والسبعة عملا بالروايتين واليقين نظير ما
تقدم في المبتدئة لكن استوجه بعد ذلك الاقتصار على الثلاثة في كل شهر سابعها لما بعها تعيين الستة بتة في المنتهى الى بعض
اصحابنا ثامنها تعيين السبعة حكاه في السرائر والمنتهى عن بعض اصحابنا وفي مفتاح الكرامة عن جدي العلامة واختاره في
الرياض تبعا لجماعة تاسعها تعيين الثلاثة في كل شهر واستوجهه في المعتبر وحكاه في المنتهى والسرائر عن بعض عاشرها تعيين
العشرة في كل شهر ذكره في المنتهى وحكى عن الصدوق والمرتضى في المبتدئة واستظهر منهما كون المضطربة كذلك ايضا فالقول
لها حادي عشرها في كل شهر يتعين عشرة حيضا وعشرة طهرا وهو محكي عن ابن زهرة ثاني عشرها تحيضها ثلاثة في الشهر الاول و
بالعشرة في الشهر الثاني ثالث عشرها عكسه حكاهما في المنتهى رابع عشرها تدع الصلوة كلما رات الدم وتصلي كلما رات البياض
كما عن النهاية والاستبصار وموضع من المبسوط خامس عشرها وجوب احتياطها بالجمع بين تكليف الحائض والمستحاضة كما عن
المبسوط اما في خصوص الناسية او مطلق الطاري لها الاضطراب وفي القواعد التصريح في المضطربة غير الناسية تتخير فيها بين
السبعة او الثلاثة والعشرة كالمبتدئة وفي ناسية العدد والوقت بعينا بناها على الاحتياط ويحتمل ان يكون مضطربتها بالاختلاف
الطاري عنده ايضا تبني على الاحتياط كالناسية ومراده من المضطربة التي قابلها بالمبتدئة في الرجوع الى العدد هو الاضطراب
الاصلي الذي هو من المبتدئة بالمعنى الاعم ويظهر من الكشف حمله على ذلك ايضا وستعرف جلية الامر بعد هذا خمسة عشر او
ستة عشر قولا في تحيض المضطربة ناشئة من اختلاف فهم الروايات او طرحها والرجوع الى الاصل او قاعدة الامكان او اخبار اخر
واردة في الحيض ولعل اقواها القول بمساواتها للمبتدئة في هذه المرتبة ما لم تذكر الناسية ما لا يوافق شيئا من العدد كما اذا علمت
مثلا انها كانت فوق الثلاثة او دون العشرة فلا اشكال في اخذ العدد المقطوع على تمامه وتساويهما بالاخذ في الاعداد
الباقية للتقريب المتقدم في استدلالنا لما اخترناه في المبتدئة وبالتامل فيه يرتفع التامل الواقع من البعض هنا من جهة
اختصاص الثلاثة والعشرة في نصوصها بمن كان اول حيضها واختصاص المضطربة في ذيل المرسلة الطويلة بعدد السبع من غير
ذكر الست وحاصل الدفع انه مع استفادة مساواة المبتدئة والمضطربة في حكم الرجوع الى العدد من المرسلة وثبوت كون السبعة
التي ترجع اليها المبتدئة محمولة على التخيير بينها وبين الستة او الثلاثة والعشرة يثبت ان السبعة التي ترجع اليها المضطربة ايضا كذلك
والظهور لفظ السبعة هذه في السبعة المعهودة ذكرا وهي المخيرة ولتعليل ارجاع المضطربة اليها بان قصتها قصة حمنة فلترجع هي
الى السبعة التي تثبت لحمنة وهي المخيرة وهذا واضح على تقدير كون ان لم يكن كذلك الخ في المرسلة فرضا للمضطربة لا رجوعا الى
بيان فرض المبتدئة حسبما اشرنا اليه سابقا فالمهم توضيح ذلك فاعلم ان ظاهر الاكثر البناء على ان المرسلة مفيدة لرجوع المضطربة
الى عدد الروايات لانهم افتوا بذلك ولولا استفادتهم اياه من المرسلة لاشكل حكمهم به لتعليق العدد فيما عداها على اول الحيض
البادية ولا يشمل الاضطراب الطاري واحتمال اكتفائهم في التشريع بقول السائل في مضمرة سماعة وهي لا تعرف ايامها بعيد جدا
وما يستفاد منه ذلك من فقرات المرسلة ليس الا العبارة المذكورة في ذيلها وفيها الوجهان وتقريب الاول انه بين فيما تقدم
على تلك العبارة رجوع ذات العادة الى عادتها والمضطربة الى التمييز مع وجوده والمبتدئة الى العدد مع فقد الدم الملازم لعدم
وجود التمييز ولم يتعرض لصورة وجود التمييز في المبتدئة وعدم وجوده في المضطربة وكان منافيا للحصر المبني عليه الرواية

[illegible]

فاستند الى التعرض لهما ببيان مساواة المضطربة والمبتدئة في حكم وجود التمييز وعدم وجوده في ذيلها بعدما تعرض لما تثبت
به العادة والحاق بقوله وان اختلط عليها ايامها وزادت ونقصت حتى لا تقف منها على حد اي ايام معلومة ولا من الدم على لون
اي لون واحد معلوم بل كان لون دمها كعدد ايام حيضها مختلفة عملت باقبال الدم وادباره اي بالتمييز ليس لها سنة غير هذا
اي الرجوع الى التمييز مع وجوده لقوله ع اي فيما تقدم اذا اقبلت الحيضة فدعي الصلوة واذا ادبرت فاغتسلي ولقوله ان دم
الحيض اسود يعرف كقول ابي اذا رايت الدم البحراني اي هذه الكلمات قاضية باعتبار الصفات مع وجودها وان لم يكن الامر كذلك
اي لم تختلف لون دم من اختلط ايامها فلم يكن اقبال وادبار بل الدم اطبق عليها فلم تزل الاستحاضة دائرة وكان الدم على لون واحد و
حالة واحدة كقصة حمنة مع فرض اختلاط عدد ايامها حين قالت اني اثجه ثجا اي كقصتها باعتبار حالها من ثج الدم بمعنى دره على
لون واحد وحالة واحدة انتهى فدلالته بالتعليل بهذا التشبيه دلالة واضحة على ان ما تقدم في الحديث من رجوع المبتدئة الى العدد
انما هو لفقد التمييز الملازم لثج الدم فلو وجد تم لم ترجع اليه ويفيد هذا بالتقريب الذي قدمناه في حكم المبتدئة رجوعها
الى التمييز فتبين عم بذلك احدى الصورتين المسكوت عنهما ودلالة باوضح من ذلك على الصورة الاخرى وهي رجوع المضطربة
الى العدد مع فقد التمييز بقوله ع وان لم يكن الامر كذلك وبقي احتمال كون المراد من اختلاط ايامها هو الاضطراب قبل استقرار
العادة وهو مدفوع اولا باستظهار ارادة الطارى من اضافة ايامها الظهورها في العهدية اي الايام التي صارت خلقا وعادة
المذكورة قبله مضافا الى ظهور لفظ الخلط في ذلك فان الحيض لو لم يكن ممتازا من ايام دمها قبل فرزيادة عدد ايامه ونقصانها
اختلاف كيف لا خلط الى غير فيه التعبير بهذه اللفظة قبل ذلك ثلاث مرات ولها كالصريحة في ذلك وهي قوله واما السنة التي
كانت لها ايام متقدمة ثم اختلط عليها من طول الدم وزادت ونقصت والثانية دونها في التصريح وهي قوله بعد ذلك ان
هذه امراة قد اختلط عليها ايامها والثالثة ظاهرة فيه جدا وهي قوله فهي ايامها وخلقها التي جرت عليها ليس فيه عدد موقت
غير ايامها فان اختلطت الايام عليها وح فالاختلاط الاصلي ان قلنا بدخوله في ابتداء الدم فالرجوع معه الى العدد للتصريح به في
المبتدئة والا فلا اولوية من الطاري ولعموم العلة التي اشير اليها ثانيا بانه ان لم يكن ظاهرا فيما ذكرنا فلا اقل من العموم وهو كاف
واما تقريب الوجه الثاني فبانه اراد ثم ذكر الحالات الثلاث التي بينها سابقا في خصوص من استمر بها اشهرا الدم لا بنوه م اختصاص
حكمها بمن استمر دمها فيما دون ذلك وان كان قد ذكر الاضطراب اشهرا في بعث حبيش لكن لم يذكر هناك تمام الحالات الثلاث فحصل
لذكرها جميعا بقوله وان استمر بها الدم اشهرا فذكر انه مع انقطاع الدم في وقتين متساويين حتى صار خلقا فطن تلك الايام
فيما يستقبل فهو حالة ذات العادة من الثلاث ثم بين المضطربة منها بقوله وان اختلط عليها ايامها الخ بعرض لها مع وجود التمييز
بالاقبال والادبار وبقيت الثالثة وهي المبتدئة ذكرها بقوله فان لم يكن كذلك اي لم يكن اختلط عليها ايامها بان كان ابتداء
حيضها لكن تعرض لها مع فقد التمييز بكون الدم بلون واحد وح لم تكن المضطربة بغير التمييز وحكمها مذكورا في الخبر وهذا موجب
لمرجوحية الحمل عليه لانه على تقديره كون المقصود ذكر الحالات الثلاث في مستمر الدم اشهرا فقد حصل ذكر الابتداء مع استمرار
الدم اشهرا بقوله قبل هذا وان لم يكن لها ايام قبل ذلك واستحاضت اول ما رات فوقتها سبع وان استمر بها الدم اشهرا فعلت في
كل شهر كما قال فلا موجب لتكرار ذكرها بقوله وان لم يكن الامر كذلك وحمله على الصورة الاخرى المضطربة اولى خصوصا مع فهم المشهور
منه ذلك واوفق بما بني عليه الخبر مما صرح به في صدره من ان رسول الله ص سن في الحيض ثلاث سنن بين فيها كل مشكل لمن سمعها
وفهمها مع ان قوله وان لم يكن الامر كذلك مشير به الى عدم الاختلاط لا دلالة له على خصوص المبتدئة لان عدم اختلاط ايامها اعم من
ابتدائها ودعوى ان لم فرد من احدهما استفاد منها التي هي ذات العادة والاخر ابتداؤها والاول حيثما تقدم ذكره غير مراد فليكن
المراد به الثاني مدفوعة بان الثاني ايضا متقدم ذكره بقوله وان لم يكن لها ايام قبل واستحاضت اول ما رات حسبما اشرنا
فلم يبق الا ان يراد به الصورة الاخرى من المضطربة وكذا دعوى ان قوله قصتها كقصة حمنة دليل ارادة المبتدئة منه لانها
كانت مبتدئة لان التشبيه انما الحالها بقصة حمنة مراد به فقد التمييز وهو غير مستلزم للتشبيه بها في حالة ابتدائها دمها
ايضا ومع هذا كله اصرح في الجواهر بظهور الوجه الثاني ولعله في غير محله قال وان لم يكن ظاهرا فيما ذكرناه فليس ظاهرا فيما ذكروه
فيسقط الاستدلال به وجزاؤه لو سلم عدم الظهور فيما ذكرناه لا يسقط الاستدلال الخ بتعليل ارجاعها الى العدد بان قصتها لصحة الاستدلال مع

من حيثية كون دمها بلون واحد كقضية حسنة من حيثية تجاوز الدم لاقتضائه رجوع كل من كانت قصتها فقد التمييز الى العدد سواء كان
الاضطراب اصليا ام طاريا بالاختلاف دم او غفلة عن الماوات او نسيان للعدد والوقت معا او للعدد خاصة واما نسيان
الوقت خاصة بحيث لا ربط للعدد بتعيين الوقت بكون خارجا بل يتعين ارادة عموم العلة ليثبت في الخبر حكم الصور جميعا ويتبين
به كل شكل كما صرح به في صدره ولا ينافي هذا التعليل ما في سنة المبتدئة من قوله لانا امر هذه مخالف لامر تيناك فلا يتوهم منه
كون العلة انه اول الدم وان قال متصلا به وان هذه لم تكن لها ايام قبل ذلك قط وهذه سنة التي استمر دمها اول ما رآه لان
المشار اليه بقوله تيناك من كانت لها ايام حيض معينة اما بالعادة او بالتمييز من قبل واد بار كما اوضح على المتامل في الحديث ومن اجله
قلنا سابقا في حكم المبتدئة انها اذا وجدت التمييز رجعت اليه قبل العدد وان اهمال ذكر رجوعها الى التمييز في الحديث انما هو لفرض
في حيثية النوع لتجاوز الدم بها وعليه فقوله لم يكن لها ايام قبل اى حتى يثبت لها حيض معين بالعادة او بالصفة وبالجملة محصل هذه
العلة هو مخالفة تينك اى بعدم تعين حيضها بعادة او تمييز فاذا وجدت في المضطربة ثبت لها الرجوع الى العدد فملخص ان
الاستدلال بذيل المرسلة على رجوع المضطربة مطلقا الى العدد تام اما لقصة جابر او لعموم العلة المعتضد بقول السائل في مضمون
سماعة وهي لا تعرف ايامها الظهور في كون السؤال من حيث الجهل بالايام المقتضي لترتب الحكم في الجواب عليه وبه يرتفع الحدود الثاني
اليه سابقا من اختصاص العدد المذكور في النص بالجارية او لحيضها ويبطل تقييد هذا العموم المستحاضة في خبر الخزاز بالشهرة فيستند
اليه ايضا مضافا الى اعتضاده بالاعتبار من كون المقصود تعيين حيضها حيث لا معين لها موجود ولا يتفاوت فيه حالة الابتداء
وغيرها فالخبر بمنزلة الابتداء ومن عموم العلة يندفع ايضا شبهة عدم شمول المرسل للناسية لان مورده من اختلطت عليها
ايامها الا من نسيتها كما اشكل به في الكشف مضافا الى ان الاغفال والنسيان ينشأ من دوام الاختلاط فيشمله عموم اختلطت بايامها
ويشهد له التعبير منه عن المضطربة في غير موضع بقوله واما سنة التي كانت لها ايام متقدمة ثم اختلط عليها من طول الدم وزادت
ونقصت حتى اغفلت عددها وموضعها من الشهر فدعوى ان المراد هنا من غفلت تركت لا نسيت فلا ظهور له في الناسية كما في
الحاشية الجمالية ضعيفة بل لا يبعد كون الناسية مختلطة الايام عرفا كما قيل وأسناد لبعض سائر الاقوال مع الجواب يظهر اكثر مما تقدم
في المبتدئة فان القول الثاني ناظر الى عدم ثبوت السنة من المرسلة وانها من تركيب الراوي حسبما تقدم مع تضعيفه والثالث ناظر
الى مساواة المضطربة مع المبتدئة في العدد ووجوب تقديم الثلاثة لما مر في المبتدئة وعرفت الجواب هناك والرابع ناظر الى
مساواتها ايضا في العدد وان المراد من تعدد العدد تعيين ما يؤدي اليه اجتهادها في موافقة مزاجها حسبما عرفت مع الجواب عنه
والخامس ناظر الى انه في المبتدئة ايضا كذلك ترجيحا للمرسلة على الموثقتين لبعض ما تقدم او الى منع شمول ما عدا المرسلة للمضطربة
لاختصاص مورد الموثقتين باول الحيض ويتبين الجواب عنه بما ذكرناه هنا وفي المبتدئة والسادس ناظر الى مساواتها مع ما تقدم
منه في تعليله في المبتدئة من قوله عملا بالروايتين واليقين ويمكن الاستدلال له في المقامين بالجمع بين المرسلة بناء على اختصاصها بالسبع
والموثقتين بناء على كون المراد منهما التحيض بالثلاثة دائما وانما العشرة في الدور الاول لا ستظهار حال تجاوز الدم وعدمه كما اشير
اليه في المبتدئة مع تضعيفه والسابع ناظر الى مساواتها مع تعيين الست وقد تقدم في المبتدئة عدم معرفة وجهه ولعله ترجيح
المرسلة على الموثقتين مع حمل الست فيها على الاستحباب كما في كل تخيير بين الاقل والاكثر وقد تبين من بعض التنبيهات
المتقدمة في المبتدئة انه نقل محذور التخيير هنا والثامن ناظر الى مساواتها مع تعيين السبع في العدد لما اشير اليه في
المبتدئة ويزيد هنا ان استفادة المضطربة انما هي من ذيل المرسلة ومقتصر فيه على ذكر السبع وقد مر الجواب عنه والتاسع
ناظر الى مساواتها مع طرح الروايات والرجوع الى قاعدة تيقن الاقل كما تقدم مع الجواب والعاشر ناظر الى مساواتها مع طرح
الروايات والرجوع الى قاعدة الامكان مع ما يستفاد من الاخبار من ان الحيض في كل شهر مرة موافقا بالغلبة كما تقدم مع الجواب
والحادي عشر ناظر الى مساواتها مع طرح الروايات والغلبة المذكورة والرجوع الى قاعدة الامكان حسبما مر مع الجواب والثاني
عشر والثالث عشر ناظران الى مساواتها وتعيين تقديم احدى العددين حسبما مر مع الجواب والرابع عشر ناظر الى دوابتي يونس وابي
بصير المتقدمتين في المبتدئة مع الجواب خامس عشرها ناظر الى طرح الروايات اما مطلقا او في خصوص المضطربة لعدم اشتمالها
اما من الموثقتين فلاختصاص موردهما باول الدم واما من المرسلة فلعدم ذكر العدد فيها الا للمبتدئة بجعل قوله وان لم يكن الامر كذلك

في ذيلها على الوجه الثاني من الوجهين المتقدمين كما استظهر في اللوامع وان مقتضى القاعدة بعد طرح الروايات هو الاحتياط
بالجمع بين تكليف الحايض والمستحاضة والجواب المنع في الوجهين اما الاول فلاعتبار الروايات لعدم كونه بل وعمل الاصحاب بها في
الجملة بل الاجماع على العمل بها حسبما عرفت في المبتدئة واما الثاني فلان الاحتياط مضافا الى مخالفته وجوبه هنا للاتفاق كما
قال في البيان ان الاحتياط ليس قولا لنا مؤيدا بنسبته في المنتهى وغيره الى الشافعي ومساعدا عليه بالتتبع وما فيه من العسر والحرج
المنفيين في الشريعة بل والضرر بتكرير الغسل في اليوم والليلة مرارا كثيرة في كثير من صوره كما ستعرف لا دليل عليه يقتضي لزومه
الا دعوى العلم الاجمالي بان لها في الشهر ايام حيضا وايام استحاضة ولا تعينها فيجب من باب المقدمة في كل زمان ما تعمل بما يجب
على المستحاضة لاحتمال انها مستحاضة وما يحرم على الحايض لاحتمال كونها حايضا وفيه امكان منع جريان قاعدة المقدمة في
الزمان ونحوه مما يحدث وينقضي تدريجا بل في كل زمان يجري حكم الشبهة الابتدائية فتعمل بحكم الطاهرة المستحاضة في تمام
الشهر غايته قضاء الصوم عدد ايام الحيض المحكوم بها اجمالا بعد الشهر في حال تيقن الطهر وعلى كل حال لا ينبغي التامل في عدم وجوب
الاحتياط وعلى تقديره فيحصل هنا بالتزام امور ذكرها جماعة مراعين فيها احتمال اكثر الحيض من العشرة منها امتناع كل من الزوج و
الزوجة من الجماع ولكن لا كفارة بفعله لعدم اثبات قاعدة المقدمة الا الحرمة نعم لو وطأها في كل يوم مرة ثبت عليه الكفارة واحدة
للوسط دون كفارة الاول والاخر لاحتمال حدوثه وتاوله بعد الوطي وانقطاعه قبله ومنها عدم الطلاق الا بما يحصل العلم الاجمالي بوقوعه
حال الطهر كان يوقع في جزء من يوم ثم يكرره في اليوم الحادي عشر من بعده في زمان يتم به انقضاء العشرة المعتبرة في اكثر الحيض واقل
الطهر فان الاول على تقدير كونه في الطهر هو الصحيح وعلى تقدير كونه في الحيض فالثاني لامتناع بقاء الحيض بازيد من عشرة ومنها
عدم رجعة الزوج بعد الطلاق الا قبل سنة وعشرين يوما لاحتمال كون الحيض ثلاثة ايام فتنقضي الحيضات الثلاث بذلك لكن في
كشف اللثام الا قبل تسعة وعشرين وعدم تزويجها الا بعد ثلاثة اشهر لاحتمال الحيض في كل شهر مرة ولا يجب عليها الصبر الى ان يتميز
حيضها او تيأس من الحيض والاستقامة للحرج وعدم الموجب لحصول العلم بانقضاء الثلاثة اشهر بحصول الحيضات الثلاث وعلى كل
حال اذا طلقها في ايام التحير مرتين حسبما ذكر فينبغي احتساب اول عدتها لرجعة الزوج مما بعد الطلاق الاول ولتزويجها مما بعد الطلاق
الاخير ولتزويجها مما بعد الطلاق الثاني ومنها ترك قراءة العزائم واللبث في المساجد والمرور في المسجدين ومس كتابة القرآن ومنها
ومنها اتيان الصلوة الواجبة اما لان حرمتها على الحايض تشريعية لا ذاتية فترتفع مع قصد الاحتياط او لانها ذاتية ولكن في خصوص
الصلوة يغلب جانب الفعل على الترك في الاحتياط لانها عمود الدين حسبما مر واما النافلة فان قلنا بالحرمة الذاتية لصلوة الحايض حرمت
لعدم ثبوت غلبة جانب فعلها كما في الفرايض ويضعف ما في نهاية الاحكام من انها كالفرايض لكونها من مهمات الدين وان قلنا بحرمتها
تشريعا لا ذاتا فيجوز فعلها لارتفاعها بقصد الاحتياط ولو في المندوبات ومنها اتيان غسل الحيض بعد ثلاثة ايام من اول الشهر في
وقت كل صلوة لاحتمال انقطاعه بعدها في كل وقت ولا يجمع بين صلوتين بغسل واحد لاحتمال انقطاعه بينهما وتضم الى غسل الحيض
غسل الاستحاضة ايضا لاحتمالها فتغتسل في كل يوم وليلة ثمانية اغسال اذا كان الدم كثيرا اثنان للصبح حيضا واستحاضة و
ثلاثة للظهرين واحد للاستحاضة لهما معا واثنان لانقطاع الحيض لكل منهما وثلاثة كذلك للعشائين وفي جواز تداخل غسل الحيض
والاستحاضة قولان جزم في البيان بعدمه ولو على القول بالتداخل في الاغسال لان استمرار الحدث يمنع من التداخل وفي الروض
جوزه وعلى التداخل يسقط وجوب ثلاثة من الثمانية ولا يخفى ان الثمانية انما يجب في غير الثلاثة ايام اول الشهر لعدم احتمال الانقطاع
فيها على تقدير الحيض واوجب تاخير غسل الاستحاضة عن غسل الحيض لوجوب المبادرة الى الصلوة بعد غسل الاستحاضة تحرزا
عن مفاجاة الحدث بخلاف غسل الحيض فانه على تقدير انقطاعه لا يتكرر الانقطاع واما احتمال تاخر انقطاعه عن زمان الغسل حيث لا
يمكن اندفاعه اصلا لا يجب مراعاته ومنها صيام تمام شهر رمضان لاحتمال الطهر في كل يوم لكن مع غسل لانقطاع الحيض في الليلة لاحتمال
واغسال الاستحاضة لاحتمالها مع القضاء بعدد ايام اكثر الحيض بناء على ان الحيض في كل شهر مرة وفي اجزاء قضاء عشرة ايام او وجوب
احد عشر قولان اظهرهما الثاني لاحتمال الحدوث في اثناء الاول وانقطاعه في اثناء الحادي عشر وهل يجب عليها قضاء الصلوة ايضا قولان
اختار في التذكرة العدم لانها ان كانت طاهرة زمان الاداء صح اداؤها وان كانت حايضا فيه كان القضاء ساقطا والحرج في قضاء صلوة
وعن نهاية الاحكام اختيار الاول لاحتمال انقطاع الحيض في اثناء الصلوة الواقعة في سعة وقتها او بعدها قبل خروج الوقت بمقدار

في الاحتياط للمستحاضة

صلوة الصبح

الطهارة والصلوة فيجب ان فرض الانقطاع قبل طلوع الشمس وقبل غروبها فالظهران او قبل ذهاب وقت العشائين فالعشاءان وعلى القول بوجوبه فالتي تقضيها من الصلوة في جامع المقاصد انها ان كانت تصلي اول الوقت دائما تقضي بعد كل احد عشر يوما صلوتين مشتبهتين لامكان ان ينقطع الحيض في اثناء العصر او العشاء فتفسد الصلوتان ويجب قضاؤهما وكذا يمكن انقطاعه في اثناء الصبح فيجب قضاؤها خاصة فيقين البراءة يتوقف على قضاء صلوتين مشتبهتين وكيفية قضائهما كقضاء الصوم سواء وان تصلي اخر الوقت دائما قضت بعد كل احد عشر ثلاث صلوات لامكان ان يطرء الحيض في اولى الظهرين والعشائين فتفسد الصلوتان وان ينقطع في اثناء الغسل الاولى منهما او الثانية فيجب قضاؤهما بفساد طهارتهما وكيف قدر زمان صلوتها اخر الوقت فلا بد من ادراك الطهارة وخمس ركعات فاذا قد حصل الفرض للثاني لفساد غسل الظهر فالاولى فاسد واما الثاني فتقضي سبع صلوات صبحا ومغربا ورباعية مرددة بين الثلاث ثم صبحا ورباعيتين بينهما المغرب لان الفائت من يومين اثنتان ومن اخر واحدة ولو كانت تصلي اول الوقت تارة واخره اخرى او وسطه دائما وجب قضاء اربع صلوات مشتبهات لامكان الابتداء في اوليهما فتفسدان ويجب التدارك لامكانه وكذا يمكن الانقطاع في الثانية فتفسدان ايضا والتدارك ممكن فيجب وجاز التماثل فلا بد من ثمان صلوات انتهى وهذا ايجاب اصل القضاء انه على المشهور وان لم يكن هو حرجا منفيا فمبني على كون احتمال الانقطاع في الوقتين اللذين ذكرهما واجب التحرز للاحتياط المقصود في المقام ويمكن منعه لما فيه من زيادة الحرج بتعيين التاخير واقضائه الى الفوات هذا كله في المضطربة بعينيها عددا ووقتا ولو كانت مضطربة العدد اصليا او طاريا بالمرض اختلاف دم او غفلة او نسيان غير مضطربة في الوقت بل ذات عادة وقتية مثلكونه الترنب بالحيض في الوقت سواء ذكرت اول الحيض واخره او وسطه تحكيما العادة الوقت واكملت اقل الحيض يعني ثلاثة متيقنة واضافت اليها بعده ايام التمييز الممكن حيضا وقد مضى الكلام في تحيضها بالتمييز عند ذكر انقسام العادة الى العددية والوقتية والوقتية دون العددية والعكس او عدد عادة الاهل والاقران حيث عبرناها فيما تقدم وان لم يكونا فغي التحيض بازيد من الثلاثة او الاقتصار عليها وعلى الاول في مقدار الزيادة هل هو مقدار احد اعداد الروايات او الى العشر او اكثر الحيض احتياطا خلاف والمشهور كما في الذكرى هو الاحتياط وعليه كيفية الاحتياط نحو ما مر في القسم المتقدم الا في عدد ايام الاحتياط فانه هناك كل الشهر بعد ثلاثة ايام من اوله وهنا سبعة ايام غير الثلاثة المتيقنة لعدم احتمال زيادة الحيض عن العشرة وان ذكرت اجمالا ان حيضها كان اقل من عشرة احتاطت باكثر العدد المحتمل وذهب جماعة الى اكمال الثلاثة المتيقنة احد اعداد الروايات مما لا تعلم زيادة حيضها عنه او نقصانه اجمالا وعن الخلاف كانها سبعا مدعيا عليه الوفاق ويحتمل ارادة ثم الوفاق على الرجوع الى العدد المنصوص لكنه عنده السبع واخرون الى الاقتصار على الثلاثة المتيقنة واحتمل في الجواهر تبعا الكشف لغطاء اكمالها عشرة ايام التي هي غاية الامكان ما لم يعلم انتفاء بعضها قال ولا يخلو من قوة لكن صرح بعض الفضلاء بعدم قائل به والاقوى اكمالها باحد عدد الروايات مخيرة لشمول عبارة المرسلة المتقدمة من قوله وان اختلط عليها ايامها وزادت ونقصت حتى لا تقف منها على حد ولا من الدم على لون عملت باقبال الدم وادباره المفسرة سابقا بالمضطربة ذات التمييز اما مطلقا او خصوص الاضطراب الطاري لمن لا تقف من ايامها على حد من عددها ووقتها وان ذكرت اجمالا ان اول الشهر مثلا كان من حيضها ونحو قوله بعد ذلك وان لم يكن الامر كذلك الى قوله فسنتها السبع المفسرة سابقا بالمضطربة الفاقدة للتمييز حسبما تقدم ايضا يكون شاملا لما هنا فانا الى اقتضاء عموم العلة المشترية الحكم الى كل من لا تميز لها حسبما مر سابقا وقد عرفت هناك ان السبعة فيها مخيرة لا معينة فليكن هنا كذلك ولا ينافيه تقييد الاخذ هنا ببعض الاعداد لاقتضاء الوقت المحفوظ ذلك كما تسمعه في محله من صور تذكر الوسط لعموم اعتبار العدد المنصوص لما امكن الاخذ بغيره الا وبه يتبين دليل ما مر عن الخلاف مع الجواب عنه وكذا دليل الاقتصار على الثلاثة مع الجواب عنه لانه مبني على طرح الروايات اصلا او عدم شمولها للمضطربة نظرا الى تفسيره قوله وان لم يكن الامر كذلك بما مر من اللوامع او عدم شمولها الا لمضطربة العدد والوقت معا الظاهر المشتبه بجنته التي كانت لم تكن تعلم العدد والوقت لابتداء دمها وللتعبير في هذا المرسل عن المضطربة في غير هذا الموضع بمن اختلط عليها ايامها وفي موضع اخر بمن اغفلت عددها وموضعها من الشهر وقد سمعت عن الكشف عدم شمول المرسل الا للمبتدئة ومن اختلفنا بامها ونحو فليرجع في الفرض الى مقتضى الاصل من الاقتصار على العدد المتيقن وهو الثلاثة والجواب منه بمادة العموم من العبارة المذكورة والتعليل المذكور والاقتصار على ذكر ناسيتها معا في موضعين من المرسل

بعد ان لم يكن فيجوز الشرط لا يقتضي تخصيصها او تقييدها لاسيما بالنسبة الى عموم العلة وكذا دليل القول بالاحتياط وجوابه فانه عين ما تقدم في ناسيتهما معا مع ان نفي الاحتياط فيها بعد القول به يقتضي اولويته نفيه هنا لان تذكر الوقت لا يوجب اشدية الامر بل وكذلك وجه القول بتحيضها عشرة ايام او احتماله مع الجواب عنه فانه ناظر الى قاعدة الامكان ولا يخفى ان العمل بها هنا مبني على عدم دخول الفرض في النص المخصوص وقد عرفت دخوله وبه ينقطع استصحاب الحيض الذي تستند اليه في الجواهر لتقوية احتمال العشرة مع ان جريانه في تدريجي الحصول محل تامل ومناقشة وليعلم ان لتذكر الوقت هنا صورا اجمالها انها اما ان تذكر ان اول الشهر كانت حائضا ولا تذكر انه كان اول حيضها او اخره او وسطه او تذكر انه كان اول حيضها او اخره او وسطه الحقيقي اي المحفوف بمتساويين او وسطه في الجملة اي ما بعد اوله وما قبل اخره فلو ذكرت انه وسطا محفوفا بمثليه فهو في معنى تذكر الوقت والعدد وان ذكرته اوله اضافت اليه ما تضيف من بعده او اخره اضافت من قبله والاحتياط فيه بالصلوة اول الوقت لامكان تجدد الحيض بعده وفيما تضيف من بعده بالصلوة في اخر الوقت لاحتمال انقطاعه قبله حسن اذا لم يوجب تعينهما الحرج سيما التاخير ويفرق في ذكر الاول والاخر على بعض الوجوه بيانه ان تذكر الوقت يستلزم حيضا يقينيا وحيضا محتملا محكوما به لقبله اذ هو مستلزم لحيضية الدم الموجود فيه بحكم عموم العادة الوقتية ولحيضية المتصل به الى الثلاثة بحكم اقل الحيض ويتعين هذا المقدار لا بد منه في جميع صور التذكر اولا او اخرا او وسطا وقد يتعين ازيد من الثلاثة من الاول والاخر كما اذا تذكرت ان ابتداء حيضها اول الشهر مستمرا الى اربعة فما زاد او تذكرت اخر حيضها كذلك وفي الحالين تتحيض بما تيقنته وتكمله من المحتمل من بعده او من قبله بعدد مروي بناء على الرجوع الى الروايات وتحتاط بالجمع بين وظيفتي الحائض والمستحاضة في الزائد عليه الى العشرة على القول بالاحتياط ويفرق على هذا القول تذكر الاول والاخر في عدم الغسل لانقطاع الحيض اذا تذكر اليوم اخر العدم احتمال الانقطاع قبل الاخر المحفوظ بخلاف ما اذا ذكرت او لا فتحتاط بغسل الانقطاع بعد الايام المتيقنة لكل صلوة لاحتمال انقطاعه قبلها واذا تذكرت الوسط الحقيقي يختلف عدد المتيقن باختلاف ما تذكره وسطا فان ذكرت يوما كاول الشهر مثلا فالمتيقن ثلاثة او يومين كاوله وثانيه فالمتيقن اربعة وهكذا وضابطه انها اذا ذكرت الوسط عددا فردا كان المتيقن العدد الفرد الذي بعده واذا ذكرته زوجا فالمتيقن الزوج الذي بعده وعلى كل حال لا احتياط على القول به في العدد المتيقن وانما هو في المحتمل الذي ما بين المتيقن الى العشرة بعدد يوافق يقين الوسط دون ما يخالفه جمعا بين دليلي اعتبار العادة وعدد الروايات فان ذكرته يوما فلها الاخذ بالثلاثة بعنوان عدد الروايات او السبعة دون الستة او العشرة لاقتضاء فرديته الوسط المحفوف بمثلين فردية تمام الحيض وبالعكس اذا ذكرته يومين فلا تاخذ بالثلاثة والسبعة بل بالستة او العشرة لاقتضاء زوجيته مضافا الى عدم اجتماع وسطية اليومين مع الاقتصار على الثلاثة وفي الرياض فيما اذا ذكرته يومين قال تيقنت اربعة واختارت هنا الستة مع احتمال الثمانية بل والعشرة قال بناء على تعين السبع وامكان كون الثامن والتاسع حيضا فيحصل قبل المتيقن يوما او يومين او ثلاثة وبعده كذلك انتهى وعبرانه على التخيير تتعين الستة مع انطباق العشرة على وسطية اليومين غير معلوم الوجه وكذا على تعين السبع كل من الاقتصار على الستة كما هو ظاهر عبارته والاقتصار على الثمانية بل يتعين التحيض الى العشرة للغاء السبعة من جهة زوجية الوسط واذا تعذر عدد الروايات فاللازم الرجوع اما الى قاعدة الاخذ بالمتيقن وهو الاربعة او قاعدة الامكان مع مراعاة الوسط الذي مقتضاه الاخذ بتمام العشرة ودعوى ان الحكم بالسبع لمن تعلم منه تجاوز حيضها من الستة مطلقا فاذا تعذر السبع لعدم انطباقه على الوسط المحفوظ فتبقى الثمانية والعشرة لا انطباقهما عليه مدفوعة بان هذه مع انها لم تكن داخلة فيمن حكم لها بالسبع لا يعلم تجاوز حيضها من الستة وكل من الثمانية والعشرة محتمل في حقها فالذي يجوز لها الاقتصار على الثمانية مع اقتضاء قاعدة الامكان العشرة الا ان يقال بعد تسليم اقتضاء وضع السبع العلم بالتجاوز عن الست وزوجية الوسط ايضا يقتضي بالتجاوز عن السبع الاقتصار على المتيقن يقتضي تعين الثمانية لكن يبقى فيه احتمال العشرة ايضا الا ان يريد انه على القول بتعين السبع مع تعذره يحتمل الرجوع الى قاعدة المتيقن ومقتضاها مع وضوح تيقن التجاوز عن الست والسبع بالتقريب المذكور هو الثمانية والرجوع الى قاعدة الامكان ومقتضاها العشرة ويتجه ما تقدم من منع العلم بالتجاوز عن الست مع عدم دخولها فيمن حكم لها بالسبع فتامل نعم في اخذ هذه بالعشرة واخذ من تذكر الوسط يوما بالثلاثة اشكال من وجه اخر بناء على ما تقدم من ان الاخذ بكل منهما انما يتم مع الاخذ بالاخرى في الشهر الاخر وهو متعذر هنا للغوية الوسط كل فرد وفرديته كل زوج الان تدعي اختصاصه بصورة عدم تيقن الزيادة او النقصان ولو من جهة اقتضاء الوسط المحفوظ

ومع تيقن احدهما يؤخذ في الشهر الاخر بالازيد والانقص كما صرح به في الروض بل فيه الاخذ بهما ولو بالعدد الغير المنصوص وهو وان
كان غير بعيد خصوصاً اذا كان العدد الماخوذ به من المنصوص لكنه قد يمنع بموجب ظاهر نص الثلاثة والعشرة وح يتعين في صورة تذكر
اليوم وسطاً الاكمال سبعاً وفي تذكر اليومين الاكمال ستاً على مختارنا ولعل تعيين الست فيما تقدم عن الرياض من ناظر اليه ولا يتعين في
جواز الاخذ بعدد من المنصوص امكان الاخذ بغيره ايضاً للاطلاق وعلى القول بتعيين رواية السبع يتعين العمل بالرواية وبتعيين تخصيصها
عشرة ترجيحاً لقاعدة الامكان لا من باب العمل بل نص الاعداد غير شامل للعالمة بقصور عادتها عن العدد فلترجع الى مقتضى عمومات بالروايات مع
الحيض وبالمقايسة الى ما ذكر يتبين الحكم في باقي صور تذكر الوسط فان ذكرته ثلاثة تتيقن معها خمسة وتخصها بيومين فضا السبعة
او الزيادة فتتيقن معها ستة ولها الاقتصار عليها بعنوان عدد الرواية وختمها باربعة فتختار رواية العشرة وان اختارتها ففي الشهر الثاني
على ما في الروض تقتصر على الستة ويأتي الاشكال بان صاحبة العشرة هي الثلاثة وحينئذ يكون الستة من المنصوص ايضاً وان ذكرته
خمسة تتيقن سبعة وتقتصر عليها او ستة فتتيقن ثمانية وتختمها بيومين وتحيض بعشرة وبناء على الاحتياط في هذه الصور تجمع
بين وظيفتي الحائض والمستحاضة في غير العدد المتيقن من تذكر الوسط الى عشرة ان كان زوجاً والى تسعة ان كان فرداً مع عدمه في الصور
لما عدا المتيقن على ما قبله وما بعده متساويين وعلى القول بالاقتصار في ناسية العدد على الثلاثة تقتصر في تحيضها في هذه الصور
على ما تيقنته من ذكر الوسط واحتمل في الكشف ادخالها في ذاكرة العدد فانها تذكره في الجملة ولا يخفى ضعفه لكون العبرة بحفظ ما هو
عادتها وانها ولو تذكرت وقتاً كاول الشهر او هو وثانيه او وثالثه فما زاد انه من اثناء حيضها مجملاً علمت بوجود الحيض قبله وبعده
تحقيقاً للاثناء واقله حينئذ المذكور يومين فالمجموع هو المتيقن وتقتصر عليه على القول بالاقتصار على الثلاثة وعلى القول بالروايات
لها الاقتصار على الثلاثة بعنوان عدد الرواية واكمالها عدد الاخر منها مما ينطبق على المذكور من قبلها او من بعدها او بالتفريق ويتحقق
الاثنائية على التقادير وعلى القول بالاحتياط تكمل العدد المتيقن عشرة وتجمع بين وظيفتي الحائض والمستحاضة في غير المتيقن
وتكملها ضم الاحتياط من قبل المتيقن او من بعده او بالتفريق كما صرح به في الرياض او تسعين كما له عشرة من قبله وعشرة من بعده فلو
كان المتذكر يوماً تحتاط بتسعة من قبل الثلاثة وتسعة من بعدها كما صرح به في جامع المقاصد الظاهر الثاني لاحتمال كون
المتذكر ما بعد الاول فيكون بقية العشرة بعده او ما قبل الاخر فيكون قبله وح تحتاط في التسعة المتاخرة بغسل انقطاع الحيض في انقطاع الحيض في اخره
دون التسعة المتقدمة لعدم احتمال الانقطاع فيها ولو تذكرت الحيض في اول الشهر ولا تدري انه كان اول حيضها او اثنائه او اخره
ففي المبسوط انه الحيض بيقين وكل من طرفيه مشكوك فيه وفي جامع المقاصد هو الحيض خاصة وباقي الزمان مشكوك فيه وفي الروض
هو الحيض المتيقن وفي الرياض ولو ذكرت عدداً في الجملة كما لو ذكرت ثلاثة مثلاً في وقت لم يجز ان يكون جميع العادة ولا بعضها ولا اولها
ولا اخرها فهو المتيقن خاصة انتهى وعلى كل حال فعلى القول بالاقتصار على الثلاثة في ناسية العدد تقتصر عليها ان كان المذكور
ثلاثة وتضيف ما تكمله ثلاثاً ان كان انقص وتقتصر على ما تذكر ان كان ازيد وعلى القول بالروايات تحيض بثلاثة بعنوان كونها
عدد الروايات وتكمل المذكور عدد الاخر منها من قبله او من بعده او متفرقة لموافقة التذكر الاجمالي مع التقادير وفي الروض تكمله احد
اعداد الروايات ان قصر عنها وان تساوي احدها او زاد اقتصرت عليه ووجه الاقتصار هنا غير معلوم فالوجه التخيير بينه وبين
الاكمال بعدد اخر كما يعلمه من الرياض فيما لو ذكرت ثلاثة وعلى القول بالاحتياط يتعين اكمالها عشرة وفيه التردد السابق ففي الروض
التخيير في الاكمال من قبله او من بعده وفي جامع المقاصد اكمالها من قبله ومن بعده وهو الاظهر نظراً الى الاحتمال المتقدم فيما تقدم مع
زيادة احتمال كون المتذكر اولاً او اخراً هنا وتحتاط بغسل الانقطاع هنا ايضاً فيما تأخر عن المتذكر دونه وما تقدمه لعدم احتمال الانقطاع
مع تذكر الحيض فيه قال في الروض وهذا القسم اذا اخذت فيه الايام اي المتذكرة كاملة كيوم ويومين وثلاثة احتمل تسع صور ولا يمكن
تذكر كل عدد الى التسعة وان لحظ فيه الكسر كما فرضه في جامع المقاصد حيث قال وان ذكرت يوماً في الجملة او دونه لم يتناه الاحتمال
لعدم تناهي فروض الكسر ولا يخفى ان وجه ما اخترناه في جميع هذه الصور هو ما اشير اليه سابقاً من عموم اعتبار العدد المنصوص
في حق من نسيت عدد عادتها لما امكن الاخذ بغيره من الاعداد المنصوصة لا كما في كشف الغطاء حيث قال لزوم الرجوع الى الروايات
معينة ان خص الانطباق بواحدة مخيرة في غيره انتهى او ان نسيت عدد العادة اصلاً او تيقنت بعضه مع عموم اعتبار العادة الوقتية
جميع ابعاض الوقت فمن تذكرت شيئاً منه التزمت بمقتضاه من التحيض فيه فان ذكرت غرة الشهر مثلاً او وسطاً حيضها فيها يقتضي من وطيه

الوقت المخصوص

الوقت المخصوص بوجود الحيض في كل وقت لا ينطبق عليه وينتفي من فرد به الوسط فحيضه كل عدد زوج كالستة والعشرة وهكذا في باقي
الصور والتامل في كل من الدعويين في غير محله بل ادعي في الرياض عدم القول بالفصل ودعوى ان تعيين العدد الحاصل من مسلم
تذكر الوسط ينافي كونها ناسية العدد كما يعطيه ما في الكشف من قوله ويمكن ادخالها في ذاكرة العدد فانها تذكره في الجملة ممنوع عند صدوره
امكان نسيان عدد دخال مثلاً مع قيام قرينة قطعية على انهم كانوا ازيد من ثلاثة او اقل من عشرة فلا يخفى ان ما ذكر من انها اذا ذكرت
غرة الشهر اول حيضها ضمت اليه من بعدها واخره ضمت اليه من قبلها او وسطه حفته بما هو فيما كان الدم موجوداً قبل وقت العادة و
تجاوزه واما لو انتهى الدم في اخر الغرة في الفرض الاول ضمت من قبلها او حدث في الغرة في الفرض الثاني ضمت من بعدها او حيث ينتهي
اليها في الفرض الثالث جعلتها الوسط اخراً او حدث فيها جعلت الوسط اولاً ووجهه ظاهر لانها لو كانت ذات عادة ضلية متذكرة
في المثال كان الحكم كذلك ففي موضوع البحث اولى واما لو كانت مضطربة في الوقت اصلياً او طارئاً بالعروض اختلاف دم او غفلة
ونسيان وذات عادة مستقيمة متذكرة في العدد تحيضت بالعدد المحفوظ لعموم العادة العددية ثم ان كان تمييز في دمها
عينت الوقت بالتمييز وحصت العدد بالموصوف وقد تقدم في العادة العددية وان لم يكن تمييز فلا رجوع الى عادة الاهل
لتعيين الوقت وتتخير في المشهور كما في الحدائق وغيره في وضع العدد حيث شاءت من الشهر او الدور وعلى حد التخيير في محل وضع
العدد المنصوص في الذكرى والبيان التخيير كذلك مع عدم الامارة المفيدة للظن بموضعها وفي الكشف ان الاقوى التخصيص
بالاول لما مر وهذا مبني منه على تعينه الاول في المتحيرة وفي مقابل المشهور القول بالاحتياط بالجمع بين وظيفتي الحائض و
المستحاضة في تمام ايام الشهر او الدور والاقل من شهر مع غسل الانقطاع بعد انقضاء العدد المحفوظ لكل صلوة كما عن المبسوط
والجامع والمعتبر في الارشاد وعن الخلاف ان الناسية لوقتها ولا تمييز لها تترك الصوم والصلوة في كل شهر سبعة ايام وتغتسل
وتصلي الباقي وتصوم فيما بعد ولا قضاء عليها في صوم ولا صلوة اجماعاً انتهى ولعل مراده الرجوع الى العدد المنصوص كما مر ولا
يخفى ان هذا التخيير والاحتياط في تمام الشهر او الدور انما هو فيما نقص العدد عن نصف ما ضل فيه او ساواه واما اذا زاد عنه
فالعدد الزائد وضعفه حيض متيقن فالتخيير فيما اتصل به دونه ودون غيره والاحتياط في تمام الطرفين دونه لكن مع انضمام غسل
الانقطاع في المتاخر عنه دون المتقدم عليه كما انه لا احتياط بغسل الانقطاع ايضاً في الصورة الاولى اذا حفظت مع العدد قدر
الدور وابتدائه كما اذا قالت علم اجمالاً ان عادتي كانت خمسة ايام في كل شهر هلالي فيما بعد السبعة من اول الدور ولعدم احتمال
الانقطاع فيها نعم اذا لم تعرف قدر الدور وابتداءه او واحدهما كما اذا قالت عادتي خمسة لا اعلم في كم اضللتها او قالت ابتداء دوري يوم
كذا ولا اعلم قدره تحتاط بغسل الانقطاع في تمام الدور لقيام احتماله في جميع الزمان ومن الغريب ما نقله في اللوامع هنا عن
بعض المتاخرين ناسباً له الى المشهور من رجوعها ح الى الروايات اذ ليس لها عدد معلوم ووقت مضبوط حتى تضع فيه عددها
المحفوظ لان كل وقت عندها يحتمل الحيض والطهر والانقطاع فاللازم ان ترجع الى الروايات ولم ار حكايته في غيره وشذوذه وضعفه
وخطاء نسبته الى المشهور واضح ثم ان ظاهر نقلهم القول بالاحتياط ثبوته في مطلق ناسية الوقت الحافظة للعدد مع انه لا اشكال عندهم
ظاهراً في ان ذات العادة العددية اذا تجاوز دمها العشرة رجعت الى عدد عادتها وجعلته حيضاً والباقي استحاضة وصرح بعضهم
بالاتفاق عليه قال في الرياض واما مع تجاوزه عن العشرة ترجع ذات العادة اليها مطلقاً وقتية وعددية كانت والاول خاصة او
بالعكس فتجعل ما يوافقها خاصة حيضاً مع عدم التمييز المخالف اتفاقاً نصاً وفتوى انتهى واختصاص هذا بمضطربة الوقت غير
مناسب بعيد عن كلامهم والاخبار ايضاً موافقة لما ذكرناه لانها مصرحة بان المرئية تجلس عدة ايامها ثم تستظهر وتعمل بعد ذلك
عمل المستحاضة وهي شاملة للعددية وحدها وفي صحيحة ابن عمرو وقد سئل عن مدة جلوس الحائض قال تنتظر عدة ما كانت تحيض
ثم تستظهر بثلاثة ايام ثم هي مستحاضة وكذا غيرها مما تتمحض في الاستظهار فلعل هذا الخلاف مخصوص بما استمر الدم الى الدور
الثاني فما زاد والقول بالاحتياط انما هو في غير الدور الاول الا اذا لم تعلم زمان حدوث الدم في الدور الاول لمرض لا يفيق معه او
سكر او جنون ونحوه وما اشرف الا وهي حائض فيجري فيه الاحتياط كالدور الثاني وقد نبه عليه الكركي وعلى كل حال لا ينبغي الاشكال
في البناء على التحيض بعدد ما المحفوظ مخيرة في محلها لاقتضاء عموم اعتبار العادة مع عدم ما يعين لها محلاً مخصوصاً ذلك ولعموم
ما تضمنته الاخبار من جلوس الحائض عدد عادتها ودعوى اختصاص جميعها بعالمة الوقت ممنوعة جداً بل سياق جملة منها بما لا ينكه

في ذات الوقت اصلياً كان او عارضياً فيما العكس لكانت مضطربة

السؤال عن

السؤال عن مدة جلوس الحايض ظاهر في كون المقصود سؤالا وجوابا هو كمية ايام حيضها اذا جاز ذهاب العدد لا وقت حيضها ويرتفع دليل الاحتياط مضافا الى عسره المنفي كتابا وسنة خصوصا على القول بعدمه في المتحيرة لان تذكر العدد لا يوجب اشدية الحكم قطعا وايضا يندفع المحكي في اللوامع عن البعض ناسيا الى الشهرة ضرورة ان غاية حيضها ثلث الدور وعدم تعين محل مخصوص للايام المعتادة وفيجيها التخيير في موضعها الا ورفع البعض العدد المحفوظ ويرتفع اعتبار العجز عن الامارة الظنية في ثبوت التخيير كما عن الشهيد لعدم دليل على حجية مطلق الظن في باب الحيض واما تعيين اول الدور للحيض فغير لازم هنا وان قوبناه في المتحيرة لاستظهاره فيها من روايات العدد ولا ينسحب الى الفرض وفي الكشف حيث استند له في المتحيرة الى دليل الاعتبار المنسحب فقواه هنا ايضا كما في الجواهر ايضا بقي الكلام فيما اشرنا اليه من ان الاحتياط والتخيير مرة يعمان جميع الدور واخرى يختصان ببعضه وبيانه ان ناسية الوقت قد تذكر ما يوجب العلم باستحاضية بعض الدور فلا يعمه تخيير لم تعد ولا الاحتياط بتروك الحايض كما اذا ذكرت انها كانت تحيض في العشرين الاولين من الشهر الهلالي فلا تعمل في العشر الثالث الا بوظيفة المستحاضة وقد تذكر مع ذلك ما يوجب العلم بحيضية بعضه فلا تخيير ولا احتياط ايضا في متيقن الحيض بل يختصان بجانبيه ويزيد على القول بالاحتياط جانبه المتاخر بغسل الانقطاع فيه دون المتقدم وقد لا يكون يقين حيض اصلا فيعم التخيير والاحتياط كما اذا قالت حيضي خمسة اضللتها في العشرة الاولى من الشهر الهلالي وضابط القسمين ان يلاحظ العدد المحفوظ مع الزمان الذي اضلته فيه فان ساوى المحفوظ نصف ما اضلته فيه كالمثال ونقص عنه كما اذا قالت حيضي اربعة اضللتها في العشرة الاولى فلا يقين حيض ويعم التخيير والاحتياط جميع العشرة مع وجوب غسل الانقطاع على تقدير الاحتياط بعد انقضاء العدد المحفوظ من اول العشرة وان زاد المحفوظ عن نصف ما اضلته فيه كما اذا قالت حيضي ستة اضللتها في العشرة المذكورة فضعف مقدار الزيادة وهو الخامس والسادس في المثال حيض بيقين لاندراجهما في الحيض على جميع التقادير المحتملة بخلاف ما اذا ساوى او نقص فعلى المختار يجعلهما حيضا وتخير في ضم الاربعة المتقدمة او المتاخرة وعلى الاحتياط تحتاط في الاربعين بعمل الحايض والمستحاضة دون اليومين المتوسطين وتزيد الاربعة المتاخرة بغسل الانقطاع ولو قالت لي في كل شهر حيضتان كل حيضة ثمانية بحيث لابد من فاصل عشرة الطهر فضلة الحيضة الاولى اثنا عشر من اول الشهر وتزيد الثمانية على نصفها باثنين وضعفهما وهو اربعة متيقن الحيضة الاولى وهي من اول الخامس الى اخر الثامن ومضلة الحيضة الثانية ايضا اثنا عشر من اول الثامن عشر الى اخر الشهر وتزيد هذه الثمانية على نصف هذه الاثنى عشر ايضا باثنين وضعفهما اربعة هي متيقن الحيضة الثانية وهي من اول الثالث والعشرين الى اخر السادس والعشرين والطهر بيقين ستة من اول الثالث عشر الى اخر الثامن عشر وهو على تقدير كون اخر الحيضة الاولى اول الخامس وعلى التقدير بين السنة المذكورة طهر هنا اذا لم تذكر مزجا او اختلاطا وقد يحصل يقين الحيض في بعض الدور بتذكر المزج والخلط كما اذا قالت حيضي كذا عددا وكنت امزج شهرا بشهر او نصف الشهر بنصفه الاخر او العشر الاول بالعشر الثاني والثاني بالثالث اي كنت حايضا في اخر هذا الشهر او النصف او العشر الاول منه مع اول ما بعده من الشهر او النصف الاخر او العشر الثاني منه وح اخر الاول واول الثاني هو الحيض المتيقن فان قالت كنت امزج بيوم تيقن يومان حيضا اخر الاول واول الثاني ولو قالت امزج مطلقا تيقنت لحظتان حيضا اللحظة الاخيرة من الاول والاولى من الثاني وح ما اضلت فيه العدد المحفوظ هو اول الشهر الثاني وما تقدمه بقدر العدد واخر الشهر الاول وما تاخره بقدر العدد وهكذا في مزج النصفين والعشرين والتخيير والاحتياط مخصوص في مجموع الزمان باستثناء الجزئين المتيقنة حيضيتهما اخر الاول واول الثاني ولا يجريان فيما تقدمه ولا فيما تاخره من الشهرين او النصفين او العشرين لتيقن استحاضيته وهذه قاعدة كلية ترد اليها كلما ورد عليك من الامثلة المعروفة بمسائل المزج والخلط وقد اطنب بتكثيرها في المبسوط وبعض كتب الفاضل من غير طائل لوضوح حكمها جميعا بالرجوع الى الضابط المذكور ونحن نذكر مثالا للتدرب اذا قالت كان حيضي عشرة امزج شهرا بيوم من الشهر الاخر اليوم الاخر من كل شهر مع الاول من الشهر الذي يليه حيض بيقين والمشكوك فيه من اخر الشهر المقدم تسعة التي باضافة اول الشهر الذي يليه يساوي العدد المحفوظ ومن اول الشهر المؤخر ايضا تسعة التي باضافة اخر الشهر الذي قبله يساوي العدد ومجموعها هو عدد ما اضلت فيه العادة وهو ثمانية عشر فيها يثبت التخيير والاحتياط دون ما قبله وما بعده فالشهر المقدم من اوله الى اخر اليوم الحادي والعشرين طهر يقين وكذا الشهر الذي بعده من اول العاشر الى اخره ويرجع هذه ايضا الى القاعدة المتقدمة

لاحتمال انتهاء الطهر الى اخر الثامن عشر وهو على تقدير كون اخر الحيضة الاولى اخر الثامنة واحتمال انتهائه الى اخر الثامن عشر منه

عند التامل لان العدد المحفوظ وهو العشرة يزيد على نصف عدد ما اضلتها فيه وهو الثمانية عشر بواحد وضعفه يومان هما المتيقن حيضا فالذي يؤثره تذكر المزج هو تعيين الزمان الذي هو مضلة العادة المشكوك بواسطة استلزام تذكر المزج عدم احتمال الحيض فيما قبل مقدار المزج وما بعده بازيد من العدد المحفوظ ولو قالت في المثال كنت امزج شهرا بشهر فالمتيقن حيضا اللحظة من اخر الشهر المقدم ولحظة من اول الشهر المؤخر والمشكوك فيه عشرة ايام الا لحظة من اخر الشهر المقدم وعشرة ايام الا لحظة من اول الشهر المؤخر يجري فيهما التخيير او الاحتياط دون ما تقدمهما وتاخرهما المتيقن طهرهما وقس عليه لو قالت حيضي عشرة وكنت امزج نصف الشهر بنصفه الاخر بيوم او قالت حيضي اربعة وكنت امزج العشر الاول من الشهر بالعشر الثاني بيوم او مطلقا وقد تبين مما اشرنا اليه سابقا ان غسل الانقطاع انما يحتاط به على القول به في صورة المزج في الايام المتاخرة عن متيقن الحيض من اليومين او اللحظتين وتغتسل لكل صلوة فيجتمع عليها ان كان الدم كثيرا في اليوم والليلة ثمانية اغسال اذا لم تعلم اجمالا بانه كان ينقطع عنها الحيض في وقت مخصوص كالظهر او المغرب ونحو ذلك وان قالت كان حيضي في كل شهر احدى عشر اغتسلت الثلاث غسلا للانقطاع عند اخر كل عشرة واعتبار اليقين الحاصل مما تذكرته في جميع الصور المتقدمة انما هو لاعتبار الوقت المحفوظ ولو اجمالا فان جميع ما ذكر هو من مقتضياته ولوازمه كما لا يخفى وانما يثبت العادة باستواء الثلاثة باستواء شهرين في ايام رؤية الدم بان يكون ايام رؤيتها للدم في كل شهر متساوية مع ايام رؤيتها له في الشهر الاخر فان تساوتا بتمامهما وقتا وعددا ثبتت العادة الوقتية والعددية او وقتا خاصة او عددا خاصة فالعددية خاصة وفي الاخيرين يجري عليهما فيما لم يثبت العادة فيه من العدد او الوقت حكم المضطربة ولا يثبت العادة الوقتية خاصة او الوقتية العددية بالشهر الواحد لعدم تحقق وقتين في الشهر الواحد اعلم ان العادة المعتبرة في دم الحيض المستتبعة لاحكامها انما تكون بتكرر الدم مرتين متماثلتين ولا يتحقق بالاقل اجماعا منا خلافا للشافعي عن الفخر حكايته عن بعض اصحابنا ايضا ولا يحتاج الى الازيد اجماعا ايضا محصلا فضلا عن المستفيض ويدل على اعتبار المرتين بعد الاجماع قوله في مرسلة يونس الطويلة المشتملة على سنن المستحاضة فان انقطع الدم لوقته في الشهر الاول سواء حتى توالى عليه حيضتان او ثلاث فقد علم الان ان ذلك قد صار لها وقتا وخلقا معروفا تعمل عليه وتدع ما سواه الى قوله وانما جعل الوقت ان توالى حيضتان او ثلاث لقول رسول الله صلى الله عليه وآله للتي تعرف ايامها دعي الصلوة ايام اقرائك فعلمنا انه لم يجعل القرء الواحد سنة لها ولكن سن الاقراء وادناه حيضتان فصاعدا الحديث وبيانه مع فن عن ذكر وجه الاستدلال به ومضمر سماعة عن الجارية البكر اول ما تحيض تقعد في الشهر يومين والثلاث قال فلها ان تجلس ما دامت ترى الدم ما لم يجز العشرة فاذا اتفق شهران في ايام سواء فتلك ايامها كذا في التهذيب والوافي وغيرهما من كتب الاخبار وفي الحدائق والرياض وشرح المفاتيح وبعض كتب اصحابنا بدل فتلك ايامها فتلك عادتها واستدل ايضا بما تضمن الامر بالجلوس في ايامها او ايام اقرائها او ايام حيضها ونحو ذلك بدعوى صدقها على المتكرر مرتين وفي الصدق بمجرده منع والمسلم هو التكرر مرارا متساوية بصلح للمعهودية كما في قولهم ايام صلاح الثمرة وايام الجداد الى غير ذلك واستدل ايضا بان العادة جبلة جرت الشريعة على اعتبارها وفي حصول الجبلة بالمرتين ايضا منع الا ان يوجه صدقها بايامها وتحقق الجبلة بالمرتين من الخبرين من قوله في المرسلة لقول رسول الله صلى الله عليه وآله دعي الصلوة ايام اقرائك علمنا انه سن الاقراء وادناه حيضتان وقوله في المضمر اذا اتفق شهران فتلك ايامها مع قوله في الاولى صار وقتا وخلقا معروفا وفي الثانية فتلك عادتها على احدى النسختين لظهورهما في ان الصدق العرفي والعادة العرفية ولو في خصوص الحيض يتحققان بالمرتين فالشرع كاشف عن ضابط العرف دون العادة التعبدية الشرعية وله نظاير كثيرة لكن الكل لا يلائم في الحقيقة الخبران هما عمدة الدليل والمرجع في تحقق العادة هنا بالمرتين واذا تساوتا عددا ووقتا فلا اشكال في استفادتهما منهما واما اذا تساوتا عددا لا وقتا فالظاهر شمول النص لها ايضا لصدق عدة ايام سواء التي في المضمرة وصدق ايام معلومة قد احصتها في المرسلة وكذا صدق انقطاع الدم لوقته في الشهر الاول وصدق ايامها التي في الاخبار المشار اليها ولذا لم يتوقف في اعتبار العددية خاصة ولو تساوتا وقتا لا عددا ففي شمول النص لها خفاء بالنظر الى الجمود على ظاهر الخبرين ولذا ظهر من بعض عدم اعتبار الوقتية خاصة وفي اللوامع يدل على اعتبارها مواضع من المرسلة ولم يبينها ولعل نظره الى الكلمات التي بين فيها ما يتحقق موضوع السنة الثالثة وهو المضطربة منها قوله حتى اغفلت عددها وموضعها في الشهر وقوله بعد ذلك اختلط عليها ايامها لم تعرف عددها ولا وقتها وقوله بعدها فاذا جهلت الايام وعددها وقوله بعده اختلط ايامها حتى لا تعرفها والتعريب فيها انه اخذ في موضوعها عدم معرفة عدد الايام

في بيان ما يثبت به العادة

فالوقتية خاصة صح

وموضعها من الشهر معا وفضيلته ان المعين موضعها دون عددها الى ان خلافي موضوع حكم السنة الثانية وليس من الثالثة قطعا فهو داخل في موضوع السنة الاولى وهو ذات العادة المعينة ولا باس ايضا بدعوى تنقيح المناط من الخبرين اللذين هما عمدة دليل القائل بان التكرر مرتين معتبر في التعويل والحكم بالحيضية سواء كان في وقت او في عدد خصوصا من امعان النظر في المرسلة اذ قسم في ثلاثة مواضع منها المرئية الى ثلاثة اقسام ذات زمان معين لحيضها فتعتبر به ومن لا زمان معين لها مع تكرر الدم فتعتبر بالوصف من اقبال الدم وادباره ومن كان اول ما رؤيتها الدم وعبر عن موضوع القسم الثاني مرة بمن اغفلت عددها اي عدد ايام حيضها وموضعها من الشهر واخرى بمن لم تعرف عددها ولا وقتها وثالثة بمن جهلت الايام وعددها الظاهرة في نحو العبارتين ايضا الاولين بملاحظة عطف عدد الايام على نفس الايام وقد صرح في هذا القسم بانها من اجل هذا الجهل وعدم معرفة العدد والوقت والاغفال عنهما معا احتاجت الى معرفة الوصف واقبال الدم من ادباره وهو قاض بانها اذا عرفت احد الامرين لم تحتج الى الوصف وكان مثله من موضوع القسم الاول منضافا الى ذلك التعبير عن القسم الاول بالتي تعرف ايامها مطلقا الصادقة بوجه بمعرفة وقتها وتقابل الاقسام الثلاثة ثلاث مرات بمرتبة التصريح بانها لا تحتاج الى الوصف وتعتبر بمعرفتها زمان حيضها عددا كان او موضعا لا يقال ثبت منه اعتبار معرفة الوقت خاصة كالعدد واما ان تكون مرتين معرفته لم يحتاج بعد الى الدليل لانا نقول صرح بانه طريق لمعرفتها منضما ولمعرفة العدد خاصة وبعد تسليم كون المراد من معرفتها هو الاعم من معرفة الوقت خاصة فلا وجه للتفكيك في طريق معرفته عن طريق معرفة الاخرين بالظاهر في المساواة في ذلك جدا وبناء على ما تقرر بسائر الاخبار المشرح بالرجوع الى العادة وايام اقرائها الموجودة في استمرار الدم الموجب لامتزاج الحيض بالاستحاضة ويظهر منها كون المقصود من حصول العادة وايامها المعهودة هو تخصيص زمان الحيض كما يكتفي في تخصيصه بتعيين عدد الايام ويستغني من تلك الجهة عن الوصف وان احتيج اليه في موضعه فليكتف ايضا بتعيين موضعه وان احتيج اليه في عدد ايامه الى الوصف لان زمان الحيض عبارة عن كمية ايام وموضعها لا غير فتخصيصه باحدهما على حد تخصيصه بالاخر خصوصا مع استيعاب الوقت عدد ايام يحكم لها بموجب الادلة ولعله لذلك ولصدق ايام قرئها الواقع في الاخبار بمعنى حيضها وايامها وان لم يعلم عددها بما كصدق ايام الجدة ونحوه استقر بناء الاصحاب على اعتبار الوقتية خاصة في ترتيب فوائد العادة عليها من التحيض بالرؤية والرجوع اليها اذا تجاوز العشرة ومعارضة التمييز وان تامل في شرح المفاتيح في ترتيب الاخير كما ستعرف وعلى هذا ينهل الخطب في جملة من اقسام العادة التي تاتي اليها الاشارة اذ لا مانع من اعتبارها الا الجمود على ظاهر الخبرين وهو الذي وهم بعضا فيما يظهر منه التوقف في اعتبار الوقتية خاصة او منعه حسبما تقدم اليه الاشارة كما اوهم الاخر فاقتصر على مورد الخبرين من التكرر مرتين في شهرين هلاليين فصاعدا ولم يعتبر بتكرر عدد فيما دونهما كما لو رات ثلاثة ايام في اول الشهر وثلاثة في وسطه فلم تصر بمثله ذات عادة عددية وهو ضعيف لكون الشهرين خارجا مخرج الغالب وقد تعرض في محله عدم العبرة بمفهومه نعم لا تصير بمثله ذات عادة وقتية لعدم تحقق التماثل المصرح بها في النص في عددين من ايام شهر واحد ولا يجدي في ذلك قول الفاضل بان المراد من الشهر هنا هو الحيضي اي زمان يسع اقل الحيض والطهر وهو ثلاثة عشر يوما فانه مع كونه مجازا بلا قرينة لا يصار اليه والحيضان فيه فردان نادران لا يحمل النص عليه تماثل الوقتين فيه غير حاصل وعالجه في الروض بان وقتية الايام انما هي بمعنى تعين زمانه وهو كما يحصل بكذا يوم من الشهر يحصل ايضا بكونه بعد كذا عددا من الباقي من ذا تكرر طهران متساويان ولو في شهر واحد تعين وقت الدم بانه حادي عشر الطهر مثلا وصدق بتكرره متعينا كذلك نهاية ايامها ونحو ذلك من الالفاظ التي تضمنتها الاخبار المشار اليها فقد تحققت الوقتية في الشهر الواحد لا يرد على ما ذكره ان التكرر الحاصل به غادة الوقت مفروضة في النص في شهرين فلا يصح التعدي عن مورده الى كلما يحصل معه التوقيت لا بدليل لان القيد وارد مورد الغالب فلا يمنع التعدي والخصم معترف به لثبوت العادة العددية في الشهر الواحد عندهم ونسبه في الذكرى وغيره الى كلمات الاصحاب وفي الجواهر انه يظهر ثبوت الوقتية بما ذكره في الروض من عبارة المبسوط ايضا قال تعد يظهر منه ثبوت العادة الوقتية بتساوي الحيض والطهر مرتين من دون نظر الى الهلال فانه قال اذا رات المبتدئة دم الحيض خمسة ايام وعشرة ايام طهرا بعد ذلك ثم رات خمسة ايام دم الحيض ثم عشرة ايام طهرا ثم استحيضت حصلت لها عادة في الحيض والطهر تجعل حيضها خمسة ايام وايام طهرها عشرة ايام وكذا اذا رات دم الحيض خمسة ايام وخمسة وخمسين يوما طهرا ثم رات خمسة ايام حيضا وخمسة وخمسين يوما طهرا ثم استحيضت تجعل حيضها في كل شهرين خمسة ايام لان ذلك صار

عادتها انتهى وجه الاستظهار ان وقتية الحيض في المثالين ليست الا كونه حادي عشر البياض وسادس خمسينه لكن لم يتبين ارادة الشيخ ثبوت الوقتية فيهما بل التامل في تتمة العبارة والامثلة التي ذكرها بعدهما حيث انه لم يتعرض فيها للوقت رأسا لا قاض بارادته محض ثبوت العدد بما قل من شهرين واربع منهما وانه لا يتعين الشهران فيها وان كان في قوله حصلت لها عادة في الطهر والحيض اشعار بثبوت وقتية الحيض من عادة الطهر بالتقريب الاتي لكنه استطراد لذكر عادة الحيض وفي المعتبر والذكرى حكيا العبارة عن المبسوط ولم يفهما منها الا ثبوت العددية كما يشهد له سبك كلاميهما قال في اولهما لا يشترط في استقرار العادة ان ترى الدم في شهرين بل يكفي مرور حيضتين وعدد سواء ولو كانتا في شهر واحد لانها تشتغل من العود قال في المبسوط اذا رات المبتدئة الخ ثم قال وقال في الخلاف لا يثبت عادة المرئية الا ان يمضي لها شهران او حيضتان على حد واحد انتهى وفي ثانيهما لا يشترط في العادة تعدد الشهر لما ذكره في الخبر من الشهرين بناء على الغالب فلو تساوى الحيضان في شهر واحد كفى في العددية صرح به في المبسوط والخلاف وكذا لو تساويا في زيادة على شهرين انتهى ومنه يتبين ان ما في الروض من نسبته ثبوت الوقتية بتكرار الطهر الى صريح المعتبر وان في المعتبر حكاه عن المبسوط والخلاف ايضا في غير محله واعترض في الجواهر على ما حكاه عن المبسوط بان تحقق عادة في الطهر بتكرره مرتين المصرح به بقوله في المثال الاول فقد حصل لها عادة في الحيض والطهر غير ثابت كما ثبت في الحيض من الخبرين قال فح يرجع من استمر بها الدم فيما فرضه من المثال الثاني بعد ان يحكم بحيضية خمسة ومضى اقل الطهر الى ما يقتضيه الادلة من الاوصاف وغيرها انتهى وقد يجاب عنه بانه على تقدير كون مراد الشيخ ثبوت الوقتية في المثالين لغرض مراده بعادة الطهر ثبوت عادة طهرية معتبرة في نفسها تمنع من الحيض فيها على حد العادة الحيضية المانعة من الطهر فيها بل المقصود ان تعينه للطهر من ان لتعيين وقت الحيض لتصير به ذات عادة وقتية الحيض من غير نظر الى الهلال يترتب عليه فائدة وقتية الحيض من التحيض بالرؤية نعم يرد ان هذه العادة لا تحصل الا بثلاث حيضات ويقتضي النص حصول العادة مطلقا بحيضتين ويندفع بان مورد النص حيث فرض الشهران من اجله حكم بحصولها فيهما وهذا لا يوجب الاقتصار على الشهرين مع كون الفرض مبنيا على الغالب كما اشير اليه مع ان محصل العادة من الثلاث انما هو الزمان الاخيران لانهما المتعينان بالطهر دون الاول والاحتياج اليه انما هو لتحقق مقدار الطهر حتى يتبين متساوياتهما وبالجملة محصل ما في الروض ان العادة الوقتية الحاصلة من التكرر في شهرين هلاليين تحصل بمجرد تمام الحيضة الثانية والحاصلة في اقل من شهرين او زيد لا يتحقق الا بتمام طهرين الذي لا يحصل الا بالاخذ في الحيضة الثالثة ويشهد للاخير المثالان المذكوران في المبسوط على تقدير ارادة ثبوت الوقتية بهما ومن هنا اتضح عدم اعتبار تكرر الطهر في تحقق مطلق العادة الوقتية كما يظهر من الذكرى قال بعد العبارة المتقدمة عنه واما الوقتية فالظاهر اشتراط تكرر طهرين متساويين وربما احتمل ارادته الاشتراط في الوقتية الحاصلة بالشهر الواحد الهلالي لا مطلقا وهو كذلك في الشهر الواحد لما عرفت من انحصار تعين زمان الحيض ح بكونه حادي عشر النقاء مثلا حسبما هو متوقف تكرر متعين على تكرر طهرين متساويين لكن فرضه الطهرين المتكررين متساويين عددا ووقتا وعددا لا وقتا وبالعكس لا يلائم الفرض في الشهر الواحد ضرورة ان تساويهما عددا يستلزم تساويهما وقتا الا مع فرضهما في شهرين هلاليين احدهما تسعة وعشرون يوما والاخر ثلاثون اللهم الا ان يصرف هذا التقسيم في عبارته الى تقسيم دم الحيض المكرر دون الطهر المكرر وهذا مع اخلال العبارة بذلك فهو بعيد من ظاهرها ولعله لذا اشتهر نسبة اشتراطه اليه في ثبوت الوقتية مطلقا لكنه يتجه ح بلا دليل اصلا وعلى تقديره ذكر الثمرة في الذكرى بما لو تغاير الوقت في الثالث قال فان لم نعتبر استقرار الطهر جلست لرؤية الدم وان اخرناه فبعد الثلاثة او حضور الوقت هذا ان تقدم على الوقت ولو تاخر امكن ذلك استظهارا ويمكن القطع بالحيض هنا اذ وجوده في الجملة مقطوع به وتاخره يزيده انبعاثا والاقرب ان لا معاد الوقت انما يؤثر في الجلوس برؤية الدم فيه وقل ما يتفق دائما انتهى وهذا بناء على تحيض ذات العادة اذا رات الدم قبل العادة بمجرد الرؤية حسبما تقدم فلا يرد عليه ما في الجواهر من ان اثبات الوقتية بما ذكره لا يستلزم تحيضها برؤية الدم ولو في غير الوقت قال نعم تظهر الثمرة ح مع تقدم الثالث في رؤية الرابع في وقت الاولين فتحيضها بمجرد رؤيته بخلافه بدونه انتهى نعم يرد على قوله او بعد حضور الوقت ان تقدم الدم الثالث داخل بمساواة الطهرين فلا ينفع حضور الوقت في جواز التحيض بناء على وجوب استظهار المبتدئة وفي الروض انه لا ينفع رؤية الثالث في وقت المتقدم من قال وح تستظهر برؤيته الدم الثالث الى ثلاثة وان كان في وقت المتقدم بناء على استظهار المبتدئة والمضطربة وكان نظره الى انه لا يعلم مساواة الطهر

الثانى للاول الا مع العلم بكون الدم الثالث حيضا ولا يعلم الا بمضى الثلاثة لعدم الحكم بعد بانها ذات عادة وقتية ليحكم عليها بالحيض بمجرده نعم يحكم كذلك على الدم الرابع وقد يدفع بان دعوى الشهيد اعتبار حصول نقاء بعد الدم الثانى مساو للنقاء الاول وهو حاصل بحدوث الدم الثالث فى وقت المتقدمين كما يقتضيه تقييده الثمرة بتغاير وقت الثالث فانه اعتراف بالكفاية وعدم الثمرة لو لم يتغاير ويؤكده الاكتفاء بحضور الوقت وعليه فمراده بالطهرين النقاءان وح الظاهر انه يصح الثمرة التى ذكرها فى الذكرى بحذف حضور الوقت منها لكن اشتراطه تساوى النقائين اغرب من اشتراط تساوى طهرين هذا كله فيما لو ... ان الثمرة من جهة الحيض للروية واما لو قطع النظر عنها فالثمرة واضحة فيما اذا رات الدم الثالث قبل وقت الاولين وبعد تجاوز العشرة فعلى المشهور تضع ايامها فى وقت الاولين وعلى الاخر تتحيض فى وضعها والانصاف ان عبارة الذكرى هنا غير خالية من التشويش بل لا يعرف محصلها وهنا امور ينبغى التنبيه عليها منها انه اذا رات اول الشهر خمسة واول الاخر ستة فهل الاقل المكرر فى ضمن الاكثر وهو الخمسة تكون عادة عددية ام لا اختار فى المنتهى ومحكى النهاية وفى الذكرى الاول لتكرر الاقل مرتين سواء وصدق ايام اقرائها وعليه لا وقتية خاصة والعادة فيما نحن لا ثالثة واختار الثانى ثانى المحققين والشهيدين فى الجامع والروض وتبعهما من تاخر عنهما ومن عاصرناه وهو الاقوى لعدم صدق عدة ايام سواء او عدم الانصراف اليه وعدم صدق انقطاع الدم لوقته فى الشهر الاول وظهور المرسلة فى بيان المراد بايام اقرائها من الانقطاع المذكور وظهور نص الرجوع الى ايامها وترك ما عداها فى كون المرجع ايام معينة الكمية يكون الرجوع اليها اخذا بها وتركا لما عداها ومنها اخذ ببعضها وترك بعضها ومنها هل العبرة بالوقتية تكرر شئ من الوقت مطلقا كان يكون التكرر اليوم الاول ويوما من الاثناء او من الاخر او يومين كالاول والاثناء او الاثناء والاخر والمتكرر من الاثناء سواء تكرر فى موضع واحد كما اذا كان اول الشهر مثلا ثالثا فى المرتين او فى موضعين كما اذا كان ثانيا فى احدهما وثالثا فى الاخرى والموضعان اما فى جهة واحدة كالنصف والثلث الاول مثلا او فى جهتين كما اذا كان اول الشهر فى اثناء النصف الاول من احدهما واثناء النصف الثانى من الاخرى بل قد يكون اول الشهر اولا فى احدهما واخرا فى الاخرى ظاهر شرح البغية ثبوت الوقتية بجميع ذلك والضابط ح وقوع يوم معين جزء من كل من الدمين وفى الجواهر انه لا يثمر ح اقوى الوجهين تكرر بعض الوقت ان لم يحصل الاتحاد فى الاول بان رات ستة فى اول شهر ثم رات الستة فى اخره متقدما على الاول بثلاثة ايام فانه لا يجدى فى صيرورة الثلاثة التى اتفق فيها عادة فى اول الشهر انتهى وعليه الضابط اتحاد المبدء ومرجعه الى اعتبار اتحاد وقت ما عدا اليوم المتفاوت فيه العدد لاستلزام اتحاد المبدء اتحاد وقت الباقى الا ان تفاوت النقاء الواقع فى البين مع احتسابه من العدد قلت وان كان الجمود على ظاهر النص لا يساعد ثبوت العادة فى جملة ما ذكر لكن تنقيح المناط المذكور وشاهد المتقدم يساعدان العموم اذ المقصود من العادة تعيين زمان الحيض ووقوع يوم معين جزء الحيض مرتين باى نحو كان دليل وجود الحيض فيه وهو يستتبع بقية ايام وبما زيد لك عن الاستحاضة فيقتضى اعتباره للانتفاع به فيما هو المقصود من الحكم بالحيض فى ذلك الوقت وان كان بمعنى عدم خلوه منه فيجب التعود الثالث اذا استمر الدم وضع العدد المحفوظ او ما يحكم لها من الايام حيث لا يخرج منه اول الشهر لا مجرد حيثما وقع اذا لم يكن موضعه فى الشهرين متعينا فيقوى كون العبرة بالضابط الاول وح فهل تتعين الجهة كالنصف الاول والثلث الاول ونحو ذلك اذا تكررت ام لا اقوى فى شرح البغية العدم وبالجملة مما ذكر ان العادة العددية قد تكون تامة بان يتكرر تمام العدد وهى معتبرة وقد تكون ناقصة بان يتكرر بعض العدد كالاقل مرة بنفسه واخرى فى ضمن الاكثر وليست بمعتبرة فى الاصح وكذا الوقتية قد تكون تامة بان يتكرر تمام الوقت وهى معتبرة وقد تكون ناقصة بان يتكرر بعض الوقت وهى معتبرة فى ثبوت الوقتية فى الجملة فاذا كانت عددية تامة مع وقتية تامة فلا تامل فى اعتبارها واذا كانت عددية تامة مع وقتية ناقصة فهى معتبرة بالضابط المذكور واذا كانت عددية ناقصة مع وقتية تامة فلا تعتبر فى ثبوت العدد الاقل على الاصح وتعتبر فى الوقت قطعا واذا كانت عددية ناقصة مع وقتية ناقصة بالنسبة الى عدد الاقل فلا يعتبر فى العدد ويعتبر فى الوقت بالضابط المذكور فتدبر جيدا ومنها انه لو تفاوت العدد فى الشهر الثانى والثالث وتكرر على نحو ذلك التفاوت والاختلاف فهل يعتبر تكرر المختلف على اختلافه فى صيرورة العدد المركب عادة عددية كما اذا رات خمسة فى شهر وستة فى اخر وسبعة فى ثالث ثم رات فى الشهر الرابع ايضا الخمسة وفى الخامس الستة وفى السادس السبعة كانت عادة عددية على هذا الترتيب من الاختلاف فتجلس فى الشهر السابع اذا استمر خمسة وفى الثامن ستة وفى التاسع سبعة وهكذا اذا ازداد مراتب

هنا امور ينبغى التنبيه عليها

الاختلاف وانه لا عادة عددية اصلا الا مع مساواة العدد فى شهرين متصلين ظاهر الخبرين يساعد الثانى وتنقيح المناط يساعد على الاول وفاقا للمنتهى وقواه فى الذكرى واحتمل فى الاخير تنقح كل عدد لما قبله وانتفاء العادة واختاره فى الجواهر لعدم تحقق التوالى فى حيضتين منها وتحققه بالنسبة للمجموع غير مجد قال نعم لو تكرر مرارا متعددة بحيث يثبت بها الاعتياد العرفى امكن ان يدعى ذلك اذ يصدق عليها انها تعرف وقتها وايام اقرائها ويحمل ما فى الروايات على ضبط الاعتياد الشرعى والعرفى موكول الى العرف انتهى ح يمكن فرض مثله فى تكرر الوقت وفيه الوجهان ايضا بل وكذا اذا تكرر العدد مختلفا مرتين مرتين كما اذا رات شهرين خمسة ثم شهرين ستة ستة وهكذا او من اعتبر مثله فى العادة سماه عادة مركبة ويقوى فى النظر اعتبارها لعدم اشتراط توالى حيضتين سواء فى شهرين متواصلين قطعا فالتماثل الحاصل بين المنفصلين معتبر وتخلل الحيض المخالف بعد تكرر سابقه معه على الترتيب الاول غير ضائر لصدق توالى المتماثلين معا بعد حصول تكررهما معا وقبله بينهما لان ما تخلله غير العادة وفى فرض التكرر مرتين مرتين يعامل الثالثة كذلك ايضا وفى الرابعة تنقلب اليها العادة المتقدمة الى ان يتكرر كل من المرتين مرتين ففى ثمانية لو اراد كل مرتين تفتح المرتين قبلها وبعد الثمانية تعتبر العادتان ففى التاسع والعاشر تاخذ بعدد المرتين الاوليين وفى الحادى عشر والثانى عشر تاخذ بعدد المرتين الاخريين وهكذا والمناط المتقدم ايضا يقتضى اعتبار هذه العادة المركبة بقسميها بل وان كان اختلاف العدد فيهما على غير ترتيب الاعداد بان رات فى المثال المتقدم فى الشهر الاول ستة وفى الثانى خمسة وفى الثالث سبعة او لا مرتين ستة ثم خمسة خمسة ثم سبعة سبعة وكذا فى الوقتية المركبة لان المقصود من العادة تعين زمان الحيض وبتكرر كل من الكيفيات يحصل التعين منها اذا حصل نقاء بين ايام الدم فى الشهرين المحصلين للعادة فهل يحتسب من عدد العادة او يلغى ويحتسب ايام الدم من قبله ومن بعده ام يلغى النقاء وما بعده من الدم ويحتسب ما قبله ان بلغ الثلاثة وجوه ربما استظهر الاول من اكثر الاخبار والعبارات خصوصا من قولهم ولو اعتادت النقاء فى اثناء العادة ويحكى الثالث عن بعض اهل العصر بدعوى عدم انه المستفاد من النص والفتوى باعتبار النظر واختار فى الجواهر وشرح البغية الثانى لانصراف الاخبار ونصوص العادة الى الدم الحيضى لا الحيض الشرعى وهو كذلك ويظهر الفرق فيما رات مثلا ثلاثة دما ويوما نقاء ثم يومين دما فعلى الاول ايام عادتها ستة وعلى الثانى خمسة وعلى الثالث ثلاثة وان كان يحكم بحيضها فى الستة ايام فى نفس الشهرين قطعا ثم ان تكرر النقاء لا يثبت عادة فى البياض فلو تكرر فى الشهرين كما فرض ورات فى الشهر الثالث الدم فى تمام الستة فجميع حيض وان كانت العادة خمسة على المختار منها اذا زاد احد الشهرين على الاخر بيوم منكسر ففى كشف الغطاء واللوامع والجواهر انه لا يقدح فى حصول العادة العددية بالايام التحقيقية وعلله فى الثانى بان التفاوت ببعض اليوم لازم التحقق فى كل دم فاعتباره يرفع الاعتياد واشار الشرع كالعرف لا يعتبر مثله وفى شرح البغية فى العادة العددية انه يخل بالعدد زيادة اليوم ولو بجزء منه فى اوله او اخره ولا يخل التفاوت فى اجزاء اليوم كثرة وقلة وكذا زيادة الليل ونقصانه على الاظهر انتهى وفى ظاهره القدح بمنكسر اليوم مطلقا وكل من الاطلاقين مشكل والتفصيل بين اليوم الخالى من الدم جزء يسير جدا فيقدح او جزء معتد به فلا يقدح لعله اظهر كما احتمله فى الكشف المذكور وبعد اختيار الاطلاق لصدق المساواة بالعرفية وضابطها ذلك والتحديد معها مرتفع اذ البين اولهما الذى هو القادح بلازم التحقق فى كل دم ووجه عدم العبرة هنا بالليل مطلقا كانه للتعبير عن هذا الموضوع فى الاخبار بالايام وهو تعبدى فليقتصر على مورده لعدم العلم بالتنقيح بطول الزمان ولا يخلو من قوة سيما ان العدد الخاص ان كان لعدم وجود الدم فى الزايد فلا اشكال فى اعتبار تكرره وان كان لعدم وجود الوصف المعتبر فى التمييز فى الزائد كما لو استمر الدم فى شهرين وكان التمييز فى ستة من اولهما فهل يعتبر عادة فلو استمر فى الثالث تاخذ بالستة المعينة وان كان الصفة فى الشهر الثالث فى غيرها ام لا الاشبه الاول وفى اللوامع الى المعروف وفى محكى التذكرة الى الاصحاب وعن المنتهى انه لا نعرف خلافا فيه لكن فى الجواهر ان فيه وجهين وانه يظهر من بعضهم الاول والتتبع يساعد التعبير فى الكتب الثلاثة ولعله الاقوى لان التمييز امارة الموضوع فيه وبمرتبة الوجدان لدم الثابت من الحيض به كالثابت بالعادة الوجودية المتقدمة وكما يعتبر تكرر الثانى كذا يعتبر تكرر الاول له ولما تضمن عدة ايام سواء والانقطاع لوقته وايام اقرائها ونحو ذلك فما فى الجواهر من عدم تناول الخبرين له مع ظهور غيرهما فى عدمه كالاخبار الامرة بالرجوع الى الاوصاف لتناولها لما ان كانت تكررت ام لا حتى قوى لذلك العدم الا ان يكون اجماع على الثبوت مدفوع بشمول الخبرين كما سمعت وانقطاع عموم

هل يحتسب من عدد العادة ايام النقاء فيها

الوصف بوجود عنوان العادة كما ينقطع بقاعدة الامكان على تمامبتها ومنه يتبين عدم الفرق فى ثبوت الحيضية فى المرتين بين
الوصف بين اتحاد الوصف فيهما كما اذا كانا اسودين او اختلافهما كما اذا كان احدهما اسود والاخر احمر مع وجود غيرهما بعد القول
بان الحمرة من اوصاف الحيض لجريان الدليل المذكور وبه يضعف ما فى الذكرى من التردد مع الاختلاف فى الصفة وما فى التحرير من
استقراب عدم ثبوت العادة معه كما انه لا فرق ايضا بالنظر الى الدليل بين الحكم بالحيضية فى الدمين واحدهما لوجود الصفة او لقوتها
مع وجود الاضعف كما ياتى فى اقسام التمييز بعد القول بان قوة الصفة كوجودها فى التمييز فما فى شرح المفيد من ان الاوجه عدم
الحاق المحكوم بالحيض باعتبار قوة الدم مع خروجه عن الصفات الاصلية بذات العادة ضعيف وتفاوت الظن الحاصل من الوصف الجامع
مع عدم غيره والحاصل من قوة الوصف مع ضعف غيره قوة وضعفا غير فارق فى المقام بعد امارتيهما معا وفى كشف الغطاء وفى اثبات
العادة بغير الجامع للصفات فى غاية الاشكال فالاحوط الجمع بين حكم ذات العادة والمضطربة انتهى والحاصل كلما يحكم معه بموضوع
الحيض الواقعى تثبت به العادة وان اختلف نوعا فى المرتين ثم ما لا يفيد دليلا زيد من التحيض تعبدا لا تثبت به العادة لفقد
هذا امتياز دم الحيض من الاستحاضة كعدد الروايات للمتحيرة التى رجوع الاخبار فيها الى المرئية خصوصا مع دوام التخيير لها ابين
شاهد على عدم النظر فيها الى الموضوع الواقعى واما نساء الاهل فالاظهر انها من القسم الثانى ايضا واما الحيض المحكوم بقاعدة
الامكان فالظاهر انه من القسم الاول لان مفاد القاعدة ان الدم الجامع للشرايط الخالى من الموانع المفرقة حيض بل ظاهر الخبر من
ان الحكم على الدمين فى الشهرين المتصلين للعادة انما هو بموجب الامكان دون الوجدان بل انما يحكم معه بالعادة غالبا ما بعد
الثلاثة منه من افراد الامكان وان عاضد القاعدة فيه نص فلا يخرجه من الامكان الى الوجدان وهو موضوع عام من يمكن الحيض تثبت
به العادة فليثبت بالممكن الحيض المدلول عليه بالقاعدة ايضا لان اختلاف الدليل لا يوجب اختلاف الموضوع والذى يظهر لى
عدم الخلاف فى ثبوت العادة بذلك منها ان ذات العادة باقسامها الثلاثة اذا رات الدم بخلاف العادة الثابتة مرتين متساوي
تنقلب العادة المتقدمة الى المتاخرة اما عددا او وقتا او عددا خاصة او وقتا خاصة ولا ينبغى التامل فيه لعموم دليل العادة ولا
يعارضها المتقدمة لانصراف الدليل الى العادة الفعلية صرح بالاتفاق عليه فى العدة بل فى المنتهى قال لو كان عادتها ثلاثة
فرات خمسة فى شهر ثم انقطع فهو حيض اجماعا ولو استمر فى الرابع جلست عادتها الثلاثة عندنا وحكى الخلاف فيه عن العامة قال اما
لو رات فى الشهر الرابع خمسة كالثالث واستمر فى الخامس كان حيضها خمسة لتحقق العادة الثانية وهو اتفاق وعبر فيه فى التذكرة
ايضا بما هو ظاهر فى الاتفاق وفى ذلك قال لو انتقل المكان فى الشهر ثم استمر فى الثانى عملت على عادتها القديمة خلافا لابى يوسف
ولو رات ثمانى مرتين ثم استمر فى الثالث ردت الى ثمان لانه مرتين عندنا انتهى ومنه يتبين انه لا يتغير حكم العادة الثابتة بروية مخالفها
مرة قطعا تحكيما للعادة فلو استمر الدم بعد تلك المخالفة فى مرة اخرى حسب الى العادة قبل المخالفة وكذا لو تكرر ولا على التساوى ثم استمر
الدم وقد صرح الفاضل فى المنتهى والنهاية وغيرهما بعدم زوال حكم المتقدمة فى مثله ايضا خلافا لابى يوسف مشعرا باتفاقنا
عليه ايضا قال لان العادة دليل على ايامها فلا يبطل حكم الدليل الا بدليل مثله انتهى وقد يساعده الاطلاق ما تضمن تقدم العادة
يومين وتاخرها ومقتضى سند لالة ثبوت المتقدمة وان تكررت مخالفها مرارا ما لم يتكرر متساويا مرتين وهو مشكل على عمومه
الا ان يتحقق الاضطراب الا ان ينتقض بما يتب لا يصدق معها انه ليس لها ايام معلومة واذا ثبت العادة حسبما قررنا فلو عارضها
تمييز بمعنى ان رات فى ايام العادة بلون صفرة او كدرة وفيما قبل ايام عادتها او فيما بعدها رات الدم بصفة الحيض كسود حارا
عبيطا تحيضا تبنا الى عشر ان وثم اشطرا لعشرة وتصفه هو انصرف فان لم يتجاوز مجموع ما فى العادة وخارجها من العشرة فالكل حيض
واحد بموجب ما تقدم من كلية ان ما تراه فيما بين الثلاثة الى العشرة وان تجاوز مجموعهما العشرة فحيضها خصوص ايامها او ترجيح
للعادة الثابتة على الاقوى الاشهور شهرة عظيمة تقاد به الاجماع وبه واحد قولى الشيخ ذهب اليه فى جمل العلم وموضع من
المبسوط وظاهر محكى الاقتصاد وفيه قول اخر وهو ترجيح الصفة والتمييز نسب الى الشيخ فى النهاية وهذه عبارتها والصفرة فى
ايام الحيض حيض وفى ايام الطهر طهر فان اشتبه على المرئة دم الحيض بدم الاستحاضة فلتعتبره بالصفات التى ذكرناها فان اشتبه
عليها ذلك وكانت ممن لها عادة فلتعمل فى ايام حيضها على ما عرفت من عادتها وكان منشاء النسبة الى هذه العبارة هو اطلاق
رجوعها الى الصفات مع كونه الرجوع الى العادة بما اذا اشتبه الصفات وفيه ظهور وفى ذلك وفى موضع من المبسوط والاصباح

والخلاف ان

في احكام العادة ...

والخلاف ان التى لها عادة وتمييز فان حيضها بموجب التمييز وعن الخلاف دعوى اجماع الفرقة عليه لكن قال فى محكى الكتابين و
الاصباح انه لو قلنا انها تعمل على العادة دون التمييز لعموم اخبار الرجوع الى العادة كان قويا ولاينافى ذلك الفتوى بترجيح
التمييز ونسب الى الوسيلة قول ثالث هو التخيير بين الرجوع الى العادة والتمييز ولعله المراد من البعض المحكى عنه فى الشرايع
ولا ريب فى شذوذه وفى جامع المقاصد ان العادة الوجودية مقدمة على التمييز واما الوصفية فلا بل التمييز مقدم ولا ريب فى
شذوذ الاخيرين بل والثانى ايضا لعدم صراحة ما فى النهاية فى المخالفة وعدم جزمه بما فى الكتابين مع انه اباح لما قوى به الخبر
وبه يوهن اجماع المدعى خصوصا مع ما يحكى عنه فى موضع اخر من المبسوط والاقتصاد والجمل وجمل العلم من موافقة المشهور وبدل
على المشهور المختار اخبار الرجوع الى العادة وغاية ما فى الباب بين اخبار الاخذ بالصفات وان التعارض من وجه لكن الترجيح لعموم العادة
نظرا الى الشهرة العظيمة مع ان التامل فى اخبار الصفات يقتضى بان الرجوع اليها انما هو مع عدم العادة ظهورا وصراحة فالاول كصحيحة
اسحق بخلف مرئة على ابى عبد الله فسئلة فقالت لها ما تقول فى امرئة تحيض فيجوز ايام حيضها قال ان كان ايام حيضها دون العشرة ايام
استظهرت بيوم واحد ثم هى مستحاضة قالت فان الدم يستمر بها الشهر والشهرين والثلاثة كيف تصنع بالصلوة قال تجلس ايام حيضها
ثم تغتسل لكل صلوتين قالت له ان ايام حيضها تختلف عليها وكان يتقدم الحيض اليوم واليومين والثلاث ويتاخر مثل ذلك فما
علمها به قال دم الحيض ليس به خفاء هو دم حار تجد له حرقة ودم الاستحاضة دم فاسد بارد والظهور من امرها اولا بالجلوس ايام حيضها
ثم بعد بيانها ان ايامها اشتبهت عليها من الاختلاف ارشدها الى التمييز بالصفة والثانى كمرسلة يونس من مواضع اصرحها قوله
ولو كانت تعرف ايامها ما احتاجت الى معرفة لون الدم لان السنة فى الحيض ان تكون الصفرة والكدرة فما فوقها فى ايام الحيض اذا
عرفت حيضا كله ان كان الدم اسود او غير ذلك فهذا يبين لك ان قليل الدم وكثيره ايام الحيض حيض كله اذا كانت الايام
معلومة فاذا جهلت الايام وعددها احتاجت الى النظر حينئذ فى اقبال الدم وادباره وتغير لونه من السواد ثم تدع الصلوة قدر
ذلك الحديث ومن التامل فيه خصوصا فى قوله فهذا يبين والتفريع عليه بقوله فاذا جهلت احتاجت يظهر انه ما ورد بعموم او
اطلاق الاخذ بالصفات مقيد او مخصوص بصورة ما اذا جهلت ايامها بل قوله فهذا يبين لك الخ يقتضى بان المستفيضة المتضمنة
لان الصفرة والكدرة ايام الحيض حيض ثبوتها انما هو لبيان ان صفة دم الحيض من السواد وغيره انما يلاحظ ويتحيض بها حيث لا عادة
يتحيض بها كما استدل بعضها على ترجيح العادة ولعله يدعوى هذا السوق والا فغايتها الدلالة على حيضية الدم الاصفر فى وقت
العادة ولا ينافيه الحكم معه بحيضية الدم الاسود الخارج عن العادة فهى ناهضة للرد على ترجيح التمييز لا جمعه فيما امكن الجمع فان العادة
تثبت نفسها ولا تنفى غيرها بل النافى هو المرسلة اصالة والمستفيضة بواسطة بيان المرسلة فعلى كل حال لم يبق فيما تضمن الاخذ
بالصفات عموم يعارض عموم العادة او انه شاهد الجمع بين العمومين بتقييد عموم الصفة بعموم العادة وبه يتبين ضعف مستند
الشيخ من عمومات الاخذ بالصفات لتخصيصها وكذا مستند التخيير من العمل بالعمومين لكونه فرع بقاء العموم من الطرفين وتكافئهما
والمفروض عدمهما واما مستند المفصل فهو ان العادة الحاصلة من التمييز اذا قدمت على التمييز عند معارضتهما لزم زيادة الفرع
على الاصل لان اصل اعتبارها جاء من الصفة فلا تبلغ مرتبة تقدم عليها مع الخلو عنها وهو مدفوع بان زيادة الفرع جاءت من
التكرار وهو لم يكن فى الاصل فلا يمنع من هذه الزيادة وبالجملة الوصف فى كل مرة من المرتين دليل وجود ذات الحيض فيهما وتكرر
الذات مرتين دليل وجود ذاته فى الثالث الخالى من الوصف فلا منافاة مع عموم دليل العادة عموما لغويا لا يجرى فيه دعوى تبادر
الوجودية منها ومن هنا احتمل فى جامع المقاصد مع الحكم بالعمل بالتمييز العمل بالعادة مطلقا ولم يبق بحمد الله على الحكم غبار هذا فيما
اختلف ايام العادة مع ايام التمييز ولم يمكن الحكم بحيضيتهما معا لا بحيضة واحدة ولا بحيضتين كما اذا كان مجموع ايام العادة مع ايام
الصفة اكثر من العشرة ولم ينفصل بينهما باقل الطهر اما بان اتصلتا او انفصلتا باقل من عشرة واما ان امكن الحكم بحيضيتهما اما
حيضة واحدة كما اذا لم يتجاوز مجموعهما مع النقاء بينهما ان لم يتصلا من العشرة وان تجاوزهما مطلق الدم او حيضتين كما اذا انفصل
بينهما اقل الطهر فعن الروض ان صورة امكان الجمع خارج عن محل الخلاف ونسب الى الاصحاب الحكم فيه بحيضية الجميع وظاهر الرياض
العثور على دعوى الاجماع على حيضية الجميع ان لم يتجاوز العشرة وكانه قول التتبع فان لم يتجاوز العشرة فالكل حيض بلا خلاف مع
ظهور ما مر عن الروض فى الاجماع ايضا ولكن التتبع يساعد عموم الخلاف ولا نحو عبارة الشرايع واما ذات العادة فتجعل عادتها حيضا

وفاقا لها

[illegible]

وما سواها استحاضة فاذا اجتمع مع العادة تمييز فهل تعمل على العادة او فهل تعمل بالتمييز او فهل بالتخيير والاول اظهر انتهى وفي التحرير اما
الجامعة للعادة والتمييز فان اتحد الزمان فلا بحث اجماعا وان اختلف فللشيخ قولان اصحهما العمل على العادة انتهى واطلاقهما كما ترى شامل
لصورة امكان الجمع ومثلها كثير من العبارات وثانيا التصريح بجملة بالخلاف في خصوص امثلة يمكن فيها الجمع منها في المبسوط قال واما
القسم الثاني وهي التي لها عادة وتمييز مثل ان تكون امرأة تحيض في اول كل شهر خمسة ايام فرأت في شهر عشرة ايام دم الحيض ثم رأت
بعدها دم الاستحاضة واتصل فيكون حيضها عشرة ايام اعتبارا بالتمييز وكذلك اذا كانت عادتها خمسة ايام فرأت ثلاثة ايام دما
اسود ثم رأت دما احمر الى اخر الشهر فان حيضها ثلاثة ايام وما بعدها استحاضة اعتبارا بالتمييز وكذلك اذا كانت عادتها خمسة ايام
من اول الشهر فرأت اول الشهر ثلاثة ايام دما احمر وثلاثة ايام دما اسود واربعة ايام دما احمر واتصل كان حيضها ايام الدم الاسود
اعتبارا بالتمييز وكذلك اذا كانت عادتها ثلاثة ايام من اول الشهر فرأت ستة ايام دما احمر واربعة ايام دما اسود واتصل جعل
حيضها الاربعة ايام التي رأت فيها دما اسود ولو قلنا في هذه المسائل انها تعمل على العادة دون التمييز لما روي عنهم ع ان المستحاضة
ترجع الى عادتها كان قويا انتهى وفي محكي الوسيلة الثاني ان يكون لها عادة وتمييز يجوز لها ان تعمل على العادة وعلى التمييز مخيرة
فيهما مثاله امرأة عادتها سبعة من كل شهر رأت عشرة ايام بصفة دم الحيض في شهر ثم اتصل الدم او رأت ثلاثة ايام بصفة دم الحيض
والباقي دما احمر فقد اتصل الدم فان شاءت عملت على العادة وان شاءت عملت على التمييز وامثال ذلك كذلك انتهى و
الامثلة المذكورة كلها يمكن فيها الحكم على الجميع بحيض واحد والاصحاب ينقلون عن المبسوط ترجيح التمييز ولم يذكر فيه الا ما يمكن
فيه الجمع وعن ابن حمزة التخيير وقد سمعت مثاله ومثلها الامثلة التي في غيرها فكيف يستظهر الاجماع المتقدم وعلى كل حال اذا تجاوز
مطلق الدم العشرة ففي جميع صوره خلاف سواء تجاوزهما مقدار العادة مع التمييز ام لا اتصلتا ام انفصلتا باقل الطهر او بما دونه

فيما اذا اختلفت العادة مع التمييز

والذي لا خلاف فيه هو ما اذا انقطع مطلق الدم على العشرة فما دون فان جميعه حيض واحد اجماعا واذا اختلفت العادة مع التمييز
ولم يمكن الحكم بحيضية الجميع فالخلاف فيه تقدم وان امكن الجمع فان كان بانفصال اقل الطهر بين العادة والصفة فالمنسوب الى الاكثر
الحكم عليه بحيضتين مستقلتين عملا بالدليلين واختار في شرح المفاتيح وبعض من قارب عصره اختصاص الحيض بايام العادة
كالصورة المتقدمة ولو ... القول هنا باختصاص الحيض بالتمييز ثم حكى عن الشيخ هنا انه تردد بين جعل كل واحد حيضا وبين
النقول على خصوص العادة او خصوص التمييز ولعل الاقوى الثاني لظهور الاخبار الواردة في مستمرة الدم في الحكم لها في كل شهر بحيض
واحد مع التصريح في مواضع من مرسلة يونس بان حيضها ما دام تعرف ايامها هو ايام اقرائها ولا وقت لها الا ايامها وفي موضع اخر لكن
فيه عدد معلوم موقت غير ايامها وفي ثالث تعمل عليه وتدع ما سواه وظهور غيرها فيه من جهة الامر بجلوسها في ايامها من غير استفصال
مع كون المقام بيان مقدار ما تترك الصلوة مع استمرار الدم ولا يعارضها عموم اخبار الاخذ بالصفة لتقييدها بصورة فقد
العادة وان كان امكان الجمع بعد تجاوز عدد العادة والصفة العشرة مع تجاوز مطلق الدم عن العشرة فالمنسوب الى المشهور الحكم
على الجميع بالحيض الواحد وظاهر الرياض العثور على نقل الاجماع عليه وهو وان كان قويا للعمل بالدليلين مع الامكان وكلية ما
امكن ان يكون حيضا فهو حيض وان تجاوز مطلق الدم هنا عن العشرة غير مانع من جريان قاعدة الامكان لان المنع فيه من جهة الظن
الغالب بكون المتصل دما واحدا واستبعاد كونه الى لحظة كمال العشرة حيضا ومن بعد اللحظة استحاضة ودما اخر من عرق اخر ومعنا
مرتفع مع انقطاع ما بالصفة على العشرة لان الدم الضعيف دم اخر في الظاهر في العرف والعادة والشرع فلا ظن ولا استبعاد
فانقطاع الدم المتصف على العشرة هنا بحكم انفصال الدم عن الدم المتجاوز وقبل التجاوز وقد عرفت كون الدم المنفصل كذلك حيضا
لكن ظاهر ما دل على تحيض مستمرة الدم بايام عادتها ونفي ما عداها بحكم الخاص بالنسبة الى ما ذكر فليعمل به خصوصا بملاحظة ما
في الرياض من عدم معلومية شمول ادلة الامكان له ودعوى كون انقطاع ما بالصفة بحكم انفصال الدم حتى يخرج به عن ظاهر ما دل
على تحيض مستمرة الدم بما في العادة ممنوعة على تقدير القول به في الانفصال الحقيقي كما قويناه سابقا واما ان لم نقل به في
الانفصال الحقيقي ففيما هو بحكمه اولى فالاقوى اختصاص الحيض بما في العادة كما اختاره في شرح المفاتيح ومحكي الذخيرة والحدائق وعن
الشيخ هنا قولان ترجيح العادة والاخر ترجيح التمييز وفي اللوامع انه يلزم طرح احد الدليلين بلا معارض واذا اجتمع التمييز مع العادة العددية
فان تساويا عددا تعين ايام الصفة للحيض لعدم اقتضاء العادة هنا الا التحيض اياما ما كلية واقتضاء ما دل على الصفة التحيض بايام

مخصوصة ولا منافاة بينهما فيجب العمل بهما بحمل الكلي في ضمن الشخصي وان اختلفا عددا فان زادت العادة عينت ايام الصفة من بعض
الكلي لعين ما تقدم وتحيضت بالباقي للعادة السليمة عن المعارض وان زاد ما بالصفة عينت ايام العادة منها قطعا لعين ما ذكر وفي
التحيض بالزائد عن ايام الصفة وعدمه قولان اختار في اللوامع الاول وفي شرح المفاتيح الثاني وكانهما مبتنيان على القولين فيما تقدم
من اجتماع التمييز مع العادة العددية الوقتية وامكان الحكم بحيضية الجميع فان قلنا فيه بحيضية الجميع قلنا هنا بالاول وان قلنا هناك
بالاخذ بالعادة فقط قلنا هنا بالثاني والوجهان هنا الوجهان هناك وحيث اخترنا الثاني هناك فلنقل هنا بالاخير وفي الروض
هنا كلام ذكره في ذاكرة العدد ناسية الوقت اشرنا الى مفاده سابقا وسياتي ايضا في المضطربة واذا اجتمع التمييز مع العادة الوقتية

فيما اذا اجتمع التمييز مع العادة الوقتية

فان اتفق الصفة في اول الوقت تعين الحيض قطعا لاقتضاء الدليلين ذلك ويتعين الاخر اخر التمييز لعموم ما دل على اعتبار الصفة
غير المعارض ح ان لم يتفق ذلك بل تخالفا فان انفصل بينهما بمقدار اقل الطهر احتمل ترجيح التحيض في الوقت وتعلق في العدد على المضطربة
ترجيحا للعادة والتحيض في وقت التمييز ترجيحا للصفات وضعف الاعتياد بالوقت والحكم بالتحيض في كل منهما جمعا بين الامارتين
اختار اولها في اللوامع والثاني في شرح المفاتيح وحكى فيه الثالث عن ظاهر جماعة ثم اعتذر عن عدم اعتباره بالعادة هنا بالجمع بحيضية
كل منها فضلا عن ترجيحها عليه كما رجحها في العددية بعدم ظهور عموم في طرف الوقت واليه يرجع ما في الجواهر من ظهور ادلة الوقتية
في غير مثل الفرض وفيه ان اعتبار الوقتية انما هو من جهة شمول دليل العادة لها من صدق انقطاع الدم لوقته وتوالي حيضتين سواء
في المرسلة وعدة ايام سواء في المضمرة وايام اقرائها في غيرهما فان كانت شاملة لها شمل الاطلاق والا فلا اعتبار لها مطلقا وانما
تنقيح المناط المشار اليه فمقتضاه العموم قطعا فمقتضى التعارض بينها مع التمييز موجود ويقتضي ترجيحها على التمييز واختصاصها
بالحيضية من قوله في المرسلة لو كانت تعرف ايامها ما احتاجت الى معرفة اللون وان التي تعرف ايام اقرائها لا وقت لها الا ايامها
وكذا قوله تجلس ايام حيضها في صحيحة النخعي ونحو ذلك وفي دعوى ظهورها فيمن عرفت عددا بايامها تامل وبالجملة لا بد اما من ترجيح
الوقت بدعوى عموم المرجح او الجمع بين الامارتين لعموم الامارتية ومن الغريب ما في اللوامع من اختيار الجمع في مثله في العادة العددية و
ترجيح الوقت هنا في جميع صور اختلافه مع التمييز واذا لم ينفصل اقل الطهر بين الوقت والتمييز فان امكن الجمع بان لا يتجاوز تحيضهما
عن العشرة احتمل اختصاص الوقت بالتحيض دون التمييز كما اختاره في الحدائق لقوة دلالة العادة وعموم ما تضمن ان الصفرة في وقت
الحيض حيض والعكس لنحو ما تقدم من ضعف الوقتية وجعلهما معا حيضا واحدا للجمع بين الامارتين وان لم يمكن الجمع بان تجاوز العشرة
فالاحتمالان الاولان مع التمييز هنا واختصاص التمييز بالتحيض في الصورتين يبعد لما عرفت وانما التردد في الاخيرين لكن قد
يشكل ترجيح الوقت بالنسبة الى اخر الوقت اذا لم يطابق العدد اذ الرجوع فيه الى الصفة متعذر والى الاهل والاقران يبعد
لظهور دليلهما في فاقدة الصفة الا ان يعين بموجب القواعد اما الاخذ بالاقل لكونه المتيقن او بالاكثر للاستصحاب ويعقد بعينها
يظن حيضا الا انحصار الطريق به مع تحقق التكليف من جهة وجود وله ولعل ما يأتي في حكم ناسية العدد حافظة الوقت ما يزيد
وضوح المقام وتترك ذات العادة الصلوة بمجرد رؤية الدم وربما جعل ظاهر اطلاق هذه العبارة ومثلها عبارة الشرايع بزيادة
دعوى الاجماع منها قولا بان ذات العادة الوقتية والعددية او احديهما اذا رأت الدم في العادة او مقدما عليها او مؤخرا عنها بيوم
او ازيد يجب ان تتحيض مع هذا الحكم في بعض اقسامها مشكل او ممنوع ونخبة الكلام فيه ان العادة ان كانت وقتية وعددية
فلا خلاف نصا وفتوى في التحيض برؤية الدم فيها واما الوقتية خاصة فان رأت في الوقت فكذلك من غير خلاف اجده بعد التتبع
بل هي داخلة في معقد الاجماع المتقدم عن الشرايع وغيره من ان ذات العادة تترك الصلوة والصوم بمجرد رؤية الدم وفي معقد
اجماع المنتهى وغيره من ترك ذات العادة الصلوة والصوم برؤية الدم في وقت عادتها خصوصا مع ملاحظة ان الذي له مدخلية
في التحيض انما هو انضباط الوقت وصيرورته عادة دون العدد لان العدد المختلف لا يتفاوت بالنسبة الى التحيض بالرؤية في
الوقت الخاص مع تعين المبدأ وبهذا الاعتبار يشمله ما تضمن ان المرأة اذا رأت الصفرة في ايامها او ايام حيضها فهو حيض واما العددية
خاصة فصرح جماعة بانها لا تتحيض بمجرد رؤية الدم كما في المسالك والروضة والمدارك والجواهر وظاهر الكشف والرياض بل في
الحدائق انه لا اشكال ولا خلاف بينهم في عدم حمل المعتادة التي تتحيض بمجرد الرؤية على المعتادة العددية خاصة فانها عندهم لا
تتحيض بمجرد الرؤية بل حكمها عندهم كرؤية المبتدئة والمضطربة في ايجاب الاستظهار عليها بالثلاثة انتهى وربما يظهر من الا[illegible]

الذي نسبه إليه في المنتهى والشرائع وغيرهما بأن ذات العادة تترك برؤية الدم شمولها لها والحكم بتحيضها للرؤية كما اعترف به في المسالك
والمدارك وفي الجواهر أنه مظنة الإجماع حيث قال وفي تحيضها للرؤية نظر إذ لم يثبت إجماع وعلى كل حال المتجه أنها كالمبتدئة و
المضطربة بالنسبة إلى الوقت فبناء على عدم تحيضهما برؤية الدم لا تتحيض هذه أيضا لعدم مدخلية انضباط العدد وحده
بحصول العادة فيه في التحيض في الزمان الخاص من وقت الرؤية أو غيره لأن العادة في أيام كلي ولا يعلم أن زمان الرؤية من يوم
العادة حتى يصدق رؤية الدم في أيامها أو أيام عادتها أو أيام حيضها ونحو ذلك ودعوى أن صدق العادة في الجملة سبب
لوجوب التحيض بالرؤية لإطلاق الإجماع على تحيض ذات العادة للرؤية في أيام عادتها وإطلاق بعض الأخبار المستدل بها للتحيض
في العادة من نحو أيامها وأيام أقرائها وعدة أيام سواء مؤيدا بما دل على التحيض بالرؤية في الدم المتقدم على العادة بناء على إطلاق
المتقدم كما تسمعه وغير ذلك حتى أن من أجله ذهب بعض إلى تحيضها للرؤية جزما مع قطع النظر عن إطلاق العبارات المشار إليها كما
حكاه في اللوامع وربما استظهر من المنتهى لقوله ولا يشترط المساواة في الوقت فإن العادة تتقدم وتتأخر بالوجدان واضح البطلان
لمنع الإجماع على الإطلاق بحيث يدخل فيه العددية فقط وكذا إطلاق الأخبار لمعلومية كون المراد من الأخبار اعتبار ما تعودت
وقد عرفت أن صدق أيامها أيضا عليه بمداره والتعود الحاصل هنا إنما هو في العدد دون الوقت وما دل على التحيض برؤية الدم
المتقدم على العادة ستعرف تقييده بخصوص مصداق المعجل به الوقت فلا تأييد فيه وأما ما تقدم عن المنتهى فمثله في المعتبر أيضا
ومراده عدم اعتبار الوقت في العددية كما يعرب عنه قوله في التذكرة وكذا لا يشترط الوقت فلو رأت خمسة في أول الشهر ثم
في وسطه ثم في آخره استقرت عادتها عددا فإن اتفق الوقت مع العدد استقر عادة انتهى نعم إذا قلنا إن المبتدئة تتحيض بمجرد
الرؤية فهذه أيضا تتحيض للرؤية ومن هنا يحتاج مع ذات العادة العددية والوقتية معا في أحكام أخر للوقتية منها أن هذه دمها
إذا تجاوز العشرة تتخير في وضع عددها بأيامها حيث تشاء بخلاف ذات الوقتية فتضعها في الوقت المعين وإن رأت ذات العادة الوقتية
والعددية أو الوقتية خاصة الدم متقدما أو متأخرا عن العادة فلا إشكال ولا خلاف على القول بتحيض المبتدئة والمضطربة
للرؤية في تحيضها برؤية المتقدم أو المتأخر وإن لم نقل به فيهما فالمتقدم إما بيومين أو أكثر والثاني إما صادق عليه أنه معجل به
وقت العادة كثلاثة أيام أو غير صادق كالستة والسبعة أما المتقدم بأكثر من مصداق المعجل به الوقت فحكمه حكم المبتدئة للإطلاق
وما في بعض العبارات من إطلاق أنها تتحيض برؤية الدم متقدما أو متأخرا ولو أكثر من يومين بل في شرح البغية إلى العشرة أو أكثر
وإن لم يكن مبنيا من هؤلاء على اختيارهم تحيض المبتدئة للرؤية فهو ضعيف جدا لاقتضاء التعليل في النص بربما يعجل التقييد بمصداقه
ودعوى صدق التعجيل مطلقا إن سلمناها فهو تعجيل الدم عن العادة لا تعجيل وقت العادة الذي في الأخبار وبينهما فرق واضح
ومنه المنع في المتأخر كذلك وأما المعجل بما زاد من يومين ففي الرياض أن الأشهر فيه بل قيل إنه إجماع هو التحيض فيه بالرؤية ويدل عليه
الأخبار المستفيضة منها موثقة سماعة عن المرأة ترى الدم قبل وقت حيضها قال فلتدع الصلاة فإنه ربما يعجل بها الوقت وفي رواية
علي بن محمد والرضوي التصريح بأن الصفرة قبل الحيض من الحيض وأما ما ورد فيه مقيدا باليومين كموثقة أبي بصير في المرأة ترى الصفرة
فقال إن كان قبل الحيض بيومين فهو من الحيض ومثله المقيد بالتقدم قليلا كما في صحيحة الصحاف الواردة في الحامل فالتقييد فيه وارد
مورد الغالب لأن التقدم غالبا يوما أو يومان فالعمل فيه على المطلق كذا في الرياض وفي حاشيته منه في المقام ويعضده ما في الروض من أن
التقييد باليومين إحداث قول ثالث هنا وفيه أيضا الاستدلال على التحيض بالمتقدم بصدق الاعتياد وبأن العادة تتقدم و
تتأخر وعموم إني ساعة رأت الصائمة الدم تفطر وفي المدارك بالحرج في عدم التحيض برؤية المتقدم لأن العادة تتقدم وتتأخر
غالبا وربما يحمل عبارة هؤلاء أيضا على الإطلاق المتقدم من إرادة مطلق تقدم الدم وتأخره وفي الجواهر قوى عدم التحيض للرؤية
إلا بالمتقدم يوما أو يومين قال أدلة حيضية المتقدم وإن كان بعضها مطلقا لكن ما فيه الدم لا يشمل نحو الصفرة والمصرح بالصفرة
الظاهر منه بقرينة غيره إرادة ما كان قبل الحيض بقليل يعني اليوم واليومين قال كما لا أقل من أن يكون من المطلق والمقيد ولكنه
اختار حكم بأن المتقدم والمتأخر يوما أو يومين من المرئي في العادة كما تسمعه فيما نحكيه عنه وعلى كل حال القول بالتحيض بالرؤية
في المتقدم يوما أو يومين والتربص في الأزيد وإن كان متجها أما الأول فللأخبار المتفقة المعتضدة بعمل الأكثر بل مطلقا الغالبية
التقدم وندرة الانطباق على الوقت وبها تنقطع أصالة عدم الحيض وأما الثاني فلقاعدة حمل المطلق من تلك الأخبار على المقيد بهما

باليومين ودعوى وروده مورد الغالب ممنوعة بعد إمكان منع غلبة خصوص اليومين هنا بل يأتي للازم بعد الاعتراف بأنه الغالب هو
الاقتصار عليه دون الأزيد لظهور الأخبار في أن الحكم بحيضية المتقدم لخصوصية أنه دم العادة خصوصا المعلل به بما يعجل بها الوقت
وفي غير الغالب غير مظنون لكن لم أجد الفرق بين اليومين والأزيد لغير الجواهر وقد سمعت عن الروض نفيه فيقوى القول به
بالتحيض للرؤية في المتقدم بيومين للنص المصرح به وفي المتقدم بأزيد لغير الخارق للإجماع المركب وإن كان قلنا مع عدم الغير
بعموم التعقب الزماني التقييد نوع المكافئة المفقودة في المقام لاعتضاد مطلق المتقدم المعجل بها الوقت بالإجماع المركب المحكي
المساعد بالتتبع ولا أقل من الشهرة وفي المدارك القول بالتحيض في المتقدم مطلقا إذا كان بالصفة لأخبار الصفات وعدمه إن
لم يكن بالصفة وكذا عن الذخيرة وظاهرهما عدم الفرق بين اليومين والأزيد بل صرح بعدم الفرق بين المتقدم والمتأخر وأولهما
مستدلين بعموم حسنة حفص فإذا كان للدم دفع وحرارة وسواد فلتدع الصلاة وهذا منهما إلحاق بالمبتدئة والمضطربة في
الحقيقة فإن مختارهما فيهما ذلك وفيه مع الغض عما تقدم من ظهور إرادة الوجود عند الوجود خاصة من أخبار الصفات وعدم
عمومها لغير المستحاضة المشتبه دم حيضها باستحاضتها لاستمراره ونفي الإجماع المركب ممن تقدم بما هذا التفصيل أن الدلالة لو
عليه بالمفهوم المعارض بمنطوق المستفيضة وهو مرجح على المفهوم لقوة الدلالة والاعتضاد بالشهرة المحققة والإجماع المركب
المستظهر هذا والقول بعدم تحيض ذات العادة إلا بالرؤية في الوقت دون المتقدم مطلقا وإن حكي في الرياض الإجماع على تحيض
صريحا لكنه بعيد عندي جدا للجزم في جامع المقاصد باتحاد حكمها مع المبتدئة بل ظاهره عند ذكر مقالة الشهيد باعتبار استقرار
الطهر هو المفروغ عنه عن اتحادهما واستظهره في الجواهر هنا من بعض كلمات الأصحاب والشهيد في الذكرى هناك جزم باتحادهما
في الإجماع البسيط والمركب والأخبار الآتية في الاستظهار محمولة على رؤيتها بعد انقضاء أيام العادة بيوم أو يومين انتهى وهو إن جعل
مورد ذيل هذه الأخبار الدم المستمر من العادة إلى ما بعدها بيومين فيخرج عن محل البحث الذي هو الحادث بعد العادة كما مر فيها
فلا يحتاج إلى المعالجة بقوله لكنها الخ وإن جعل مورده محل البحث من الدم الحادث بعد العادة فلا يصح معارضتها بالأخبار
الآتية في الاستظهار وفي الحدائق هنا جعل موضوع هذا البحث من التحيض برؤية الدم قبل العادة وبعدها هو الدم المستمر
من العادة إلى ما بعدها وعلى كل حال وجه عدم التحيض لرؤية الدم الحادث بعد العادة مع عدم تقييدها باليومين بدعوى ورود
موردها الغالب ومنع الأولوية من المتقدم والأقوى على تقدير التحيض في المتأخر كالمتقدم إلى حيث يصدق تعقب العادة كما
في تعجيلها ثم لا يخفى أن المراد من الحكم على المتقدم أو المتأخر بالحيض إنما هو حيض العادة أي جزء من تلك الحيضة لا الحيض مستقلا
إذا بلغ الثلاثة كما هو ظاهر كلامهم وفي الجواهر جعل المرئي قبل العادة بيوم ويومين من المرئي في العادة بدعوى أن المراد من أيام
حيضها في الأخبار الآمرة بالجلوس أيام حيضها هو أوان حيضها على حد قولهم أيام الجد أي أوانه وحينه فيشمل اليوم واليومين
قبل وبعد لكنه غير ثابت وأيده في المقام لبنائه في الأخبار على ملحوظية نفس الأيام المذكورة مرتين أخذا وانقطاعا والنكرة ثانيا
ونحوه من القيد المأخوذ في النص مما يقتضي بناءه على المضايقة والاقتصار على نفس الأيام المعينة وفي المبسوط متى استقرت لها
عادة ثم تقدمها الحيض بيوم أو يومين أو تأخر بيوم أو يومين حكمت بأنه من الحيض وإن تقدم بأكثر من ذلك أو تأخر بمثل ذلك إلى تمام
العشرة أيام حكم أيضا بأنه دم حيض فإن زاد على العشرة لم يحكم بذلك انتهى فهم منه في المدارك تبعا للذكرى إرادته تأخر حدوث
الدم عن العادة كما هو المفروض هنا ولذا قال في أولهما وهو غير بعيد إلا أن في التحديد بالعشرة نظرا والظاهر أن مراده بالتأخر
تجاوز الدم العادة لا حدوثه بعدها وبالعشرة بلوغها مع ما رآه في نفس العادة وح فالتحديد بالعشرة في محله لأن ما يرى متصلا
بالعادة من قبل أو بعد من الحيضة ما لم يتجاوز العشرة وفي تركه غير ذات العادة من المبتدئة والمضطربة الصلاة بمجرد رؤية الدم
أو بعد تربصها ثلاثة أيام قولان فيها تردد ونسب الأول في كشف الالتباس إلى الأشهر وفي شرح المفاتيح والرياض إلى المشهور
والثاني مختار المبسوط والإسكافي والحلي والحلبي والمعتبر وظاهر الشرائع والكتاب بناء على أن قوله والاحتياط للعبادة أولى حتى
يتيقن الحيض بمضي الثلاثة هو فتوى به وعليه فإذا استمر الدم ثلاثا كان حيضا من الرؤية فلو صلاتها وتقضي صومها في الثلاثة
وأفتى به الفاضل في التذكرة والتحرير والمحقق الثاني وكاشف اللثام وغيرهم وجعل النزاع في المدارك في رؤية الدم المتصف
بصفات الحيض وفي الخالي عن الصفة فتفريع عن عدم التحيض برؤيته وظنه من المختلف كما أنه ظاهر منه في المهذب أيضا لكنه

الى اختياره القول بالتحيض بالرؤية واستدلاله عليه بما يثبت التحيض برؤية ذى الصفة لا مطلقا فلولا ان محل المنع عنده هو التحيض
برؤية ذى الوصف كان دليله اخص من مدعاه ويمكن كون النزاع عنده فى الاعم مع ثبوت عدم القول بالفصل عنده فيتم الاستدلال
وقد صرح بتعميم النزاع فى الذخيرة قال وصرح به ابن ادريس والشهيد ونبه عليه المحقق انتهى وكذا فى شرح المفاتيح والرياض والتتبع
ايضا يساعده واطلاق التحيض وعدمه فى عبارة اهل كل من القولين يوافقه ويعطيه ايضا عبارة المحقق الآتية من قوله الجواز
ان تره ما هو اسود ويتجاوز فيكون هو حيضا لا الثلاثة اذ لو لم يكن المرئى ولا بغير صفته لكان الحكم بحيضية الاسود المرئى اخيرا دون
الاول ترجيحا بلا مرجح وكان ما مر عن الذخيرة من تعبير المحقق اشارة الى هذا وبالجملة الاطلاق المذكور فضلا عن تصريح البعض
ثابت ودعوى صاحب المدارك حيث استندت الى استدلال المخالف المحتمل لما ذكر غير ثابتة خصوصا مع كون عنوان البحث فى
المخالف هو رؤية مطلق الدم ايضا واختاره فى المدارك وحكى الذخيرة والكفاية والمفاتيح تحيضهما برؤية الدم المتصف دون
الخالى من الصفة ولعل الاقوى تحيضهما برؤية الدم مطلقا للاخبار المستفيضة التى منها صحيحة ابن عمار ان دم الاستحاضة والحيض ليسا
يخرجان من محل واحد ان الاستحاضة بارد وان دم الحيض حار دلالة لها على ان الحار حيض مطلقا فى ابتداء رؤيته ومع استقرار
العادة او اضطرابها وهو موجب الحكم بحيضيته وذلك كاف فى وجوب التحيض برؤيته مطلقا بضميمة عدم القول بالفصل
بين الدم المتصف وغير المتصف هنا كما صرح به غيره فى شرح المفاتيح والرياض ويعطيه عبارة جامع المقاصد قائلا فان قلت اذا
ثبت الحكم هنا اى فى الدم المتصف للرواية ثبت فى غيره بالاجماع المستفاد من عدم القائل بالفرق قلنا ينافيه الشرط فى قوله فان
كان للدم حرارة ودفع وسواد فلتدع الصلوة فانه حجة عند كثير انتهى اذ لا يخفى ان ثبوت المفهوم للخبر لا ينافى عدم وجود القول
بالفصل المدعى وبالجملة تتبع فتاوى من تقدم صاحب المدارك مساعد لدعوى الاجماع المركب ووقوع بعض تلك الاخبار جوابا
عن السؤال عمن استمر بها الدم كما فى حسنة البخترى بعد السؤال عمن استمر بها الدم اذا كان للدم حرارة ودفع وسواد فلتدع الصلوة
لا يخصص عموم الجواب فيها فضلا عن عموم غيرها وتقييدها بما بعد الثلاثة بغير مقيد غير مسموع ودعوى معارضتها بمفهوم ما
القاضية بعدم ترك الصلوة اذا لم يكن بالصفة والاتمام فيما كان بالصفة بعدم القول بالفصل وانه ليس الاول مع تخصيص المفهوم
بصورة عدم امكان كونه حيضا باولى من الثانى مع تخصيص المنطوق بمن استقرت عادتها مدفوعة بترجيح الاستدلال بالمنطوق
لقوة الدلالة واعتضاده بغيره مما لا مفهوم معتبر فيه كالصحيحة وغيرها وبالاخبار الآتية مضافا الى الشهرة ودعوى انصراف الدم
فى نحوها وفى بعض ما يأتى ايضا الى الغالب وانه هو دم غير المبتدئة والمضطربة لندرتهما فى النساء ممنوعة على وجه يوجب الانصراف
بغيرها خصوصا مع اندراج من لا وقت لها فى المضطربة والمستفيضة الواردة فى خصوص المبتدئة اذا رأت الدم فى اول حيضها
فاستمر الدم بانها تترك الصلوة عشرة ايام كما فى موثقات سماعة وابن بكير لان الامر فيها بترك العبادة عشرة ايام دليل ارادة كون
المبدء اول الرؤية والا زاد التحيض على العشرة وهو باطل بالضرورة ولا يراد ان المفروض فيها اول حيض الجارية والدم لا يكون
حيضا الا بعد الثلاثة لصحة الاطلاق قبل الثلاثة باعتبار الاول اليه ولا يعتبر فى صحة الاطلاق باعتبار الاول العلم ولا الحصول
الاول بل يكفى احراز انه اذا بقى الى كذا وهذا الدم ايضا اذا بقى الى الثلاثة حكم عليه بالحيض مضافا الى جواز كون الاطلاق مبنيا
للبناء ولو فى العرف والعادة على ان كلما امكن ان يكون حيضا فهو حيض مع ان الاقوى انه فى الشرع كذلك وما فى الجواهر
من ان موثقة ابن بكير منها بالدلالة على خلاف المطلوب اولى لما فيها من اشتراط الترك بالاستمرار ومن ان اول حيضها ولا يعلم
الحيض الا بعد الثلاثة على انه ليس فيها بيان ابتداء ترك الصلوة لا وقع له لما عرفت من قيام القرينة من الامر بترك الصلوة عشرة
ايام على ارادة الحكم بالحيض من اول الرؤية ومن صحة اطلاق الحيض لما يؤول اليه ودعوى ان منافيها البيان كيف استمراره دم حيضه
والمحفوظ فيه حال الاخر دون الابتداء فلا عبرة بما يفيد الاطلاق بالنسبة الى الاول كالاطلاق ترك الصلوة عشرة ايام من ابتداء الدم
القاضى بانه كذلك حتى فى الدم الخالى من الصفة فيكفى ح فى الحكم بترك العشرة الذى فى هذه الاخبار فرضه فى الدم المعلوم حيضيته
ولو بالصفة وهذه المناقشة جارية فى جملة من غيرها وتدفع بانه على تقدير ظهورها فى حال استمرار الدم دون مبدئه فهو من مفروض
السؤال فى بعضها ولا يوجب تنزيل اطلاق الجواب وعمومه عليه خصوصا فى نحو موثقة سماعة عن الجارية البكر اول ما تحيض فتقعد فى
الشهر يومين وفى الشهر ثلاثة يختلط عليها لا يكون طمثها فى الشهر عدة ايام سواء قال فلها ان تجلس وتدع الصلوة ما دامت ترى

الدم ما لم يجز العشرة فاذا اتفق شهران عدة ايام سواء فتلك ايامها المفرع ثبوت العادة بقوله فاذا اتفق شهران الخ على الجلوس ما
دامت ترى الدم فانه مؤكد لملحوظية جميع وقت الدم ابتداء وانقطاعا الا انه المعتبر فى ثبوت العادة وبالجملة دعوى اختصاص البيان بحال
مخصوص من منتهى الدم دون حال مبدئه كدعوى نظير ذلك فى غيرها من اخبار الباب من انصراف الاطلاق فيها الى بيان بعض
خصوصيات هو غير محل البحث بمجرد ظهور كون المقصود بيانه والمفروض عدم منافاة بيانه لارادة الاطلاق من تلك المطلقات
بل كراد تراعم نفعا بالبيان فى كلام مبين الاحكام ولذلك لم يزل الاصحاب يستدلون بنحو هذه الاطلاقات ولم يصرفوا الاطلاق
الجواب الى تلك الخصوصيات ولذا صح لهم دعوى العموم بترك الاستفصال فدعوى نحو هذه الانسياقات وتخصيص الاطلاق
بها خالية من الدليل وخروج عن الاطلاق وتقييد للبيان من غير برهان لا سيما فى مثل اطلاق عبارة ما دامت ترى الدم وفى
الموثقة الاخرى تركت الصلوة عشرة ايام على انه يجرى فى جملة من اخبار الباب التى نوقش فيها بدعوى انسياق اطلاق الدم او من
ترى الدم فيها الى حكم اخر قاعدة ترك الاستفصال القاضية بالعموم ولا مجال معه لدعوى الانصراف وما فى الجواهر من دعوى ظهور
موثقة سماعة فى ان الجارية عارفة بكونه طمثا لكنها لم تضبط ايامها ولم تعرف مقدار ما تقعد فتترك الصلوة فاجاب ثم بانها تجلس
الخ ممنوع فان الظهور وان سلم فغايته الظهور فى بنائها على الطمث ويجوز ان يكون للبناء على ان ما يمكن ان يكون حيضا فهو حيض
لا لاتصاف الدم بصفات الحيض وح لا بأس بها احتمال الخبر من ان تكون ذات عادة وقتية وان لم تضبط عددها كما لعله يشير اليه
السؤال اذ على فرضه يجوز ان تكون العادة الوقتية فيها حاصلة من قاعدة الامكان كما ستعرف صحتها فيما يأتى واما دعوى انصراف
لفظ الدم فى اخبار الحيض الى ما كان بالصفة فستأتى جوابها مع انه على تقدير تماميته لا استدلال فيما كان الدم بالصفة يتم فى
غيره بالاجماع المركب ويدل على المختار المستفيضة المتضمنة لان الصائمة تفطر بمجرد رؤية الدم كموثقة فى صحيحة ابن حازم اى
ساعة ترى الدم فهى تفطر الصائمة اذا طمثت ونحوها منها موثقات ثلاث وقريب منها خبر ابى الورد وموثقة الفضل فى بطلان
الصلوة بمجرد الرؤية ايضا ودعوى ان سوقها لبيان حصول الفطر ساعة رؤية الدم فلا يتخيل انه كالسفر فى يوم الصوم وح لا عبرة
باطلاقها من حيثية الدم او من ترى الدم ليترتب عليه محل البحث مدفوعة بنحو ما مر فى المستفيضة المتقدمة ويزيد هنا ان
قول الصادق ع اى ساعة رأت الدم تفطر ابتداء منه لا يبعد ارادته منه انه فى اى ساعة ترى اى دم يمكن الحيض تفطر بل هو اعم
بيانا وقضية ح التحيض بمجرد الرؤية مضافا الى ما اشير اليه من ترك الاستفصال عن الدم ودعوى انصراف لفظ الدم فيها الى
غير ما نحن فيه مرة لكون اللام فيه للعهد المعهود دم العادة او ما كان بصفة الحيض واخرى بدعوى ظهور لفظ الدم فى اخبار
الحيض فيما كان بالصفة لمقابلته فى بعضها بالصفرة والكدرة مدفوعة اولهما بانه ان سلم اصالة العهدية فى اللام فيتضح كون المعهود
هو الدم الممكن الحيضية وثانيتهما بان وقوع المقابلة فى بعض اخبارها كقوله فان رأت صفرة فى ايام طمثها تركت الصلوة كتركها
للدم ونحوه لا يوجب الظهور حيث ما استعمل بصيغة التقييد وما فى الجواهر من دعوى ان المتبادر بملاحظة العرف فى هذا الزمان من
قولهم جاءها الدم وانقطع عنها الدم ارادة دم الحيض اى معلوم الحيضية ولو من الصفة ممنوع عن ان المتبادر مما امكن ان يكون حيضا
مع ما اشير اليه من التامية فيما هو بغير الصفة بالاجماع المركب ونجيبه من الاشكال بان الاستمرار المتقدمة من قوله فيها اذا طمثت
بوضعه ما تقدم فانه نظير اول الحيض فى خبر الجارية المبتدئة حيضها ويدل عليه ايضا خبر العيص الحاكم فى امرأة ذهب طمثها سنتين
ثم عاد شبيه قال تترك الصلوة حتى تطهر ح يؤيده ما دل على تحيض ذات العادة برؤية الدم المتقدم على ادتها لمساواته مع دم المبتدئة
وانما يكون مؤيدا لا دليلا لامكان الفرق بينهما بملاحظة الغلبة الجامعة فى تعجيل دم العادة كما علل به فى نصه فلا تنقح مناط
قطعى وربما استدل عليه بانه ان لم تحيض المبتدئة بالرؤية لم تتحيض ذات العادة لاشتراكهما فى عدم العلم بسقط العبادة من الحيض
وفيه وضوح الفرق لحجية العادة شرعا بخلاف مجرد الامكان والاحتمال نعم لو كانت قاعدة الامكان ثابتة بغير الاجماع اتجهت
المقايسة لا يقال ان ثبتت القاعدة فانما تجرى فيما يستقر الامكان وهو بعد الثلاثة لا الامكان منعمر بالنسبة الى اول الدم وان كان
اجماع على اشتراط الاستقرار فهو فى الجملة ولعله بالنسبة الى الاخر من عدم تجاوز العشرة كيف لا وقد استدل فى المنتهى والمختلف
وشرح المفاتيح والرياض واللوامع على التحيض هنا بقاعدة الامكان وما كان ليخفى على هؤلاء الاجماع على اشتراطها بالاستقرار
مطلقا لو كان منعقدا نعم لو كان دليل اصل القاعدة منحصرا بالاجماع لربما اشكل الحكم بالتحيض هنا بقاعدة الامكان لفقد الاجماع

قبل استمراره بالثلاثة مع امكان دفعه بعموم معقد الاجماع حسبما مر في دليل الامكان ودليل الخصم المنكر للقاعدة هو اصالة عدم الحيض فيبقى الامر بالعبادة بغير مسقط وفي المعتبر استدل باصالة الشغل بالعبادة حتى يتيقن المسقط ثم قال لو قيل لو لزم ما ذكرتم قبل الثلاثة لزم بعدها لجواز ان ترى ما هو اسود ويتجاوز فيكون هو حيضا لا الثلاثة قلنا ان اليوم واليومين ليس حيضا حتى يستكمل ثلاثا والاصل عدم التتمة حتى يتحقق الاستمرار ثلاثا فعند كل ما يصلح ان يكون حيضا ولا يبطل هذا الا مع التجاوز والاصل عدمه حتى يتحقق انتهى قلنا الا نفرض فيما هو اورد على نفسه بل بان المراد من تعين المسقط ان كان القطع الوجداني فليس بحاصل بعد الثلاثة ايضا لاحتمال رؤية الاسود المتجاوز ونفيه بالاصل ليس قطعا وجدانيا بل وليس بحاصل بالرؤية في العادة ايضا ولا لما بالصفة لعدم العلم في بعضها وان كان الاعم من العلم الشرعي فهو حاصل قبل الثلاثة بقسمين احدهما بالاخبار المتقدمة ضرورة انها على فرض تمامية دلالتها ينقطع بها اصالة الشغل وثانيهما بالصفات المميزة للحيض شرعا فيما كان بالصفة والاتمام في غيره بالاجماع المركب بل وبقسم ثالث وهو الحكم بالحيضية بقاعدة الامكان عند من يتمها بغير الاجماع مع منع اشتراط الاستقرار بالنسبة الى اول الدم كما مر فان اصل الشغل ينقطع بها ايضا ولم نجد من الاخبار ما يدل على عدم التحيض هنا ولعله لم يتمسك في المعتبر بشيء غير اصالة الشغل التي تنقطع بادنى ظهور لفظا فكيف بالاخبار الكثيرة خصوصا اخبار الصفات مع فرض تمامية الاجماع المركب المساعد بتتبع فتوى من تقدم طبقة صاحب المدارك فلا ينبغي الاصغاء لمقالة المنع وكذا على تقدير اختصاص النزاع برؤية الدم المتصف والمفرد غيره عن عدم التحيض برؤية الخالي من الصفة وذلك لقوة ظهور اخبار الصفات في الحكم بالحيض على المتصف بها وهو كاف في وجوب التحيض ضرورة انه الاصل فيما حكم عليه مجزا بالحيضية ومنه يتضح دليل القول بالتحيض برؤية الدم المتصف دون غيره فانه في الاول اخبار الصفات وفي الثاني بعد منع الاجماع المركب اصالة الشغل مع ان لنا في غير اخبار الصفات ببعض ما تقدم وجوابه يعرف مما تقدم مع عدم خلوه من قوة اذا لم يتم الاجماع المركب لبطلان الاستدلال للتحيض مطلقا باخبار الصفات التي هي العمدة فيه ولا يخفى ان في ثبوت تحيض المبتدئة والمضطربة للرؤية من غير قاعدة الامكان شهادة قوية على بناء الحيض على مجرد الامكان ولو الغير المستقر لغاية بعد بناء تحيضهما على الخصوصية واي خصوصية في المبتدئة مع ان الحيض في حقها اضعف منه لامن غيرها بملاحظة معهوديته في غيرها بخلافها فلا انصراف ان اعتبار الشارع بالامكان في حقها يقتضي ولو به في الغير تنبيهان احدهما هل المبتدئة والمضطربة متساويتان في هذا الحكم ظاهر الاكثر اتحادهما فيه وان لم يصرح بعضهم بغير المبتدئة ففي الكشف ان المضطربة اولى بالتحيض بالرؤية من المبتدئة ولعله نظر الى القطع بوجود الحيض في المضطربة ولا سيما ناسية العادة من العدد او الوقت لكن في البيان بعد اختيار التربص في المبتدئة قال والمضطربة كالمبتدئة عند بعضهم وعندي انها اذا ظنت الدم حيضا تركت وعليه تحمل رواية اسحق بن عمار عن الصادق ع اذ قدر القبلية بيومين لانه يكون اقرب الى الظن وفي الدروس المبتدئة والمضطربة تعمل ثلاثة على الاقرب الا ان تظن المضطربة الحيض فتعمل عليه وغير بعيد تقييده بالاجماع المركب وفي المسالك في المبتدئة ايضا قيد التربص بما اذا لم تظن الحيض ومستنده البيان غير خفي ضعفه لان تنزيلها على المضطربة بناء قيد اليومين قبل الحيض ضرورة انه فرع تعين العادة وما في المسالك ان كان مستندا اليها ايضا فحالهما سواء وان استند الى اعتبار مطلق الظن في الحيض فتوجه المنع اليه واضح ثانيهما هل احكام الحائض كلها ثابتة في حق المبتدئة والمضطربة على كل من تقديري وجوب التحيض والتربص ام مختلفة لم نجد فرقا الا في البيان قال وفي المبتدئة قولان اقربهما مذهب المرتضى ع ثلاثة بالنسبة الى الافعال واما التروك فالاحوط تعلقها برؤية الدم المحتمل والمضطربة كالمبتدئة عند بعضهم الى آخر ما تقدم وظاهر الاحوط فيه اللزوم ومراده بالافعال الصلوة والصوم ونحوهما مما يجب على الطاهرة وبالتروك ترك قراءة العزائم ودخول المسجد ومس المصحف مع الوضوء وترك الجماع ونحوهما مما يحرم فعله على الحائض وظاهره جريان التفصيل عنده في المضطربة حيث لا ظن الحيض وفي جامع المقاصد في المعتادة المعجل بها الدم بعد قوله انما يبتني على المبتدئة والمضطربة واحتمال الفرق بالنص وايراد المناقشة في النص قال وكيف قلنا فالاولى الجزم بتعلق تروك الحائض بهذه ما خلا ترك الواجب و ظاهره البناء على هذا الجزم في المبتدئة والمضطربة ومرجعه الى ما في البيان ولعل نظرهما في الفرق الى وقوع التعارض بين الوجوب والحرمة في الافعال الواجبة بناء على ان ترك العبادة من الحائض عزيمة كفعلها من الطاهرة وغير معلوم انها طاهرة او حائض لكن الامر

بالعبادة عام

بالعبادة عام خرجت من تحته الحائض فلا يسقط الا مع تيقن المسقط واما التروك فامرها دائر بين الحرمة والاباحة والندب ويلزم معه مراعاة احتمال الحرمة بالترك وفيه ان قاعدة العام والخاص ان تمت في الافعال تجري ايضا في التروك بان يقال ان الرخصة بنحو المسجد وقراءة العزائم وغيرهما عامة خرجت عن تحتها الحائض فلا تحرم الا مع تيقن المخرج فهذا الفرق ضعيف ان كان مراده الحتم في كل منهما اي وجوب فعل الصلوة ووجوب ترك دخول المسجد وان كان مراده الاحتياط بفعل الصلوة ونحوها وترك دخول المسجد ونحو فلا باس كما تعرض في التنبيه الثالث الذي هو انه اذا ارادت المبتدئة والمضطربة الاحتياط في العمل اما فيما يحرم على الحائض و لا يجب على الطاهر كدخول المسجد وقراءة العزيمة وغيرهما من تروك الحائض فبالترك قطعا لما ذكر من دون ان الامر فيه بين الحرمة والاباحة او الرجحان واما فيما يحرم على الحائض ويجب على الطاهر كالصلوة والصوم ونحوهما فقد صرح جماعة كما في الرياض وغيره بانه بالفعل ولعله مبني على ان تركها ليس بمحرم وعزيمة والا فالامر فيها ايضا يدور بين الواجب والمحرم فاما ترجيح جانب الحرمة بالترك لانه دفع مضرة او يتكافئان فلا يمكن الاحتياط فيه وما في المعتبر والكشف وغيرهما من ان الاحوط الصلوة لان الامر بها عام خرج منه حالة الحيض فلا يسقط الا مع تيقن المسقط ان تم فيقتضي الوجوب كما ان المراد بارادة الاحتياط العقلي الواجب حسبما قررناه لما قررنا عن البيان لا الندبي وفي الجواهر بعد ان اختار في اصل المسئلة التفصيل بالتحيض اذا رات الدم المتصف دون الخالي من الوصف قال الاظهر انه يجب عليها ان تحتاط بالعبادة في غير الجامع حتى تمضي ثلاثة ايام بخلاف الجامع وان امكن القول باولوية الاحتياط فيه خروجا عن شبهة الخلاف فيه على اشكال فيه ينشاء من كون الترك عزيمة على الحائض ومن انه لم يعلم كونها حائضا قبل حصول التوالي ايضا واني لزمنا باحكام الحائض عند الرؤية ومن ظهور ان النزاع هنا في الوجوب وعدمه والاقوى في النظر انه لا يجب لها الاحتياط بعد حصول الظن للفقيه بكونها حائضا برؤية الدم الجامع ولا سيما بعد اشتمال اخبار الصفات على الامر بالترك عند وجودها الذي هو حقيقة في الوجوب فما يظهر من الفاضل في الرياض من شرعيته ذلك لها على هذا التقدير لا يخ من نظر انتهى وهو لا يخلو من نظر لان مراده من اولوية الاحتياط خروجا عن شبهة الخلاف هو الاحتياط الندبي ولا ينافيه ظن الفقيه بانها حائض برؤية الدم الجامع كما في سائر موارد ظن الفقيه نعم هو مبني على ان لا يكون الترك عزيمة على الحائض وكان ما في الرياض مبنيا عليه واما مع فرض التردد في كونه عزيمة او غير عزيمة فشرعية الاحتياط وعدم شرعيته على الاشكال الذي ذكره ومعه لا يفرق بين الدم الجامع وغير الجامع لنا وانها على القول بتحيضها برؤية مطلق الدم في احتمال العزيمة وعدم العزيمة وفي قوله من ظهور ان النزاع ان النزاع هنا في الوجوب وعدمه انه لا خصوصية لها قطعا اترى على تقدير كون الترك عزيمة على الحائض القائل بتحيضها يدعي انها مخيرة بين الصلوة وتركها ومن ابين شيء ظهر مع ان ظاهر القولين وجوب العبادة وتعين التحيض والاظهر من الاخبار ان ترك الصلوة عزيمة على الحائض فالاحتياط متعذر هنا وان انقطاع العادة مع انقطاع الدم عن ظاهرها الدون العشرة يجب عليها استبراء رحمها ادخال قطنة ونحوها فان خرجت نقية اغتسلت لانقطاع الحيض وصلت وان خرجت ملطخة بدم او صفرة ولو يسيرا استظهرت بترك العبادة وسائر ما يلزم الحائض بعد انقضاء ايام عادتها المحفوظة بيوم او يومين مخيرة ثم ان انقطع الدم والا تعمل بعد ذلك ما تعمله المستحاضة الى العشرة فان استمر الدم وتجاوز العشرة جعلت ما زاد عن العادة وحده حيضا والباقي الى العشرة استحاضة فتتدارك ما يتدارك من عمل الحائض كذي لزمته ايام الاستظهار ليتبين انها كانت طاهرة والا يتجاوز العشرة بل انقطع الدم عليها او قبلها جعلت جميعه حيضا وقضت الصوم الذي فعلته بعد ايام الاستظهار لتبين انها كانت حائضا حين الصوم وهذه جملة احكام جمعتها العبارة الاول وجوب الاستبراء وهو مورد اتفاق والاخبار به مستفيضة ولم نجد الخلاف فيه الا عن الاقتصاد للتعبير بينبغي كما في الكشف ونحوه ظاهر الهادي ولا يبعد ارادة الوجوب منه في عبارة القدماء والاخبار المستفيضة منها صحيحة ابن مسلم اذا ارادت الحائض ان تغتسل فلتستدخل قطنة فان خرج فيها شيء من الدم فلا تغتسل وان لم تر شيئا فلتغتسل وان رات بعد ذلك صفرة فلتتوضأ ولتصل وهي معتضدة بظهور الاتفاق برد خلاف الشيخ والهادي على تقدير مخالفتهما ومنها امور ينبغي التنبيه عليها منها ان وجوب الاستبراء انما هو مع احتمال وجود الدم في داخل الفرج الذي هو مدار بقاء الحيض فلو علمت بوجوده فيه او عدمه لم يجب تعبدا قطعا كما يقتضيه التعبير بالاستبراء واطلاق الاخبار محمول على الغالب من عدم العلم فلو ظن من عادة ونحوها وجب ايضا لاطلاق الاخبار منها ان الاستبراء شرط في صحة الغسل هنا

مع الاتفاق

مع الالتفات لتوقف صحته على حال الطهر ولا يحرز الا بالاختبار فان قيل يكفى فيه اصالة عدم الحيض لان الحيض من الامور الحادثة
التى لا تستصحب قلنا ان سلم ذلك فاولا المدار على وجوده فى باطن الفرج فهو من الموضوعات التى لا تعلم غالبا الا بالفحص فلا
تعويل فيه على الاصل قبل الفحص وثانيا اخبار الاستبراء ظاهرها عدم كفاية التعويل فى براءة الرحم على محض الاصل وانما يتمسك به
بالالتفات لان التطهر الواقعى شرط وعدم احرازه انما يقضى بالفساد التشريعى لعدم انعقاد القربة فاذا امكن انعقادها لغفلة او
نسيان ونحوها ثم اخبرت بعد الغسل فتبين مصادفته للنقاء صح والاجماع لم يتحقق على وجوبه زيد من ذلك بل فى غاية البعد
شرطية العلم بالنقاء تعبدا وصحيحة ابن مسلم القاضية بالاشتراط مطلقا منزلة على الغالب من الالتفات بل هو المتبادر منها منها اذا
تعذر الاستبراء لعمى مع فقد المرشد او غيرهما ففى سقوطه وصحة الغسل بغيره او وجوب الاحتياط عليها بالغسل والصلوة الى ان
تقطع بالنقاء فتعيد القضاء وجهان ويقوى البناء على كون الاصل بقاء الحيض فتستمر على وظيفة الحائض حتى تقطع بالنقاء او علم
حدوث الحيض لكونه تدريجيا فتغتسل وتصلى تعويلا فى التعبدين على الاصل مع العجز عن الفحص منها ان الزوج يقهرها على الاستبراء
لارادة الجماع ويحرم عليه وطؤها من غير استبراء ولو لم تقهرها فالظاهر نشوزها من اجله منها ان الاستبراء ثابت كلما انقطع الدم
قبل العشرة ولو فى اثناء العادة لذات العادة او المبتدئة او المضطربة بل وقبل الثلاثة لعموم المقتضى من اطلاق جملة من الاخبار
وكلمات الاخيار وقد صرح به جملة واذا انقطع الدم بعد العادة ثم عاد وانقطع من الظاهر ثبت الاستبراء وان كان حاصلا
قبله مرة او مرات لعموم المقتضى بعض الاخبار كموثقة سماعة والرضوى حتى لو كان الانقطاع بعد انقضاء ثلاثة ايام من بعد
العادة التى عدد ايام الاستظهار لبقاء التمرة من وجود الدم وانقطاعه على العشرة وعلى القول بكون الاستظهار الى العشرة
ثبوته اوضح الحكم الثانى كيفية الاستبراء والظاهر من ملاحظة اختلاف الاخبار فيها هو عدم خصوصية فى ادخال القطنة لما فى بعضها
من رفع رجلها اليمنى واليسرى والصاق بطنها بالحائط وغير ذلك وحصولها بمطلق ادخال القطنة سواء دات الصفرة او بقى الدم
بلونه الاول وان ظهر من بعض الجمع بحمل القيود على صورة رؤية الصفرة كما هو مورد روايتى سماعة والمطلق كالصحيحة المتقدمة على غيرها
والاظهر حمل القيود على استحباب تاكيد الاستظهار فى البراءة من العدم مكافئتها مع تعارضها فيما بينها للصحيحة المطلقة الواردة
فى مقام البيان المعتضدة بالشهرة نعم ما فى الروض وغيره من الصبر هنيئة بعد ادخالها لا ينبغى تركه ليتبين ان النقاء مستند الى
الفترة او الانقطاع مع انه المتعارف فى الاستعلام لا بمجرد الادخال والاخراج الحكم الثالث انه اذا خرجت القطنة نقية ولو من الصفرة
التى هى فى العشرة من الحيض ثبت انها على طهر فاغتسلت وجوبا لما يجب فيه الطهارة اجماعا فيما لا تعتاد عود الدم بعد انقطاعه كما
صرح به فى المدارك وغيره ويساعده التتبع ولوجوب ما يتوقف على الطهارة وللصحيحة المتقدمة وذيل مرسلة يونس ان تخرج على راس
القطنة مثل راس الذباب دم عبيط لم تطهر وان لم يخرج فقد طهرت تغتسل وتصلى فلا استظهار حينئذ بلا خلاف اجده وما فى
الذكرى وجامع المقاصد والروض من نسبة القول بالاستظهار الى المختلف من غرائب الوهم فان عبارته صريحة فى انكار
الاستظهار فى المقام واغرب منه ما فى المختلف من حكاية الخلاف هنا عن ابن ادريس ان كانت الحكاية عن سرائره لتصريحه فيه بعدم
الاستظهار هنا وحكى الاستظهار فيه عن بعض الكتب ولم يرتضه ولا يقدح فى الاجماع ولو ظنت العود ضعف التعدد الا انه
ح وربما يؤيد بالحرج اذا وجب الغسل والصلوة كلما انقطع الدم ولو مع الشك فى العود لكثرة الانقطاع والعود فليكن المدار
فيه على الظن واستلزامه الحرج المنفى فى حيز المنع ولو اعتادت العود فقوى فى الجواهر الاستظهار ح واستظهره فى المدارك و
حكى عن الذخيرة وجزم به فى شرح المفاتيح معللا له بلزوم الحرج واستدل له ايضا بالاصل وعموم ما دل على ترك الصلوة فى ايام العادة
اما لزوم الحرج ففى حيز المنع واما الاصل فان كان استصحاب الحيض ونحوه سمعت ما فى جريانه فى ايام الدم فكيف مع النقاء المرتفع
معه الموضوع وان كان براءة الذمة من العبادة فلا يجرى مع انقطاع الدم واما عموم ترك العبادة فى ايام العادة فغير شامل لما
بعد الانقطاع ان فرض الانقطاع بعد انقضاء عدد العادة بل فرض عادة عود الدم ح مناف لتحقق العادة بالعدد المنقضى
وان فرض قبل انقضاء عددها فالشمول وان كان فى بادى النظر هو مقتضى اعتبار العادة العددية لا قضاء هذا الحوق بعد تمة
العدد المستلزم لكونه من النقاء المتخلل به يرجع كلام الجماعة الى التفصيل بين النقاء فى اثناء العادة وبعدها ولكن للتامل
بل المنع فيه مجال لامكان دعوى ان العادة انما تعتبر فى الحكم بحيضية الدم الموجود لا فى الحكم بانه سيوجد وعليه لا دليل على

كونه من النقاء المتخلل بل اصالة عدم العود ح قاضية بعدم لزوم التطهر معه فى الظاهر فان عاد انكشف كونه من النقاء المتخلل فتقضى
الصوم الواقع فيه والا فلا الحكم الرابع انه اذا خرجت القطنة وعليها شئ ولو اليسير من الدم بقيت على حكم الحيض زمانا فى الجملة اجماعا
ونصا مستفيضا بل كاد ان يكون متواترا معنى فلا يكافؤها الاخبار الظاهرة فى عدم الاستظهار اصلا التى منها صحيحة معوية بن
عمار المستحاضة تنتظر ايامها فلا تصلى فيها ولا يقربها بعلها وان جازت ايامها ورات الدم يثقب الكرسف اغتسلت وصلت
وموثقتا سماعة وابن سنان وصحيحة زرارة فى النفساء وروايته اخيه مالك وذيل مرسلتى داود مولى ابى المغرا ويونس خصوصا
مرسلته الطويلة المصرحة بان ذات العادة تعمل على ايامها المعتادة وتدع ما سواه وفى مقام اخر لا وقت لها الا ايامها والاخبار المتضمنة
لان الصفرة والكدرة فى ايام الحيض حيض وبعد الحيض ليس بحيض فلا بد من حملها على ما لا ينافى الاخبار الاولة ولها وجوه منها حمل
الاخبار النافية على التقية لان علماء الكامة من العامة على نفيه ومنها حمل الاخبار الاولة الامرة به على الاستحباب وهذه على جواز
الترك ومنها حمل ما تضمن من الاخيرة الامر بالغسل بعد ايام العادة على استحباب الغسل بعدها وان استظهر بترك العبادة ومنها
حمل الامر بالاستظهار على الاباحة لكونه فى مقام توهم خطره ووجوب العبادة تحكيما للعادة وفيهما تكلف توجيه العبادية مع رجحان
الترك واباحته ومنها حمل اخبار الاستظهار على ما كان الدم بصفة الحيض ولعل الاولى ح تخصيص عمومها باعتبار ما تضمن ان
الصفرة بعد الحيض ليست بحيض بما كان الدم بالصفة فيصير موردها اخص مما تضمن الامر بالغسل والعبادة بمجرد انقضاء ايام
العبادة فيخصص به وعلى كل حال يشهد له صحيحة ابن مسلم ومرسلة يونس المتقدمتين فى ثبوت الاستبراء وموثقة سماعة التى بنحو الصحيحة
ومرسلة منها الرضوى مؤيدة بعموم اخبار الصفات ومنها تقييد ما تضمن الامر بالغسل بعد العادة بما بعد ما مع انقضاء
ايام الاستظهار وتغليبا لاطلاق ايام العادة عليها اذ هى مثلها فى ترك العبادة وغيره ومنها اختصاص ما تضمن الامر بالغسل و
العبادة بعد انقضاء ايام العادة بالمستحاضة المستمرة الدم من الدور الاول الى الدور الثانى واستقربه فى شرح المفاتيح وهو
ظاهر اكثر اخبار من جهة التعبير عن موضوع الحكم فيه بالمستحاضة الظاهرة فى مستمرة الدم لكن ينافيه بعض الظاهر فى غير المتحيرة
وبعض اخبار الاستظهار ايضا المفرضة فى المستحاضة ومنها تقييد اخبار الاستظهار بغير مستقيمة العادة ممن يزيد دمها على
العادة وينقص بحيث لا ينافى بقاء العادة والامر بالغسل بمجرد انقضاء العادة بمستقيمة العادة بشهادة موثقة البصرى
من اخبار الاستظهار لقوله فيها فان كان قرؤها مستقيما فلتاخذ به وان كان فيه خلاف فلتحتط بيوم او يومين وفيه بعد
ومنها حمل ما تضمن الامر بالاستظهار على من لها رجاء انقطاع الدم لدون العشرة وما تضمن الامر بالغسل بمجرد انقضاء ايام
العادة على اليائسة من ذلك لان الانتظار انما هو لاستكشاف حال الدم بانه يتجاوز العشرة او ينقطع فلا موقع له مع اليأس عن
الانقطاع وفيه ايضا بعد لكن لا بأس بالحمل البعيد بعد ترجيح الاخبار المقابلة لانه خير من الطرح ولا بأس ايضا باختلاف المحامل
فيها فيحمل كل على ما هو اقرب اليه من هذه المحامل وينبغى تنقيح الكلام فى هذا الحكم فى مواضع احدها ان هذا الاستظهار هل هو
واجب ومستحب او مباح المنسوب الى المشهور هو الثانى وفى المدارك الى عامة المتاخرين وذهب جماعة الى الاول وقواه فى الجواهر
واستظهره كغيره من ظاهر الاكثر والثالث ظاهر محكى الذخيرة وربما استظهر من عبارة المعتبر حيث قال الاستظهار على الجواز و
الظاهر ارادته عدم الوجوب لا الاباحة ولعل الاظهر القول بالوجوب لظاهر الامر به واما الاخبار النافية لم يظهر فقهها التقية و
اعتضاد المثبتة لم يظهر واتفاق الاصحاب لا يكافؤها حتى يجب الجمع بينهما ولو نحمل الامر فى المثبتة على الندب كما هو عمدة وجه القول
بعدم وجوبه مع منافاته لبعض الامرة به لاستحبابه كالمتضمنة عدم حل الوطء الا بعده كموثقة مالك وصحيح زرارة وموثق البصرى
وابن سنان وغيرها وكذا بعض النافية المتضمنة لان الصفرة والكدرة بعد ايام الحيض ليستا من الحيض وقوله فى المرسلة الطويلة
تعمل عليه اى الخلق المعلوم وتدع ما سواه وقوله الا ترى ان ايامها لو كانت اقل من سبع لما قال لها تحيضى سبعا فيكون قد امرها
بترك الصلوة اياما وهى مستحاضة وبالجملة التامل فى اخبار الطرفين يقضى بارادة الحتمية على كل من التعبدين جدا فلا
يصار الى خلافه الا مع الالجاء والالجاء على تعبديه ترجيح المثبتة الى الخروج من ظاهر الحتمية مع امكان غيره من المحامل فى الجميع
ولو بارتكاب محامل مختلفة كما مر خصوصا مع ورود تكلف توجيه العبادية مع استحباب الترك على تعبد الندب ثانيها
ان زمان الاستظهار على كل من مقالتى الوجوب والاستحباب مختلف فيه بين الاصحاب ففى الارشاد انه يومان وعن الفصل وفى

انه ثلاثة وعن جماعة بل قيل انه المشهور التخيير بين اليوم واليومين وعن الحلي والتذكرة التخيير بينهما مع الثلاثة وعن المفيد
المرتضى وابي علي وظاهر الجمل انه بقية العشرة بعد العادة وفي الجواهر انه قد يظهر من الصدوقين وجوزه في المعتبر والدروس
والذكرى والبيان ويظهر من الكركي وشيخنا في الروض والاردبيلي وصاحب الحدائق وقواه في الذخيرة واختاره جدي العلامة في
الدرة ومنشأه اختلاف الاخبار ففي بعضها كموثقة اسحق بن جرير ومالك بن اعين ومرسلة ابن ابي المغيرة اليوم الواحد وفي حسنة
زرارة وموثقة البوماني وفي موثقة سماعة وخبر محمد بن عمرو بن سعيد ثلاثة ايام وفي صحيحة زرارة وابن مسلم وموثقات البصري
وزرارة ورواية اسمعيل الجعفي يوم او يومان وفي روايتي حمران بن اعين وسعيد بن يسار يومان او ثلاثة وفي صحيحة البزنطي
يوم او يومان او ثلاثة وفي الجواهر ان رواية سعيد بن يسار ايضا كذلك وفي مرسلة ابن المغيرة وموثقة يونس بن يعقوب عشرة
ايام قال الشيخ المراد الى عشرة مع ايام العادة وفي ذيل رواية ابي بصير المتقدمة في عادة الاهل ما يساوي ثلثي العادة وفي رواية
ابن المغيرة ويونس بن يعقوب انها تستظهر من غير تعيين زمان فهذه تسعة مضامين في الاخبار وقد عرفت في نقل الاقوال
ما هو المفتى به من ذلك والباقي لم يوجد به قائل واختار في الجواهر الاستظهار الى العشرة قال لانه مقتضى الجمع بين الاخبار المتقدمة
بعد تحكيم بعضها على بعض لصلاحيته كل من الاخبار لاثبات ما اشتملت عليه اذ هي بين موثق معتضد بغيره وصحيح كذلك مؤيدا له
باستصحاب احكام الحائض وبقاعدة الامكان التي قد عرفت نقل الاجماع عليها بما يشمل المقام وعموم كل ما تراه قبل العشرة فهو
من الحيضة السابقة وباصالة الحيض وباطلاق الاستظهار المراد به طلب ظهور الحال من الحيض وعدمه الحاصل بالعشرة وباخبار الصفرة
مع التنقيح بعدم القول بالفصل وضعف هذا القول في الرياض بقصوره سندا دلالة وقلة عدده والقائل به مع احتمالها الورود مورد
الغالب من كون العادة سبعة او ثمانية فيتحد مع غيرها من الاخبار قال ويرجح ما عدا الغالب فيتحتم خاليا من النص الا ان الحاقه بالاجماع
المركب كاف في ثبوته فيه والاجماع لا يتم الا في الناقص من الثلاثة فيبقى هي كالزائد عليها الى العشرة خاليا من الدليل فيرجع الى
مقتضى الاصل من عدم مشروعية الاستظهار فيتعين القول بالتخيير بين اليوم واليومين انتهى واجاب عنه في الجواهر بان المراد من
حمل على الغالب ابقاء ما دل على العشرة على اطلاقه وحمل اخبار الثلاثة مثلا على الغالب في ايام العادة فلا يتم غير الغالب فيبقى
داخلا فيما دل على الاول على انه يكفي في ثبوت الاستظهار في غير الغالب الاخبار المطلقة الامرة به وما عرفته سابقا من الاستصحاب
والاصل وقاعدة الامكان وبه يظهر ما في دعوى ان الاصل عدم مشروعية الاستظهار انتهى وفيه ان ما في الرياض وارد عليه بل
الذي هو مراده فان مراده حمل كل من اخبار العشرة واليومين والثلاثة على الغالب كما افصح عنه بقوله فيتحد مع غيرها من الاخبار
فلا جرم ح انه يبقى غير مورد العشرة واليومين والثلاثة خارجا عن النصوص فكلامه هذا ايراد على الخصم واستدلال ايضا
الملوه واما الامر بالاستظهار مطلقا من نحو مرسلة ابن المغيرة اذا كانت ايام المرأة عشرة لم تستظهر وان كانت اقل استظهرت
فاطلاقه مساق لبيان ثبوت الاستظهار في صورة كون ايامها اقل من العشرة في الجملة في مقابل عدم ثبوته اذا كانت عشرة فلا غرض
به من حيثية عدد ايامه واما الاستصحاب وعموم الامكان فيتقيد بعدم العبرة باطلاق الامر من حيثية عدد الايام وحمل الاخبار المبين
منها العدد على الغالب ينفعنا في الاخبار النافية للاستظهار واثباتها سليمة عن المعارض في غير الغالب لكن في كون موارد
تلك الاخبار الغالب حتى لا يحكم اطلاقها منع ظاهر ضرورة عدم ندرة العادة بما دون السبعة او الثمانية وح الاخبار المبين فيها عدد
ايام الاستظهار متعارضة وما مر عن الجواهر من ان القول بالعشرة هو الجمع بينها وعمل بجميعها لا يخفى ما فيه للتصريح في كثير مما
اشتمل على ما دون العشرة من العدد بعدم جواز الزيادة بنحو قوله ثم هي مستحاضة وقوله ثم تغتسل وتصلي او تصنع كما تصنع
المستحاضة ونحو ذلك وظهور التنافي فيه ايضا ولو لكونه في مساق بيان مقدار ما تدع الصلوة فهي متباينة والبناء في مثلها
على الترجيح وهو لما نقص دون العشرة لاكثريته عددا واصحيته سندا واقوائيته معتضدا فان القول بالاستظهار الى العشرة
ان لم يكن نادرا فهو خلاف المشهور قطعا وكذا نصها بالنسبة الى نصوص المقابل لان اخبار ما لا يجاوز الثلاثة وفي مقابلها اثنا
عشر خبرا فما فوق فلا مجال لترجيحها على المقابل وان عاضدها قاعدة الامكان اذ هي لا تنهض باصلاح فساد اعراض المشهور فكيف
بمقاومتها اعتضاد الشهرة التي هي اعظم المرجحات مع ان عمدة دليلها الاجماع الموهن في المقام بمخالفة معظم اصحابنا الكرام وما
مر عن الجواهر من نقل الاجماع على القاعدة بما يشمل المقام فيه ان مراده ما تقدم من الاجماع على تحكيم الامكان فيما تراه المرأة ما بين

الثلاثة الى العشرة لكن معقد الاجماع مقيد بما انقطع كما في المعتبر والمنتهى وما اشتمل على دون العشرة الترجيح لما تضمن التخيير
بين اليوم واليومين لان الذي حضرني من ذلك ست روايات خمس منها ما بين صحيحة وموثقة ولعله ازيد وكل ما تضمن غيره
ما بين روايتين او ثلاث ولا يخلو من ضعف البعض والمتضمن ليوم واحد وان بلغ الاربعة لكن مع ضعف بعضها لم يعرف به قائل
هذا مع اعتضاد اخبار التخيير المذكور بالشهرة كما يحكى وساعده التتبع فالقول به متعين ويتاكد على تقدير كون الاستظهار
بغير المعنى المصرح به في الجواهر وغيره فان المحتمل فيه معان ثلاثة اعمها ان يكون المقصود منه احتياطا كونه حيضا بتجاوز الدم
عن عدد ايام العادة يوما او يومين او ثلاثة كما يتفق كثيرا وعلى تقديره يصح الاستظهار بالعشرة وما دونها لقيام احتمال التجاوز
الى العشرة فيمكن اختلاف الاخبار في عدد ايامه لشدة الاحتياط وضعفه مع امكان ترجيح اخبار الاستظهار بيوم او يومين بكونه
الغالب على تقدير التعدي فيناسب الاحتياط به دون الفرد النادر ولكن يضعف هذا الوجه اقتضاؤه بقاء مطلوبية الاستظهار
الاستظهار في الدور الثاني وما بعده اذا استمر الدم اليها وعدم انتقاض حكم التحيض في ايام الاستظهار على تقدير التجاوز من
العشرة وستعرف في خلال ما ياتي خلافهما معا ثانيها كون الاستظهار يوما او يومين وثلاثة لانها مظنة الانقطاع غالبا اذا
تعدى فالترجيح لظن انه ينقطع فيه ويفرق عن الاول بعدم اقتضائه البقاء في الصورتين لارتفاع ظن الانقطاع باستمراره من
الدور الاول وعدم بقاء محل له بعد التجاوز من العشرة وعليه ايضا يصح الاستظهار بالعشرة وما دونها لقيام احتمال انقطاعه ايضا
الى العشرة فيمكن كون اختلاف الاخبار ايضا لتاكد الاحتياط وعدمه مع امكان ترجيح اخبار اليوم واليومين والثلاثة لاختصاص
ظن الانقطاع نظرا الى الغالب بها اذا تعدى الدم العادة فيناسب التربص دون غيرها المساوي للاحتمال وهذا الوجه ظاهر
بعد الثالث كما تعرفه وارتفاع محذور الاول كما عرفت ثالثها كون المقصود استكشاف حال الدم انه مما ينقطع على العشرة فما
دون او يتجاوزها وعندي انه ضعيف وان صرح في الجواهر وغيره بكونه المراد وظهر من آخرين بل ادعى ظهوره من لفظ الاستظهار
المعبر به في الاخبار لان هذا المقصود لا يتبين حقيقته الا بانتظار العشرة ولم يبق وجه لذكر التربص يوما او يومين وثلاثة في
الاخبار الكثيرة اصلا لعدم حصول التبين فيها ثم لا خصوصية لها في التبين فكان ينبغي ذكر غيرها ايضا ودعوى ان خصوصيتها
غلبة الظن بالتجاوز اذا لم ينقطع في اليومين او الثلاثة ممنوعة اذ قد ينقطع بعدها ولم يتجاوز وقد يعود مع الانقطاع فيها
فيتجاوز ومنه يتضح ما في الجواهر تبعا لغيره من حمل اختلاف العدد في نصوص الاستظهار على اختلاف حال المرأة في حصول
اليأس من الانقطاع قبل العشرة ورجائه فان يئست بالتربص بعده وان وجدته انتظرت يوما آخر الى العشرة او غلبة الظن قبلها بقيام التربص مع
بعدم الانقطاع ضرورة عدم حصول غلبة الظن من ذلك غالبا وان حصل نادرا فلا يناسب تنزيل اطلاق الاخبار الكثيرة
عليه بخلاف الوجه الثاني اذ الغالب على تقدير التعدي من العادة انقطاعه في اليوم الثاني او الثالث فناسب الاختصاص
بمطلوبية التربص فيه دون النادر ومع امكان وجه لذكر التربص لا فائدة من زيادة الاحتياط الامكان ايضا وان كان الترجيح
لغيره ويشهد لما استظهرناه التعبير في بعض النصوص بانها تحتاط بيوم او يومين كما في رواية الجعفي وموثقة البصري وصحيحة
زرارة وكذا ما في موثقة البصري من التفصيل بانها ان كان قرءها مستقيما فلتاخذ به وان كان خلاف فلتحتط بيوم او يومين
لان اصل التعبير بلفظ الاحتياط ثم اختصاصه بمن يتخوف تجاوز الدم عن حد العادة على وجه لا ينافي بقاء العادة او فق
بما ذكرناه ودفع الاخير بان استقامة العادة موجبة لغلبة الظن بتجاوز العشرة اذا تجاوز العادة كما ارتكبه بعض الفضلاء تكلف
بعيد مع كونه في خبر المنع ايضا ويؤكده ايضا التردد بين اليوم واليومين والثلاثة اذ لا يعقل التخيير بين ايجاب الصلوة
عليها في اليوم الزائد وعدم ايجابها ولا بين جعله حيضا او استحاضة حسبما مر في المعتبرة وان كان الملحوظ في اصل الزيادة احتمال
كونها من الحيض المتعدي لانه قد يتعدى العادة فيجري التخيير الظاهري من جهة صلاحية احتمال ان الحيض المتجاوز على تقدير
تجاوزه من العادة هل يبلغ الازيد من اليوم مثلا ام لا فالواجب من الاحتياط هو الاقل والتخيير في الزائد بين البناء على كونه
الحيض المتعدي وعدمه كما في المعتبرة فتدبره فانه دقيق واما ان كان الملحوظ هو تبين ان الدم هل يتجاوز العشرة ام لا فلا معنى
لجهالها بان التربص الزائد تبين ام لا فيرجع الى التخيير الواقعي بين الحيض والاستحاضة او بين ايجاب الصلوة وعدمه وهو غير
جميع الا ان يجعل كلها راجع للمتردد والتفصيل بين حصول اليأس من الانقطاع على العشرة ورجائه كما التزمه في الجواهر تبعا

لغيره وهو خلاف ظاهرها خصوصا مع الاقتصار على هذا العدد والمفروض ان اليأس لو جاء ثابتا الى العشرة بقي اعتبار الخبا العشرة بعموم كلما تراه المرئية قبل العشرة فهو من الحيضة السابقة وكانه العمدة في اختيار بعض الاعاظم انتظار العشرة مع وجوبه و الانصاف انه سند قوي لكن من المقطوع به كون المراد منه منقطعا قبل العشرة لا ابتداءه قبلها فهو مشروط بشرط واقعي متاخر وقضيته ان لا ينجز الحكم به الا بعد تحقق شرطه وعليه فالمراد بحديث كلما تراه قبل العشرة هو بيان حكم الدم المنقطع ومن الامر بعمل المستحاضة ونحوه بيان حكم الدم الموجود الذي لم ينقطع بعد فلا معارضة بينهما الا مع الحكم عليه فعلا بانه من الدم المنقطع باصالة عدم التجاوز لكن مع ضعف التعويل على مجرد الاصل في باب الحيض كما لا يخفى على الممارس هي غير معتبرة في ثبوت موضوع الدم المنقطع فعلا ليترتب حكمه مع انها معارضة بالاستصحاب بل قدم عليها في الطرف الاول من الدم ولذا حكم بالتحيض بمجرد الرؤية في المشهور فلعله مقدم عليها في الطرف الاخر منه ايضا ولا اقل من التصادم وبقاء مقتضى شرطية الامر المتاخر وثالثها انه على القول بالتخيير بين اليوم والازيد يجب البناء من اول اليوم اما على التحيض فيجب عليها ترك العبادة او على التطهر فيجب العبادة واحتمال استمرار التخيير بينهما في تمام الوقت الزائد ضعيف في الغاية للهرج وفي الجواهر قد يظهر من الاخبار التخيير في نفس فعل العبادة وتركها قال قضيتها اي الاخبار جواز الترك لها في اليوم واليومين مثلا بل ظاهر عبارته جوازا الترك لها في جميع اجزاء اليوم واليومين لا في اوله وهو ممنوع لظهور نحو قوله ان كان ايام حيضها دون العشرة استظهرت بيوم واحد ثم هي مستحاضة في كون الاستظهار بالتحيض في اليوم وبيانا في اكثر الاخبار ثم الظاهر وجوب جميع ما هو وظيفة الحائض من ترك الصلوة والصوم ودخول المسجد وقراءة العزائم والجماع وغير ذلك بالبناء على الحيض وجميع وظيفة الطاهر بالبناء على الاستحاضة لاتحاد الوجه واستتباع الموضوع جميع احكامه وقد صرح به في بعض النصوص كقوله في صحيحة زرارة وتحتاط بيوم او يومين ثم تغتسل كل يوم وليلة ثلاث مرات فاذا حلت لها الصلوة حل لزوجها ان يغشيها وفي موثقة الكناني في النفساء اذا مضى لها منذ وضعت بقدر ايام حيضها ثم تستظهر بيوم فلا بأس ان يغشيها ان احب وفي موثقة البصري المستحاضة ايطأها زوجها وهل تطوف بالبيت قال تقعد ايام قرئها فان كان قرؤها مستقيما فلتأخذ به وان كان فيه خلاف فلتحتط بيوم او يومين وعلى القول باستحباب الاستظهار فالظاهر ان جواز الترك ايضا ثابت في اول اليوم لا مستمرا وان كان احتمال استمراره ليس بمثابته في التخيير في الضعف نعم المساواة في جميع الوظيفة هنا على تقدير التحيض وعدمه كالتخيير الحكم الخامس انها بعد الاستظهار ان استمر الدم تعمل عمل المستحاضة وهذا على القول بكون الاستظهار الى العشرة واضح وعلى غيره فللتصريح في الاخبار بانها بعد ان تستظهر بيوم مثلا او يومين او ثلاثة مستحاضة او تغتسل وتصلي وتصنع كما تصنع المستحاضة الى غير ذلك الحكم السادس ان الدم اذا انقطع على العشرة فما دون يحكم بحيضية الجميع فتقضي ما صامته بعد ايام الاستظهار على تقدير كونها اقل من تمام العشرة اجماعا عن صريح التذكرة وظاهر الحدائق وبناء على التتبع لعدم العثور على الخلاف الا من صاحب المدارك والمفاتيح والحدائق فنفوا وجوب القضاء لما ذكرناه من التصريح في الاخبار بانها بعد الاستظهار مستحاضة وتخلص منه في الرياض بحمل الاستظهار المذكور فيها باليوم واليومين والثلاثة على الغالب من ذوات العادات التي تكمل لهن العشرة بانضمام تلك الايام ونحن منعنا الغلبة الصادقة فالجواب معارضتها بما دل على ان الدم المنقطع على العشرة حيض معتضدا بالاجماعات التي جمعها بما تراه المرئية بين الثلاثة الى العشرة وانما تعارض العام والخاص والخصوص المنقطع على العشرة لا عمية ما بعد الاستظهار في النصوص المحكوم فيها عليه بالاستحاضة من المنقطع دونها والمتجاوز عنها فليحكم الخاص على العام او تعارض العمومين بلا خطر اعمية المنقطع على العشرة ايضا مما كان بعد الاستظهار فليطلب المرجح وهو لعموم ما دل على حيضية المنقطع لاعتضاده بالاجماعات المستفيضة بل مع موافقة المخالف فيما كان الدم بالصفة لانه نافى للقضاء دون حيضية الدم المنقطع والا لاوجب قضاء ما اذا تركت عبادة بعد الاستظهار لو انقطع الدم ولا يلتزم به قطعا مع ان مقتضى النظر حسبما عرفت عدم المعارضة لان نحو كلما تراه قبل العشرة ناظر الى حال انقطاع الدم لا ابتداء رؤيته فلا ينافي حيضيته المآل عمل الاستحاضة فعلا ولذا وردت الاخبار الكثيرة بان ذات العادة بعد الاستظهار بيوم او يومين او ثلاثة والمبتدئة والمضطربة بعد اخذهما بالتمييز او عادة الاهل او عدد الروايات تعمل عمل المستحاضة مع انها جميعا من مصاديق ما تراه قبل العشرة الا ترى انه معارض لجميع هذه الاخبار الكثيرة او تخلف حكمه في جميع هذه الموارد مع كونه مورد اجماعات مستفيضة كلا بل يحمل كل من الحكمين في هذا

الدم غير الاخر ولا ينافيه ما في بعض الاخبار من انها بعد الاستظهار مستحاضة لكون المراد انها بحكم المستحاضة لا من موضوعها لانه من تجاوزه منها اكثر الحيض حتى متزج بدم الاستحاضة وحينئذ فلم يبق لعدم القضاء الا دعوى اجزاء الامر الظاهري كما استدل به ايضا وهو مدفوع بما حقق في محله من عدم اجزاء امتثال الامر الظاهري عن الواقعي وعلى القول باجزائه يمكن ايضا النقض هنا بظهور هذا الامر من حين توجهه في كونه لبيان ما ينبغي ان تفعله حالا من جهة عدم تبين الحال لا مطلقا وفي مثله لا اجزاء ومنه يتبين الجواب ايضا عن لم يقضي ان كلما رأته المرأة بعد ايامها فليس من الحيض كما في ذيل مرسلة يونس القصيرة وان الصفرة بعد الحيض ليس من الحيض كما في المستفيضة خرج منها ايام الاستظهار فانها بعد حملها على ما بعد ايام الاستظهار للاجماع على شرع التحيض فيها وتغليب ايام الحيض عليها لكون وضعها بالاصل لاحتمال زيادة ايام الحيض فهو حيض ظاهري محمولة على ارادة عدم التحيض عند رؤيتها وان كانت في الواقع حيضا على تقدير عدم تجاوز العشرة ويشهد له المقابلة بما في صدرها من انها قبل ايام الحيض حيض فان المراد التحيض برؤيتها وان كانت غير حيض على تقدير تجاوزها مع الكروع في العادة العشرة وعلى هذا المعنى يحمل ايضا ما ورد بان الدم اذا تجاوز ايام العادة تأخذ المرئية بايامها وكذا الاقتصار على ايام التمييز وعادة الاهل وعدد الروايات بهذا المعنى اي التحيض فيها مخصوص بها واما اذا انقطع الدم في جميع ذلك على العشرة فما دون حكم بحيضية الجميع حتى ما لم يكن بالصفة كلا او بعضا واذا حملنا الاستظهار في النص والفتوى بمعنى استكشاف حيضية الدم الزائد على العادة واستحاضته بالانقطاع والتجاوز فارادة هذا المعنى من استحاضتها اظهر لظهور ارادة لحوق حكم كل منهما بعد تبينه وبالجملة هنا فذلكة ينبغي معرفتها وهي ان كل دم تراه المرئية في ايام عادتها مما يمكن ان يكون حيضا في كل من طرفيه كلية متداول عليها بالنص والاجماعات المستفيضة بل المحققة لعدم الخلاف الا من شاذ نحو صاحب المدارك والحدائق ممن لا يعتنى به في بعض الصور من خصوص ما لم يكن بالصفة وهي في الطرف الاخر ان كلما ينقطع منه على العشرة فما دون حيض بخلاف ما يتجاوزها والخلاف هنا في حكمه لذات العادة قبل تبين الانقطاع والتجاوز فهل يعامل معاملة الحيض فتتحيض حتى يتحقق التجاوز فينكشف ح عدم حيضية الخارج من العادة وتتدارك احكامه او معاملة الاستحاضة حتى يتحقق الانقطاع وح ينكشف حيضية الجميع وتتدارك احكامها خرج منها ايام الاستظهار وله لبيان ما عليه القائلون بالاستظهار يوما او يومين او ثلاثة وفي الطرف الاول ان كلما استمر منه ثلاثة ايام فهو حيض بخلاف ما لم يستمر والخلاف هنا في حكمه قبل تبين الاستمرار والانقطاع لغير ذات العادة الوقتية فهل يعامل معاملة الحيض فتتحيض المرئية بمجرد رؤية الدم الممكن حتى ينقطع قبل الثلاثة وبه ينكشف عدم الحيضية من المبدء وبه يتدارك احكامه كما عليه القائلون بتحيض المبتدئة والمضطربة ومن بحكمها بمجرد الرؤية او يعامل معاملة الاستحاضة حتى يتحقق استمراره الثلاثة وبه ينكشف كونه حيضا من المبدء وبه يتدارك احكامه كما عليه القائلون بعدم التحيض منه الا بعد الثلاثة وكما ان التحيض عندهم بالرؤية هنا لا ينافي الحيضية وعدمها الواقعيين المنوطين ببلوغ الثلاثة وعدمه في الواقع كذلك في الكلية الاولى التحيض وعدمه بعد العادة لا ينافي الحيضية وعدمها الواقعيين المنوطين بالانقطاع والتجاوز في الواقع وكما ان ما دل على الافطار بمجرد الرؤية لا ينافي ما دل على ان اقل الحيض ثلاثة كذلك ما دل على الغسل والصلوة وعمل المستحاضة بعد ايام العادة او بعد ايام الاستظهار لا ينافي ما دل على ان اكثر الحيض عشرة وبهذا البيان يتبين وجه الحكم السابع وهو ان الدم اذا تجاوز العشرة ولو قليلا حكم باستحاضته ما زاد على العادة للاجماع المحكي عن الفاضلين في المعتبر والتذكرة وغيرهما ولعل من ظهر منه المخالفة لا ينكر ايضا موضوع الاستحاضة وانما يخالف في وجوب قضاء ما تركته في ايام الاستظهار مضافا الى المستفيضة المتقدم اليها الاشارة في اخبار الاستظهار مما تضمن ان المستحاضة اذا كانت ذات عادة تقعد ايام عادتها ثم تعمل عمل المستحاضة وهي وان كانت ظاهرة بالتقريب المتقدم في حالها بالنسبة الى العدد والثاني لمن استمر بها من العدد الاول فان حمل المستحاضة فيها على مطلق من استمر بها بعد العادة كما عن الصحاح في معنى الاستحاضة فمع توجه المنع على ثبوتها بهذا المعنى خصوصا مع اطلاق المستحاضة فعلا قبل تجاوز العشرة كما هو ظاهر تلك الاخبار بل الكثير ان في جملة منها بل جلها هو من كانت مستحاضة من اول ايام العادة مرجوح لمنافاته الاستظهار المجمع عليه فليكن المراد منها التجاوز عن العشرة بارادة العدد الثاني لكن امعان النظر في المرسلة المعول عليها في المقام يقضي بان السنن الثلاث المذكورة فيها للذات العادة والمبتدئة والمضطربة انما هي احكام اختلاط الحيض بالاستحاضة فهو ثابت متى تحقق وحيث انه لا يتحقق بمجرد التجاوز من العادة لهذا وجب الانتظار في الدد

فذلكة ينبغي معرفتها

الاول الى العشرة مع الاستظهار او بغيره فاذا تجاوز فتحقق الاختلاط ثبت فيه حكم الدور الثاني واقتضى البناء على حيضية عدد العادة منها خاصة ولذا صح ما اتفق عليه الاصحاب من الاستدلال بهذه المرسلة للاخذ بعدد ها من التميز او السبعة في الدور الاول بمجرد التجاوز من العشرة وعليه لا ينافي هذه المستفيضة الاستظهار فالاستظهار محله عند تجاوز العادة والاقتصار على العادة محله بعد التجاوز من العشرة نظير ما مر في عدم المنافاة بين عموم ما تراه قبل العشرة وبين عمل الاستحاضة بعد الاستظهار مع ان رجوع المبتدئة والمضطربة بمجرد تجاوز العشرة الى تعيين بعض ايام العشرة الماضية بموجب التميز وعادة الاهل بعضها او لو تميز رجوع ذات العادة الى التعيين بموجب عادتها هذا كله مضافا الى الدليل الاعتباري المشار اليه في شرح قول المص وان تجاوز العشرة من ان انتقال الدم من الحيض الى الاستحاضة بمجرد تمامية العشرة في غاية البعد بل كالمقطوع عدمه غالبا وهذا البعد جار في كل آن متصل بالعشرة الى اجزاء العادة وعنده يحصل التبدل لا لانقضاء العادة فيحكم باستحاضيته في الان الاول مما بعد العادة وهكذا ما اتصل به مما تاخر الى اخر الدم والى هذا لو وضع الاستظهار على تعبدية كونه استكشاف تجاوز العشرة وعدمه عليه اذ لو كان على تعبدية التجاوز الحكم حينئذ بالجميع ايضا لم يكن للاستظهار فائدة واما وجوب قضاء ما تركته في ايام الاستظهار فهو المشهور شهرة عظيمة تقارب الاجماع بل هو محكي عليه عن المعتبر والتذكرة وغيرهما لعدم خلاف صريح يعتنى به وان قوي عدم وجوبه في المدارك ومال اليه في الرياض واستشكل في نهاية الاحكام لكن لا ينافي عدم دليل لعموم قضاء ما فات وعدم صلاحية ما استند اليه للسقوط من عدم وجوب اداء بل حرمته اذ لا يستلزم ذلك السقوط كما لم يسقط قضاء الصوم مع حرمته اداء ومن خلو النصوص عن غايته عدم التعرض ولعله لايكال بيانه الى عموم من فاتته كما او كالتبيين في الاخبار المتقدمة المتضمنة لترك العبادة بمجرد رؤية الدم من قوله تقعد ساعة ترى الدم ونحوه بقي التنبيه على امور منها ان الاقتصار في الحيضية على دم العادة فيما استمر الدم بها الى ان تجاوز العشرة لا اشكال فيه واما اذا انقطع على العادة او بعدها ثم عاد ثم انقطع ثم عاد واستمر الى ان تجاوز العشرة ففي الاقتصار في الحيضية على المرئي في العادة او مع انضمام المرئي بعدها المنقطع عن المتجاوز الاحتمال المتقدم في شرح العبارة المذكورة ومنها ان ثبوت الاستظهار لذات العادة في جميع ادوارها انما هو مع انقطاع الدم بين الدورين بعدد اقل الطهر واما اذا اتصل من الدور الاول المتقدم الى الدور المتاخر فتحيض في الدور المتاخر بعدد العادة خاصة للمستفيضة المتقدمة المتضمنة لان المستحاضة تاخذ بايام عادتها مع البناء على ظهورها في مستمرة الدم حسبما عرفت واظهر منها مرسلة يونس الطويلة من مواضع عديدة فيها منها قوله قد صار لها وقتا وخلقا معروفا تعمل عليه وتدع ما سواه وتكون سنتها فيما تستقبل اذا استحاضت وقال بعض الفضلاء انه مفروغ عنه في كلامهم وفي الجواهر ان الاختصاص بالدور الاول هو ظاهر النص والفتوى لكن فيه ايضا انه لا يبعد استحباب الاستظهار لها مع الاستمرار بيومين او يومين لما عساه يظهر من بعض الاخبار وكان مراده صحيح زرارة المستحاضة تكف عن الصلوة ايام اقرائها وتحتاط بيوم او يومين ونحوها رواية الجعفي وموثقة البصري ويحمل على الاستحباب جمعا مع التصريح في غيرها بانها تقعد ايام عادتها ثم تصلي وهذا ان تم فيوافق مختاره من وجوب الاستظهار واما مع البناء على استحبابه فلا بد من الترجيح وهو المستفيضة عددا او سندا ومعتضدا به فلا باس بحمل المقابل على ما هو خير من الطرح بارادة الاستحاضة بمعنى استمرار الدم بعد العادة ومنها ان الاستظهار مخصوص بذات العادة واما المبتدئة فتنتظر العشرة على كل حال وبعد الاستمرار كلما انقطع منها من النظام لعموم المقتضي فانقطع عليها او قبلها كان الجميع حيضا التصريح به في نصوص المبتدئة منها موثقة ابن بكير في الجارية البكر قال لها ان تجلس وتدع الصلوة ما دامت ترى الدم ما لم تجز العشرة معتضدة بالاتفاق وقاعدة الامكان وعموم ما تراه قبل العشرة فهو من الحيضة السابقة وان تجاوز العشرة تاخذ من العشرة الماضية بعدد التميز او عادة الاهل وعدد الروايات تعيينا او تخييرا حسبما مر ثم اذا انقطع الدم بعد ذلك بعدد اقل الطهر ففي الدور الثاني ايضا تعمل كالدور الاول وان لم ينقطع كذلك واستمر الى الدور الثاني فلا تنتظر العشرة بل تاخذ بايام التميز او عادة الاهل او الروايات في العشرة الاولى كما صرح به جماعة لظاهر اخبار المبتدئة المستمرة الدم كقوله في موثق ابن بكير ان استمر بها الدم بعد ذلك تركت الصلوة ثلاثة ايام وصلت سبعة وعشرين ونحوه في موثقة الاخرى وكذا ظاهر المضمرة في الجارية اول حيضها دام دمها ثلاثة اشهر الا اقراؤها مثل اقراء نسائها فانها ظاهرة جدا في الاخذ بالعدد من غير انتظار واظهر منها المرسلة بل هي كالصريحة

في عدم انتظار العشرة معتضدة بظهور المعرفة عنه ففي الدروس اما المبتدئة فظاهر الاصحاب انها تمكث في الدور الاول الى العشرة الى ان قال فاذا جاء الدور الثاني اعتبرت التميز وعادة النساء والروايات في نفس العشرة وتعبدت في الزايد على ذلك وارسل في الروض وكشف الالتباس لتفصيل مع استمرار الدم بين الدور الاول والثاني رسالة المسلمات وعلى كل حال ان اخذت ابتداء بالعدد المذكور ثم انقطع الدم على العشرة او قبلها تبين ان الجميع حيض وتدارك ما تقتضيه ومنها ان المضطربة المستمرة الدم في الدور الثاني كالمبتدئة في اخذها بعدد التميز او عادة الاهل او الروايات ابتداء من غير انتظار العشرة لبعض ما ذكر من اخبار مستمرة الدم مما عممناه سابقا للمضطربة خصوصا المرسلة المصرحة بانها تصلي وتدع الصلوة مع اقبال الدم وادباره وفي دليلها على تعبيرها المتقدم لربان المضطربة المستمرة الدم تاخذ بسبعة وتصلي ثلاثة وعشرين معتضدة بظهور المعرفة عنه ايضا واما في الدور الاول ففي الدروس بعد ما حكينا عنه في المبتدئة قال واما المضطربة فانها تعتبر التمييز والروايات في جميع ادوارها وفي الروض بعد ذكر نحو ما حكيناه عن الدروس في المبتدئة قال واما المضطربة فتغتسل بعد ما تاخذ من الروايات مع عدم التمييز ويحتمل عند انقطاعه على العشرة ما ذكر انتهى وظاهره كصريح الدروس انها لا تنتظر العشرة في الدور الاول وبه صرح ايضا في كشف الالتباس ولعل نظرهم الى ان انتظار العشرة في المبتدئة انما هو للنص المخصوص من نحو المضمرة دون العموم وهو غير شامل للمضطربة خصوصا على هذا تم من كون المضطربة المقابلة للمبتدئة هي الناسية فلا يصح دعوى ظهورها في العموم لكل من لم تستقر لها عادة ولعله ابو العباس في الاخير بانه مع وجود التمييز لا تحير وهو ظاهر في مخالفة المتحيرة خاصة ولعل الاقوى انتظارها العشرة ايضا لقاعدة الامكان وعموم ما تراه قبل العشرة وهما كافيان في وجوب الانتظار ولا يعارضهما اخبار الصفات الماضية باعتبارها مطلقا لان المسلم من اعتبارها مطلقا لا ان المسلم من اعتبارها هو انما في جانب الوجود والعدم معا انما هو في تمييز الحيض من الاستحاضة مع اختلاطهما كما مرت اليه الاشارة في الاستدلال على قاعدة الامكان وكذا عموم دليل عادة الاهل اذا اجريناها في المضطربة واما عدد الروايات فموضوع المستحاضة المستمرة الدم في ظاهر الاخبار جدا فلا ريب في ضعف ما هو ظاهر الشهيدين وصريح ابي العباس ومنها انه قد عرفت ان المبتدئة اذا لم يستمر بها من دور الى دور تنتظر العشرة في جميع ادوارها لعموم المقتضي واذا استمر تنتظرها في الدور الاول لوجود المقتضي فيه ولا مورد للاستظهار فيها واما في الدور الثاني مع استمراره بها فلا استظهار ايضا لظاهر الاخبار الحاكمة بالاخذ فاتحة في نفس العشرة العدد المعين من التمييز او عادة الاهل او عدد الروايات من غير زيادة بل هي كالصريحة في ذلك وفي الذكرى وكذا تستظهر المبتدئة اذا رجعت الى عادة نسائها بيوم رواه محمد بن مسلم عن الباقر عليه السلم وفي شرح المفاتيح نسب اليه وجوبه وهو غريب مع تصريحه باستحباب الاستظهار ورواه في احدى نسخ الدروس وهل تستظهران اي المبتدئة والمضطربة اذا رجعتا الى ذات التمييز والروايات بما تستظهر به المعتادة الظاهر نعم وفي نسخة الاخرى وهل تستظهر اي المضطربة المذكورة فربما اذا رجعتا الى تلك الخ واعتمد في الروض على الاولى في النقل عنه قال وصرح الشهيد في الدروس باستظهارهما وعلى كلا الامرين المتقدم من رجوع المضطربة الى التمييز والروايات في الدور الاول تستظهر فيه ايضا والمبتدئة في الدور الثاني لا اعتراض بطلوعها في الدور الاول عشرا وعلى كل حال اما رجوع المبتدئة فللموثق بناء على ان لا رجوع للمضطربة الى عادة الاهل لكن لا يقتضي التعدي في الحكم عمابه الا بدعوى تنقيح على عهدته واما رجوعهما معا فلعله لموثقة زرارة المستحاضة تستظهر بيوم او يومين وثلاثة ولكن لو كان نظره الى الخبر لما اقتصر في الدروس على ذكر الموثق في المبتدئة قال بعد كلامه المتقدم وروي في المبتدئة الاستظهار بعد عادة اهلها بيوم فلعل نظره في العموم الى عموم علة الاستظهار فانه الاستكشاف عن حال الدم في الانقطاع قبل العشرة وهي جارية في مطلق الحائض لكنه ضعيف لعدم كونه منصوصا ولا مختص بالقطع واما النص فمعرض عنه اذ لم نجد القائل به عن غيره بل ولا هو في غير الدروس افتى به والاستظهار على خلاف الاصل والعمومات فليقتصر على مورد الاخبار المستفيضة ومعقد الاجماعات من ذات العادة بل ظاهر الادلة نفيه في المبتدئة والمضطربة لوجوب انتظارهما العشرة في الدور الاول نصا وفتوى حسبما سمعت واذا استمر بها الى الدور الثاني فقد قرر الشارع لهما ايام التمييز وعادة الاهل والروايات وظاهر نصوصها جدا خصوصا المرسلة الجامعة للسنن الاختصاص بعددها من غير زيادة فليحمل العام على الخاص ويطرح ذيل الموثق الوارد في عادة نسائها ولا يخرجه عن الحجية في عادة الاهل كما هو الدأب المستمر وقد تبين مما

وصحيح البزنطي سألته عن الطامث كم تستظهر قال تستظهر بيوم او يومين صح

التجويد صح

ذكر الكلام في استظهار المضطربة وتعين القول بعدم ثبوته فيها كما هو المشهور وشهرة عنهم تقارب الاجماع بل عبارة شرح المفاتيح تعطي الاتفاق عليه قال وما ذكرناه وجه تخصيص الفقهاء الاستظهار بذات العادة ولم يعتبروا ذلك للمبتدئة والمضطربة استظهار انتهى ومنها ان الاستظهار ثابت لذات العادة الوقتية العددية والعددية خاصة لعموم الدليل من قولهم في الاخبار تجلس قدر حيضها ونحوه من العبارات مضافا الى عموم نحو الموثق المستحاضة تستظهر بيوم او يومين او ثلاثة واما ذات الوقتية خاصة فلا استظهار فيها لانه مراعاة في العدد وهذه تنتظر العشرة في التقدير الاول ومع الاستمرار الى العدد الثاني يشملها اخبار التمييز والروايات الظاهرة في الاقتصار على عددها كما عرفت ومنها ان الاستظهار ثابت في النفساء للتصريح به في عدة روايات ولان النفساء كالحائض بل انما النفاس حيض حبس لغذاء الولد كما صرح به في الاخبار ولمساواتها في الحكم الا ما خرج و هو مفرع على القول بان اكثر النفاس عشرة بل ثبوت ان عدد العشرة اكثر النفاس عشرة ثم يحتمل ثبوت ان عدم العشرة لاكثر النفاس مستفاد من وضع الاستظهار فيه والا لم يتجه بعد العشرة في النفاس خبر كما ستعرف في بابه واقل زمان الطهر المقابل للحيض هو عشرة ايام ولا حد معين لاكثره كما تقدم الكلام فيه في اول الحيض واما الاحكام الثابتة للحائض من التكليفية والوضعية الواجبة والمستحبة فقد تقدم جملة منها عند ذكر ما يجب له الاغسال المسنونة ونشير الى ما تقدم شرحه ونشرح ما لم يتقدم ومن الاحكام انه لا تنعقد لها صلوة ولا صوم ولا طواف ما لم ينقطع الدم اجماعا ولا اعتبار الطهارة من حدث الحيض في كل من الاولين مطلقا والواجب من الثالث نصا وفتوى وفي مستحب الثالث ايضا على احد القولين واما على القول الاخر فالحرمة دخول المسجد الاعظم مع حدث الحيض وقد تقدم الكلام في هذه الثلاثة في ذكر الغايات ولا يرتفع لها حدث اذا توضأت او اغتسلت مع عدم انقطاع الدم للنص لبقاء موجب الحدث الحقيقي حال وجود الدم والحكمي حال النقاء المتخلل بين الدمين ولو وردنا النص فيه من قولها اما الطهر فلا معتضدا بالاتفاق وارتفاع الحدث الاكبر غير الحيض بالغسل لها وعدمه تقدم الكلام فيه في ضابطة انتقاض الغسل بوقوع موجبه في اثنائه في مسئلة وقوع الاصغر في اثناء غسل الجنابة واما تيمم الحائض في الحرمين ان قلنا به فتعبد محض ويحرم عليها دخول سائر المساجد الا اجتيازا فيما عدا المسجدين الاعظمين حسبما تقدم شرحه وكذا يحرم عليها وضع شيء فيها على الاظهر المتقدم دليله في الغايات وكذا قراءة احدى سور العزائم وابعاضها المختصة مطلقا والمشتركة بقصد كونها منها حسب ما تقدم في الجنب وكذا مس كتابة القرآن لما تقدم مع تفصيل الكلام في المختص والمشترك في مس الجنب وكذا يحرم على زوجها منها موضع الدم فلا يطؤها في القبل قبل انقطاع الدم اجماعا بل ضرورة من الاسلام ولذا قال في البيان يقتل مستحله ونصا كتابا من قوله فاعتزلوا النساء في المحيض ولا تقربوهن حتى يطهرن وسنة متواترة ويعزر به كما في كل كبيرة حسبما تشهد به بنظر الحاكم ويحكى عن ابي علي والشيخ ره تعيينه بثمن حد الزاني والموجود في خبر ابن مسلم والفضل الهاشمي خمسة وعشرون سوطا ربع حد الزاني وسندهما غير نقي نعم عن الفقيه في تفسيره وان اتاها في اخر ايام حيضها فعليه ان يتصدق بنصف دينار ويضرب اثنا عشر جلدة ونصفا وسنده كسابقه ولذا اعرض الاصحاب عن حكم الجلد فيه الا في الحدائق وذكر انكارهم على ابي علي من جهة عدم تفحصهم عن الاخبار وهذا من تجاسرته البادرة ولا فرق في الحرمة بين الحيض المعلوم او المحكوم به في الشرع ولو بقاعدة الامكان في موارد اعتبارها او بالتمييز ومنه عادة الاهل والاقران وعدد الروايات بعد اخذها وهنا مسائل منها ان الحرمة تعم الزوجة فعليها الامتناع ويحرم تمكينها اصليا لا من باب المعاونة لعموم المشاركة في التكليف بل ظهورها من سياق ادلة المقام معتضدا بظهور المفروغية عنه وورود الاستفتاء في بعض نصوصه مؤيدا بالتعليل بالاذى وتوجه الخطاب هنا الى الرجل مبني على الغالب لان الذي هو اتيان الرجل الى المرأة دون العكس ولا ينافيه ما في جامع المقاصد من الاستدلال على الحرمة بلا نقاش ونوادها لعله استدلال لما هو غالب الوقوع بالنسبة اليها من التمكين المستلزم للمعاونة للمحرم و لذا اعترف بانه لو دخلت ذكره حال نومه اختصت بالحرمة وتحصيل موارد فرق الحرمة الاصلية عن حرمة المعاونة ويفرق ايضا في احكامها ذكر المجنون ونحوه منها ان حرمة الوطي ثابتة مع العلم بالحيض وان جهل التحريم فهو اثم ما لم يكن جاهلا محضا اما على الفعل او على ترك السؤال كما في سائر المحرمات وصرح غير واحد كما حكاه في الجواهر وغيره بعدم الاثم هنا اذا لم يعلم الحكم ولم يتبين ان مراده عدم الاثم مطلقا او على الفعل وان اثم على ترك السؤال ولعل منشأ هذا النقل ما وقع للمسالك والفاضل والشهيد

تعبيرهم

تعبيرهم بانه انما يثبت التعزير لو علم بالحيض والحكم فلو جهل ولو باحدهما او نسيه فلا شيء عليه وهو كما ترى في غاية الظهور في ارادة نفي التعزير لا كل شيء نعم هو محتمل من صاحب المدارك الذي يميل الى معذورية الجاهل مطلقا او يقول بها وعلى كل حال لا يخفى ضعفه لما تقرر في الجاهل الملتفت المقصر من غير مخرج هنا منها ان الاستمرار على الجماع كابتدائه في هذه الحرمة فلو ادخل وناجاء بعده الحيض وجب النزع لان النزع نوع والا انما ان اختار اسعا والا فالمختار منهما منها ان قولها في كونها حائضا معتبر اتفاقا للمعتبرة منها حسنة زرارة العدة والحيض الى النساء اذا ادعت صدقت ولانه من الامور التي يعسر الاشهاد عليها غالبا خصوصا مع ان رؤية الدم اعم من الحيض مضافا الى اية ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن وان نوقش بعدم الملازمة لامكان كون المحرم الكتمان لعدم امكان التوصل معه الى الشهادة عليها وهل يقبل مطلقا كما هو ظاهر الاكثر او اذا لم تكن متهمة كما هو محكي التذكرة والذكرى وجامع المقاصد والروض قولان وتحقيق الكلام انه لا خلاف في القبول اذا لم يقترن ببعض امارة خارجة من محض الخبر موجبة للتشكيك او ظن الكذب واذا ظن الزوج الحيض من امارات ظنية ولا خبرها لا وجه لجواز الوطي حتى يعلم او تخبر به فان تشكك فالجواز اولى وفي نهاية الاحكام يجب الامتناع حالة الاشتباه لوجوبه حالة الحيض واباحة الوطي حالة الطهر والاولى اقوى وفي المنتهى يجب عليه الامتناع من الوطي وقت الاشتباه كما في حالة استمرار الدم لان الاجتناب حالة الحيض واجب والوطي حالة الطهر مباح فيحتاط تغليبا الحرام فان الباب باب الفروج فيه انه مورد اصل البراءة ما لم يكن شبهة محصورة ويحكم فيه عموم حل الاستمتاع واذا كان شك الزوج لتحير المتحيرة فالحكم فيه ما سبق هذا مع عدم خبرها وان اخبرت بالحيض فمع الشك وتساوي الاحتمالين يحرم الوطي لعموم النص المتقدم وتعميم من قيد بعدم التهمة لنحو ذلك في غاية الضعف ومع ظن الكذب ولو من قرائن الحال فهو التهمة التي هي محل الخلاف وفيه قولان وجه الحرمة وقبول الخبر كما هو ظاهر الاكثر عموم النص وعسر الاطلاع ووجه الجواز وعدم القبول رواية السكوني عن علي ع في امرأة ادعت انها حاضت في شهر واحد ثلاث حيضات قال كلفوا نسوة من بطانتها ان حيضها كان فيما مضى على ما ادعت فان شهدن صدقت والا فهي كاذبة لكنها لا تكافؤ المطلقات بالقبول حتى تقيدها خصوصا مع اختصاص موردها بدعوى ما هو خلاف غالب العادات من ثلاث حيضات فالتقييد بمطلق التهمة مشكل وفي الجواهر بعد البناء على التقييد قال ينبغي قصره على نحو مضمون النص كالاسناد الى ما هو محل الريبة لا الاكتفاء بمجرد ظن الزوج الكذب وان لم يستند الى شيء من تلك التهمة وفيه تنقيح المناط بغلبة ظن كذبها انما يتوجه على دعوى عدم انصراف اطلاق القبول الى المتهمة فيبقى بلا دليل والاصل عدم القبول وعلى تقدير يختص بغير المتهمة وح اولى عدم الخصوصية لدعواها امرا غريبا وقبول الخبر يعم حدوث الحيض وبقائه وانقطاعه لعموم النص وعسر الاطلاع منها ان ايام الاستظهار بناء على وجوبه لا ريب في حرمة الوطي فيها وفي اليوم المخير فيه تتبع الحرمة بناءها على الاستظهار به وعدمه وعلى القول باستحبابه فان قلنا باستمراره ونديه قوي وجوب تمكينها مع مطالبة الزوج الجماع لكونه حقا مطالبا متمكنا من اداءه بترك المستحب بل ربما لا يستحب له عدم الوطي لعدم استلزام ثبوت الاستحباب لها ثبوته له وهو ضعيف بل في بعض النصوص توقف حل الوطي على الاستظهار فاذا حمل على الاستحباب استحب له نعم اذا لم تبن على ترك المستحب واستمرت على الحيض اشكل وطؤها لكونها حائضا بالبناء على التحيض بالاستظهار نعم لو جبرها على ترك المستحب واختيار عدم الحيض كان الاقوى ح جواز الوطي للزوج الى ان يعلم بنائها على التحيض ولعل ذلك ونحوه من وجوب الصلوة مرة وتركها اخرى في يوم واحد وجواز دخول المسجد مرة والامتناع منه اخرى وكذا في سائر تروك الحائض مما يف نعه دوام الندب وتوجيه القول بان المستحب هو وهذا على الاستظهار بعد انقطاع الدم وفي اول كل يوم بناء على التخيير بين يوم او يومين او ثلاثة فاذا بلغت وجب عليها ترك الحائض فيحرم الوطي عليه وعليها وهو الاقوى نظير التخيير في ايام الحيض بين الست والسبع فيما تردد ودعوى ان ترك الجماع غير داخل فيما يجب تركه ايام الاستظهار ضعيفة بل تعمه النص بتحوله ولا يصح طلاقها في ايام الدم مع دخول زوجها بها وحضوره لا مع غيبته عنها حسب ما ياتي شرحه في باب الطلاق ويجب عليها لكل ما يجب له الطهارة لا النفس مع الحكم بالنقاء من الحيض الغسل كما تقدم في ذكر غايات الاغسال الواجبة ويجب ايضا عليها بعد النقاء قضاء الصوم دون الصلوة الموقتة باتفاق النص والفتوى فيهما اما الصلوة الغير الموقتة كركعتي الطواف اذا حدث الدم قبلها والمنذورة مطلقا فيجب بعد الدم لما عدم تعين الوقت المقتضي للسقوط بالفوات فيهم وفي قضاء الصلوة المنذورة في وقت معين اتفق فيه الحيض قولان ثم لا فرق في الموقتة التي لا تقضيها بين اليومية وغيرها من الايات

والاولى بناء

والزلزلة بناء على توقيتها كما تعرف تفصيل التوقيت فيها في محله وفي قضاء الصوم المنذور في وقت معين صادف الحيض قولان و
هل يجوز لها ان تسجد لو سمعت آية السجدة واولى منه اذا تلتها ولو عصيانا او استمعت اليها قولان بل ثلاثة الاشبه نعم يجوز وقد يجب
كما قال في التذكرة اذا ثبت هذا اي الجواز فان السجود هنا واجب اذا قلت او استمعت اذ جوازه يستلزم وجوبه وبالجملة الوجوب
هو المشهور كما في جامع المقاصد وغاية المرام فاعن كشف من بعد نقله الجواز عن المبسوط والنهاية من ان الوجوب ساقط بلا خلاف
في غير محله نعم عبر بعضهم عن الحكم بالجواز كما في المبسوط والجامع والمنتهى بل هو معقد شهرة واجماع في بعض العبارات ولعله في مقابل
القول بالحرمة ومرادهم ما حكيناه عن التذكرة الا عبارته في المبسوط قال يجوز للحائض والجنب ان يسجدا للعزائم وان لم يجز لهما قراءتها
ايها او يجوز لهما تركه وعلى كل حال عن المقنعة والتهذيب والوسيلة والانتصار حرمة السجود عليها وعن المفيد نفي الخلاف فيها وعن
التهذيب الاجماع عليها لكن في عبارة بعض التفصيل بالوجوب اذا استمعت وقرأت وعدم الوجوب اذا سمعت فمن مصرح بالحرمة
ح كما عن النهاية والمهذب ومتردد في الجواز فيه وعدم الجواز كصريح المدارك وظاهر المنتهى ومصرح بالاستحباب فيه كما عن غاية
المرام وجماعة مع نسبة هذا البعض في الاول الى المشهور وكان التفصيل في الوجوب وعدمه بين القاري والمستمع مع السامع هنا
ناش من التفصيل بينهما في وجوب اصل السجود على السامع من غير اصغاء ولو من الطاهر غير الحائض فان الشيخ صرح بعدم وجوبه عليها
وادعى الاجماع عليه وتبعه جماعة والحلي صرح بالوجوب عليها وادعى الاجماع عليه في كتاب الصلوة وتبعه جماعة وظاهر الجميع عدم
الفرق بين القاري والمستمع بل صرح في شرح المفاتيح بالاجماع المركب فيهما فمن عمم الوجوب هناك للسامع اوجبه على الحائض ومن
خصه هناك بغير السامع خصه هنا ثم هؤلاء من صرح منهم هناك باستحبابه للسامع كالشيخ وغيره بل جعله الاول معقدا لاجماعه
استحبه هنا ايضا وبعضهم حرمه على الحائض السامع وبعضهم جوزه والتتبع مساعد لما قلناه وقد يوجد بعض عبارات توهم غيره
من بعض من تأخر وعلى كل حال الاقرب وجوبه على الحائض كالجنب مطلقا مع التلاوة والاستماع والسماع للمعتبرة منها الصحيح عن
الطامث تسمع السجدة فقال ان كانت من العزائم فلتسجد اذا سمعتها والموثق اذا قرئ شيء من العزائم وسمعتها فاسجد وان كنت على غير
طهر وان كانت المرئية لا تشملها كغيرها مما صرحت بحالها في السماع والاستماع اولى فضلا عن التلاوة وهذه المعتبرة معتضدة بالشهرة
المستفيضة بل المحققة والاجماع المحكي وعموم ما دل على وجوب السجود على من تلا آية السجدة او استمعها الشمولها الحائض والاستدلال
على عدم الشمول باشتراط الطهارة في سجود الذكر مضعف بعدم وضوح دليل عليه وان نفي المفيد عنه الخلاف في الحكي عن نسخة
المقنعة وعن الشيخ ايضا التطرق لو من اليه بعضهم كثيرا والاكثر بل المشهور الى خلافه فالاولى الاستدلال للمنع بالموثق عن الحائض هل
تقرأ القرآن وتسجد اذا سمعت السجدة قال تقرأ ولا تسجد وخبر غياث لا تقضي الحائض الصلوة ولا تسجد اذا سمعت السجدة لكنهما مع عدم
التكافؤ لما مر من المعتبرة من وجوه اعظمها موافقتهما لمذهب ابي حنيفة والشافعي واحمد بل جمهور العامة فلا بأس بحملهما على سماع ما
يستحب السجود له والمراد بالنهي اباحة الترك لوقوعه في مظنة الوجوب وغير ذلك وان ابيت عنه فعلى التقية ولعل بدليل التفصيل
بين السماع والاستماع الجمع بينه بين الاخبار بشهادة ما رواه ابن سنان عن رجل سمع السجدة قال لا يجب الا ان يكون منصتا لقراءته او يصلي
بصلوته فاما ان يكون في ناحية وانت في اخرى فلا تسجد اذا سمعت والجواب ان الجمع فرع المكافئة وهي كما عرفت مفقودة وفي
وجوب الكفارة على الزوج بوطئها حائضا روايتان اقوامها كما انه احوطها الوجوب لا خلاف في ثبوتها انما الخلاف في وجوبها كما هو
مشهور المتقدمين بل الاجماع عليه محكي عن الخلاف والغنية وانتصار السيد ومصباحه وفي الرياض عن السرائر ولم اجده فيه فلعله
لدعواه الاجماع على تحريم وطي المملوكة مع ملاحظة الاجماع المركب بينهما كما ادعى او استحبابها كما عن كثير من المتأخرين بل نسب الى مشهورهم
وظهر من جماعة التوقف للاقتصار على ذكر القولين او الروايتين وفي الذكرى ما التفصيل بالمضطر وغيره والشاب وغيره كما قاله
الراوندي فلا نعرفه بدا نعم الاقوى الوجوب للروايات سبع معتبرة منها صحيحة ابن مسلم عن اتى امرأته وهي طامث قال يتصدق
بدينار ثم يستغفر الله والمروي عن تفسير علي بن ابراهيم وموثقة ابي بصير ورواية اخرى لابن مسلم ومرسلة داود والفقه الرضوي
ومرسلة المقنع وضعف سند بعضها منجبر بما عرفت معتضدة بالاجماعات المستفيضة فلا ترجح على الاخبار المستند اليها للاستحباب
وهي ثلاث صحيحة العيص سئلت ابا عبد الله عن رجل واقع امرأته وهي طامث قال لا يلتمس فعل ذلك فقد نهى الله ان يقربها
قلت فان فعل اعليه كفارة قال لا اعلم فيه شيئا يستغفر الله ولا يعود وموثقة زرارة عن احدهما عن الحائض يأتيها زوجها قال ليس

عليه شيء يستغفر الله ولا يعود وفي خبر ليث المرادي عن الصادق عليه السلام في وقوع الرجل على امرأة طامث خطأ قال ليس عليه شيء وقد
عصى ربه خصوصا مع ضعف الاخيرة كما في غض وجش وضر وموافقتها كالاوليين ايضا القول ابي حنيفة واصحابه المعروف مذهبه
في زمان الصادق عليه السلام والشافعي ومالك والليث بن سعد وربيعة ومنافي دلالة الاخيرة من التقييد بالخطاء المحتمل بل الظاهر الحكم
عليه بالمعصية لكونه بمعنى الجهل بالحكم المقصر في السؤال وهو اما خارج عن البحث كما ستعرف او اخص من المدعى مع عدم امكان
الاتمام بعدم القول بالفصل لوجوده وفي الثانية من امكان تخصيص الشيء المنفي عموما بغير الكفارة وهو اولى من التجوز بحمل الامر
ونحوها في الطرف المقابل على الاستحباب والاولى بحمله هاهنا مع عدم صراحة كلمة عليه في السؤال في الوجوب فيقتضي اعينها
منه ومن التعذيب تقييد الشيء المنفي في الجواب بالشيء الواجب لعلمه بالكفارة المستحبة لا يكافؤ المستفيضة الموافقة لمذهب العامة
المعتضدة بالاجماعات المحكية ومنافي المعتبر والمنتهى من نفي الاجماع لوجود الخلاف غير متوجه لعدم منافاته له كما هو مقرر نعم قد يوهم
نقله ذهاب المعظم الى خلافه لكن تحققه بمرتبة التوهين غير معلوم فلا ينبغي تكذيب نقله من الاعاظم بمجرد وجود المخالف واما التوهين
بمبادرة هؤلاء الى دعوى الاجماع في هذه الكتب فهو من الكلام الذي لا ينبغي واما دلالة اختلاف مقدار الكفارة في الاخبار على
كون الحكم استحبابيا ففيه ان الاختلاف المضر ليس في الادلة المعتبرة المستندة للوجوب لان ما اعتبر سنده من اخبار الكفارة اختلافه نحو
الاطلاق والتقييد لغير المضر ويحمل المطلق على المقيد بالاطلاق الدينار او نصفه ونحوه وما كان مخالفا بغير هذا النحو فلا يعتبر سنده
ولم يتحقق جابره فلا يلتفت الى ما فيه اذ لم يوجد عامل بما فيه من التصدق على عدة مساكين او مسكين واحد بل في المعتبر بعد تقدير
الكفارة بما في مرسلة داود قال اتفاق الاصحاب على اختصاصها بالمصلحة الراجحة اما وجوبا او استحبابا وفي المنتهى الاتفاق دفع على صحتها
فبعض يستدل بها على الرجحان المانع من النقيض وبعض يستدل بها على مطلق الرجحان نعم في المقنع اشباع مسكين ولا يلتفت الى
مثله خصوصا مع مخالفته هو فيه كما تسمع فليحمل ما في الاخبار المعارضة بغير نحو الاطلاق والتقييد على بعض ما مر من الحمل على التقية
ونحوه او يطرح ومما ذكرنا يتبين ان القول بالاستحباب غير ناش من اختلاف الاخبار اذ لو كان هو الدال عليه لا يتم القول باستحباب
جميع ما فيها من القائلين باستحباب الكفارة مع ان دلالتها على الندب لو تم فايماء واشعار لا ينهض بصرف تصريح او ظهور الاخبار
الامرة عن حقيقتها فلا ينبغي التأمل في قوة القول بالوجوب وحمل النافي له من الاخبار على التقية خصوصا مع اختيار النص المعتبر منها
سنة او دلالة خبر العيص السائل من الصادق المعاصر لابي حنيفة المفتي بذلك وخبر التقية من الجهل بالحيض ولا ينافيه ثبوت القضاء في
خبر الليث لاحتمال ارادة المقصر في الفحص عن الحال بوجه يؤاخذ ويكون هو المراد من الخطاء فيه او الجاهل بالحكم بناء على القول بعدم
الكفارة فيه وان اثم اما على الفعل او على ترك السؤال ويكون هو المراد من الخطاء في الخبر وهنا مسائل منها انه لا فرق في ثبوت الكفارة
بين الزوجة الدائمة والمنقطعة لعموم النص والفتوى وهل يشمل وطي الاجنبية ام لا صرح بالاول في المنتهى والذكرى وشرح المفاتيح
وفي جامع المقاصد الحاق الاجنبية قولين وفي الروض والذخيرة فيه وجهان وكانهما من الاصل وكون وطئها افحش والاقوى الثاني
لعموم جملة من النصوص كخبر داود وموثق ابي بصير والنبوي المرسل ولا يعارضها الباقي ودعوى انصراف الاطلاق الى الزوجة ممنوع
ومنها انه لا كفارة على الموطوءة كما صرح به في المنتهى والبحر بل للاصل من غير مخرج لاختصاص الاخبار بالواطئ قال بعض الفضلاء عموم
المشاركة في التكليف مما يحقق ثبوتها فيها ايضا ان لم يتحقق اجماع ولو قيل بالثبوت فيها لم يكن بعيدا من الصواب لعدم تحقق الاجماع ولا
شهرة توهن عموم المشاركة انتهى وهو غير بعيد عن تنقيح المناط لو لا ظهور كلمات الاصحاب في الاختصاص بالواطئ على وجه يؤذن بالاجماع
منها انه تردد بعض كما في الجواهر في شمول الادلة لوطي من تحيض من غير الفرج اذا وطئها في دبرها وكذا لو وطي الخنثى المشكل وفي حال
موت الموطوءة قال المجمع في الجميع التمسك باصالة البراءة السالمة عن المعارض خلافا لما يظهر من كشف الغطاء ثم عمم الدخول لتمام الذكر
وبعضه مع دخول الحشفة قال ويظهر من كشف الغطاء التعميم لبعض الحشفة وفيه اشكال انتهى قلت الاقوى فيمن تحيض من غير الفرج
الدخول في الادلة لصدق وطي الحائض بل وطي الزوجة الحائض وعدم الانصراف ممنوع بل ظاهر السياق الاناطة بالوطي في القبل
حال الحيض والشك في حرمة اصل وطئها في غاية السقوط وهو شاهد ثبوت الكفارة والاقوى في الخنثى العدم لا للشك في شمول
الادلة بل لعدم تحقق حيضها مع كونه مشكلا والحكم في وطئها بعد الموت كما ذكره وفي بعض الحشفة يدور الحكم مدار صدق التقاء الختانين
منها انه اعتبار العلم بالحيض وما يقوم مقامه في ثبوت الكفارة مورد اتفاق وكانه لظهوره من الاخبار خصوصا مع ظهور انها عقوبة

وهي انما تثبت مع ثبوت التحري ولا دليل على اشتراطه بالعلم بالحال وامّا مع العلم بالحيض ففي اعتبار العلم بحرمة الوطي في ثبوتها وعدمه تردد
من مقتضى عموم الادلة الثبوت وبعضها اطلاق جماعة ثبوتها بالوطي الحايض لكن صرح جماعة بعدم ثبوتها مع الجهل بالحكم كما عن الجامع والمنتهى
والتذكرة والتحرير ونهاية الاحكام والذكرى ثم الكشف عن الهادي الاجماع عليه وكذا عن الخلاف لقوله لا شي على الجاهل بالحيض او
بتحريم ذلك مع قوله ان العالم بالتحريم قال بلا خلاف في جميع ذلك ويحتمل عبارة الرياض لقوله بعد حكاية الاجماع على عدمها مع الجهل بالحكم
بالموضوع وكذا مع الجهل بالحكم وينافيه ما في الجواهر من قوله والقول بكون الكفارة دائرة مدار الحرمة مطلقا كالقول بها بمطلق
الوطي في الحيض وان لم يقع على وجه محرم ضعيف بل لعل الاجماع على بطلان الثاني كما ادعاه بعضهم على بطلان الاول انتهى فان تم الاجماع
والا كان لعل ظاهر اطلاق المتن وغيره هو الثبوت هو مقتضى عموم النصوص من نحو قوله في موثقة ابي بصير من اتى حايضا فعليه نصف
دينار وفي صحيحة ابن مسلم عن الرجل اتى امرأته وهي طامث قال يتصدق بدينار الى غير ذلك الا ان يدعى ظهور الكفارة في كونها عقوبة على الوطي
ولا عقوبة على الفعل مع الجهل بالحكم بل على السؤال لكن كونه عقوبة في حيز المنع اولا وعدم العقوبة على الفعل مع جهل الحكم ممنوع ثانيا
وكذا عدم كفاية عقوبة السؤال في ثبوتها ثالثا او يدعى ان الخبر ليث عليه بارادة ترك الخطاء فيه ولذا اثبت المعصية مع الخطاء
وارادته غير متعينة ان لم تكن ممنوعة فلا ينهض بالاثبات منها لو كان جاهلا بالحيض فان كان مقصرا في الفحص فقد تقدم عن بعض وجوب
امتناعه عن الوطي وان الاقوى جوازه ومع التقصير في الفحص فعلى ما سمعت عن المنتهى ونهاية الاحكام من وجوب الامتناع من الوطي
حالة الاشتباه يحرم هنا وعلى الجواز هناك كما قويناه فيجوز وللشيخ في الكتابين ما يقتضي بكونه عاصيا الا ان يجمع بين الاخبار المثبتة للكفارة
والنافية بحمل النافية على غير العالم بالحال وحمل المعصية التي في اخبارها على المقصر في الفحص والسؤال والظاهر ارادته المعصية على الوطي
الواقع مع التقصير لان الاخبار النافية كالصريحة في المعصية بالفعل ففي صحيحة العيص لا تلتمس فعل ذلك قد نهى الله ان يقربها ولا يخفى
ان الغرض من موارد اصل البراءة ما لم يكن شبهة محصورة كما لو لم يعلم ان الموجود ماء او خمر والبناء على جواز العمل بالاصل قبل
الفحص في الموضوعات ولا ينافيه ما اشرنا اليه سابقا من افادة الاخبار بناء الحيض على الفحص وعدم التعويل على مجرد الاصل فانه
بالنسبة الى نقص المهر دون غيرها من زوج وغيره ومنها ان الكفارة بناء على وجوبها هي دينار في اوله ونصفه في وسطه وربعه في
اخره لواحد منه خلافا الا عن المقنع فان المحكي عن كتاب حيضه قول بوجوب الكفارة مع تصريحه بانها التصدق على مسكين بقدر شبعه
وحكى الدينار رواية ولكنه وافق المشهور في نكاحه وفي الفقيه والهداية العمل على ما عند الاصحاب لمرسلة داود بن فرقد كفارة الطمث
ان يتصدق اذا كان في اوله بدينار وفي وسطه نصف دينار وفي اخره ربع دينار الحديث وعبارة فقه الرضا وان جامعت امرأتك
في اول الحيض تصدقت بدينار وان كان في وسطه فنصف دينار وان كان في اخره فربع دينار معتضدة بظهور الاتفاق وصريح المحكي
الاجماع عن المعتبر والمنتهى على مضمون مرسلة داود حسبما تقدم وحكاه في الذكرى عن المرتضى ايضا ولا منافاة بينها وبين ما اطلق
الدينار او نصفه ونحو ذلك لوجوب حمل المطلق على المقيد والمجمل على المبين وكذا ما تضمن التكفير بالاطعام بعد عدم مكافئته لها بل
عدم عامل بظاهره كما عرفت يحمل على ما لا ينافيها ايضا من بلوغ قيمة النقد مطلقا او مع العجز عن النقد وما يبعد بلوغه منها كاشباع
مسكين على صورة العجز عن الازيد وكذا ما تضمن النقد ولم يكن معارضته بنحو الاطلاق والتقييد كما في تفسير علي بن ابرهيم من
التصدق بدينار في اول ايام حيضها وبنصف دينار اذا اتاها في اخر ايام حيضها بالحمل في الاخر بارادة ما عدا الاول ويقيد
بما تضمن الربع في الاخر الحقيقي وكذا ما في النبوي المرسل في التذكرة من نصف دينار اذا اتاها وقد ادبر الدم مع ظهور كونه من طرق
العامة وبالجملة لا ينبغي التأمل في الحكم بكون مقدار الكفارة ما ذكرنا وجوبا او استحبابا وان حاول بعض من تأخر من مال الى القول
بالاستحباب اجزاء جميع ما في الروايات من الاختلاف ولكن عرفت ضعفه ثم الا بتفسير الفريقين منها ان المراد باول الحيض ووسطه
واخره الثلث الاول والثاني والثالث من الحيضة التي وقع فيها الوطي لانه المتبادر من الاخبار المقسمة للاقسام الثلاثة فقد يتداخل
الكثير في كل قسم كما اذا كانت ايام الدم اربعا او خمسا او ثمانية ولا اجد فيه مخالفا الا سلار والراوندي فقالا ان المراد بالاول والوسط
والاخر من اكثر الحيض وهو العشرة واختلفا بينهما فمقتضى عبارة احكام الراوندي توزيع العشرة ثلاثة اقسام مثلا وتبعه فالاول ثلاثة
وثلاث وهكذا الباقيان وظاهر عبارة سلار ان اول العشرة الى تمام الاربعة اول ومن اول الخمسة الى اخر السبعة وسط ومن اول الثمانية
الى اخر العشرة اخر والفرق بينهما ان الراوندي قسم الواحد الزايد على التسعة على الاثلاث وسلار اضافه كلا الى الثلاثة الاولى ولم

في مقدار الكفارة بناء على وجوبها

ولم نعرف لها دليلا اصلا مع استلزامهما خلو بعض الحيضات من الوسط والاخر او من احدهما فلا يصغى اليهما ومنها ان مقدار كفارة
وطي الامة غير المحرمة في المشهور بل من غير خلاف اجده لمن تعرض لوطي الامة وان خلا كثير ان كفارة وطي الحايض الدينار ونصفه وربعه
بل حكى بعض المعاصرين الحاق بعضهم الامة بالحرة في مقدار الكفارة لكني لم اجده ولا محكيا عن غيره بل عد في كفارات الانتصار القول
بان كفارة وطي امته حايضا ثلاثة امداد لثلاثة مساكين مما انفردت به الامامية قال وخالف باقي الفقهاء وفي السرائر فان وطي امته
في الحيض كان عليه ان يتصدق بثلاثة امداد من طعام يفرقها على ثلاثة مساكين وان وطاها في اوله او اخره او وسطه بغير خلاف
انتهى ونحوه فقه عبارة فقه الرضا في نكاح المتعة واذا جامعت امتك وهي حايض تصدقت بثلاثة امداد من طعام واقتصر على ذلك معظم
الاصحاب كابن بابويه وفي المقنعة والمعتبر والمهذب والجامع والقواعد والنهاية والتحرير والذكرى والدروس والبيان ولعل الرضوي
المنجبر بالاجماعين المساعد عليهما بعدم الوقوف على تصريح بالخلاف يكفي حجة ولا يكافؤه خبر عبد الملك ابن ابي عمرو عن رجل اتى جاريته
وهي طامث قال يستغفر الله قال عبد الملك فان الناس يقولون عليه نصف دينار او دينار فقال ابو عبد الله عليه السلام فليتصدق
على عشرة مساكين فليحمل على ما لا ينافيه من بعض ما تقدم ويتمسك به الاطلاق بعض ما ورد في وطي مطلق الحايض كقوله في خبر داود
كفارة الطمث وفي الموثق من اتى حايضا ونحوهما ولا فرق بين وطئها اولا ووسطا واخرا لاطلاق الرضوي ومعقد الاجماعين بل
صريح ثانيهما وفي الجواهر ينبغي الاقتصار فيها على امته دون امة غيره فتدخل في الزوجة لعدم صدق الاضافة وحكى عن ظاهر كشف
الغطاء المساواة بينهما ثم اختار في المبعضة ايضا حكم كفارة الزوجة وكذا في المشتركة وفي المكاتبة المشروطة والمطلقة التي لم تؤد
شيئا ككفارة الامة وفي الروض ذكر في الاخيرتين وجهين مبنيين على حكم الاجنبية وكان الوجهين سقوط الكفارة اصلا وثبوت
كفارة الزوجة والاقوى فيهما ما في الجواهر من ثبوت الامداد لكونهما جاريته حين الوطي ولا يجدي التشبث بالسبب القابل لان
تصيرها اجنبية وكذا الاقوى ما ذكره في المبعضة والمشتركة لعموم ما ورد جملة ما ورد بالدينار حسبما عرفت واختصاص مورد
المخرج من ذلك العموم في معقد النص والاجماع بالجارية الظاهرة في المملوكة الصرفة فيبقى غيرها تحت العموم المذكور ويقوى في وطي
امة الغير الامداد ولا يقدح عدم صدق جاريته لعدم ثبوت كون الاضافة قيدا لورودها مورد الغالب والمناط في ثبوت الامداد
على كون الموطوءة من صنف الجواري بانضمام دعوى ظهورها في المملوكة الصرفة وما لم يتحقق فيه المناط كله داخل في عموم وطي الحايض
الثابت فيه الدينار ومنه يتضح قوة الامداد في وطي الجارية المزوجة والمحللة للغير وان حرم منها انه عرفت كون البناء في كفارة
وطي الحرة على الدينار ونصفه وربعه وظاهرهم كصريح جماعة ان المراد بالدينار المثقال الشرعي من الذهب الخالص المسكوك
ولم اجد قائلا باعتبار سكة مخصوصة منه فيه من نقش خاص وخصوص السكة المعتد بها والمسكوك في زمان صدور الحكم بل يعم مطلق
السكة المتعارفة باعتبار الرواج وفي الحدائق نسبته الى الاصحاب كافة لان النقش المخصوص في رواج النقود انما هو من اغراض السلاطين
جريا لسلطانهم وليس ملحوظا للشارع فيما جعله موضوعا في زمانه وهل يختص بالذهب المسكوك او يجزي ولو مع وجود الدينار
ما يساوي قيمته من الفضة المسكوكة كعشرة دراهم التي كانت قيمته في زمان الحكم تردد وخلاف من الاقتصار على مورد النص ومن
تنقيح المناط بكون المقصود ايصال الاستحقاق وانتفاعه بهذا المقدار من النقد فلا تفاوت الذهب والفضة وفي جامع المقاصد انه
المعروف بين الاصحاب وربما يتجه اجزاء المثقال من التبر لوجود المنفعة المخصوصة بل ربما قيل هو اولى من الدراهم لاقربيته من الدينار
وعلى كل حال يقوى الوجه الثاني خصوصا مع ملاحظة مساواتهما في الدية ونصاب الزكاة ونحوهما من الموارد والاقتصار احوط وبناء
على الاقتصار يجزي الدينار وان نقصت قيمته عن عشرة دراهم كما ان المدار في القيمة بناء على التخيير زمان الوطي لا زمان الشغل
وكون قيمته زمان تشريع الحكم عشرة دراهم لا يوجب الاقتصار عليها خلافا للجواهر فقوى كون العبرة بقيمته زمان الحكم وهو العشرة
قال نعم يجزي الدينار نفسه زادت قيمته او نقصت وكان نظره الى كون كل منهما فردا مجزيا فلا بد لاحظ فيه مساواة الاخر وفي الذكرى
انه قدر الشيخان الدينار بعشرة دراهم والخبر خال منها فان لم نقل به فمن جواز اخراج القيمة نظر التفاتا الى عدم اجزاء القيمة في
الكفارة وعلى قولهما لا يجزي الدينار قيمته اقل من عشرة انتهى وصريحه ان قضية كفاية العشرة هي عدم كفاية دينار قيمته اقل من عشرة
وكان نظره الى انه اذا ثبت كون المجزي في زمان الحكم ما يساوي عشرة دراهم ذهبا او فضة فلا معنى لكفاية الاقل ذهبا كان او
فضة قلنا الاصل هو الدينار لانه الموجود في الاخبار واجزاء الدراهم انما هو لمساواتها له بعنوان التنقيح وقضيته اعتبار الدينار

ن ذمان تعلق الخطاب وما اينا وبه يومئذ من التعدد بلغ ما بلغ لا كما في الجواهر ولا كما في الذكرى واما التبعيض فيشكل اجزاءه اختيارا
نظرا الى عدم مساواته المشكولة المنصوص في الروايات وعموم الانتفاع وهو كاف في عدم الشرعية ولو بعد الاجزاء من الدنانير كما في
الجواهر ممنوعة كدعوى الفاضل في نهايته والمنتهى والتحرير تناول اسم الدينار له هذا كله في الاختيار واما مع العجز عن الدينار فلا
ينبغي التامل في اجزاء الدراهم والتبعيض واحتمال السقوط رأسا هنا كما اذا عجز عن النقدين في غاية السقوط بل ان ظاهر الاصحاب كون مصرف
هذه الكفارة مصرف سائر الكفارات كما صرح به جملة ولا يشترط فيه المعطى التعدد كما صرح به في الروض وغيره ولا ينبغي التامل فيه في الدنانير
لاطلاق النص واما الامداد لوطي الجارية فيقوى اعتبار التعدد فيها للتصريح في نصها وسبق اجماعها بالمساكين الثلاثة منها انه اذا
عجز عن تمام الكفارة دون بعضها فان الظاهر وجوب ما امكن عملا بقاعدة عدم سقوط الميسور كما صرح به في التحرير وقواه في المنتهى
اذا عجز عن النقد اصلا فالظاهر من اقتصر في الكفارة على الدينار مع تعبيره ببقوطها مع العجز عنها ما هو السقوط اصلا ولكن في جامع
المقاصد ما لي وجوب دفع المساوي من غير النقد كالعلة وهو غير بعيد نظرا الى قوله في دوايات ابن فرقد بعد ذكر الدينار وان
لم يكن عنده ما يكفر فليتصدق على مسكين واحد والا استغفر الله ولا يعود فان الاستغفار توبة وكفارة لكل من لم يجد السبيل
الى شيء من الكفارة بحمله على من لم يتمكن من التصدق بمساوي الدينار مثلا وعليه فان لم يتمكن من التصدق بالمساوي يجب بما
امكن ولقاعدة الميسور وان عجز عن الكفارة اصلا حال الخطاب وهو المقارن للفعل سقطت لقوله استغفر الله معللا بانه كفارة
من لا يجد الكفارة وهل يعود وجوبها بتجدد اليسار الاصل عدمه وظاهر التعليل في المرسلة يقتضيه ايضا لكن يشكل التعلق به لعدم
جابر له في هذا الحكم واذا تمكن حال الفعل وقصر في الدفع فطرء العجز انتظر اليسار لثبوت الاستقرار والسقوط رأسا بدعوى عموم
النص له ضعيف خصوصا مع عدم الجابر منها ان الكفارة تتكرر بتكرر الوطي لاصالة تعدد المسببات بتعدد اسبابها كما حققناه في
محله وبينا عليه في موارد سواء كان بعد تخلل التكفير او قبله بل لا ينبغي الخلاف في تكررها بعد التخلل وان اطلق في السرائر عدمه وسوا
كان الوطي المكرر في وقت واحد من الاول او الوسط او الاخر او في اوقات وظاهر عبارة الشرائع عدم الخلاف في تكررها في الاخير وبالجملة
هنا اقوال اربعة احدها تكررها بتكرر الوطي مطلقا كما في شرح المفاتيح تبعا للشهيدين وثاني المحققين ومحكي المبسوط في باب
الحيض وهو الاقوى للاصل المتقدم ثانيها عدمه مطلقا كما في السرائر استنادا الى اصل البراءة قال والعموم اي عموم من اتى حائضا فعليه
كذا القاضي بان عليه لكل فعل كفارة فلا يصلح التعلق به في مثل هذه المواضع لان هذه اسماء اجناس ومصادر والا ترى ان من اكل
في نهار رمضان متعمدا وكرر الاكل لا يجب عليه تكرار الكفارة بلا خلاف والجواب انقطاع اصل البراءة بالاصل المقرر الذي مرجعه
الى الاخذ بظاهر الخطاب وقوله العموم لا يتعلق به لانه اسم جنس مراده انه بمنزلة قوله الجماع الصادق بالوطي مرة ومرتين موجب للدينار
نظير الحدث الاصغر الموجب للوضوء والجواب انا نقول سببية الطبيعة هي المقتضية لسببية كل فرد من افرادها المتعددة الا ما خرج
وعدم تكرر الكفارة بتكرر الاكل في نهار رمضان انما هو لحصول الفطر بالاكل الاول والكفارة تجب لاكل الصائم ثالثها التكرر
ان تخلل التكفير او كان الوطي المتعدد في اوقات مختلفة وعدمه مع عدمهما معا ونسبه في البحار الى اكثر المحققين واختاره هو استنادا
في الاخير الى ما تقدم من سببية الجنس الراجعة الى كون الوطي مرة او مرتين سببا للدينار وفي الاول الى انه مع تخلل التكفير لا معنى لسببية
الوطي المتاخر للكفارة المتقدمة فلا يوجب كفارة اخرى بمقتضى عموم سببية الوطي وكذا اذا لم تخلل وعمم كل وطي في وقت لتغاير النوع
والموجب والجواب عن سند الاول ما تقدم رابعها عدم التكرار الا مع تخلل التكفير كما عن نكاح المبسوط ويفهم دليله وجوابه مما
تقدم وبالجملة عمدة ما للقول بعدم التكرار دعوى ظهور نحو قوله من جامع حائضا فعليه دينار مثلا ان الجماع من حيث هو هو سبب
وهو كما يصدق في الواحد يصدق في المتعدد فحال المكلف بعد الوطي الثاني كحاله قبله في صدق من جامع فيكون الجزاء واحدا
كما يرجع اليه سند الحلي المختلف وعمدة ما للقول بالتكرار ان الكفارة معلقة على الجماع من حيث ايجاده لان الحكم معلق على من اتى حائضا
او جامع امرأته فالسبب هو النسبة الخارجية باعتبار وجودها في الخارج وهي لا تصدق الا على الواحد فكل واحد من وجوداتها في حصوله
غير الاخر والكل سبب بمقتضى عموم من اتى حائضا ويقتضي تعدده وتكرره تكرر المسبب هو الكفارة من وجهين احدهما بموجب ونفهم
العرف من التعليق في نحو هذه القضايا كما يفهم من قوله اذا جاءك زيد فاكرمه وهذا مطرد عرفا في جميع القضايا التي هي هذا السبك
الا ما خرج بدليل خاص كالاجماع المنعقد على ان الاحداث الصغار المتكررة سبب لوضوء واحد وكذا الاحداث الكبار المتفقة نوعا

في تكرر الكفارة بتكرر الوطي

كجنابات متعددة الوجه الثاني انه لو فرض تعدد السبب فهو على حسب تعدد السبب العادي من ان اثر الثاني لو كان عين ما اثره الاول
كان تحصيلا للحاصل وان لم يؤثر الثاني شيئا كان خروجا عن فرض السببية الثانية بموجب الاطلاق والعموم وان اثر مثل الاول كان
المقصود وهو الصواب ومن اجله قلنا الاصل عدم تداخل المسببات مع تعدد اسبابها اي ظاهر التراكيب التعليقات في نحو القضايا
المذكورة هو ذلك فتدبره فانه الوجه المعتمد لاصالة عدم التداخل في سائر الموارد منها ان حكم النفساء حكم الحائض في حرمة الوطي
وثبوت الكفارة اولا ووسطا واخرا على نحو ما تقدم صرح به جماعة وفي التذكرة لا نعلم فيه خلافا فلو وطاها في اول نفاسها واستمر الوطي
حتى انقطع نفاسها لامكان قلة زمان النفاس فيستظهر في الذكرى وجوب الكفارات الثلاث فله حكم الوطي الواقع في الاوقات
الثلاثة واشكله في جامع المقاصد بعدم صدق الاول والوسط والاخر عرفا وفي الجواهر ولا تعدد الوطي بمجرد الاستدامة قال في الثاني
فالمتجه مراعاة اول آنات مسمى الوطي بادخال الحشفة او الاقل ان قلنا به ثم قال ومنه يعرف الاشكال في ايجاب الكفارتين معا بالنسبة
الحائض اذا اتفق الوطي في آخر زمان الثلث الاول وفي اول زمان الثلث الثاني من عدم تعدد الوطي بل هو وطي واحد فينبغي مراعاة
اول اوقات تحقق مسماه ومع فرض اشتراك زمان التحقق فيتجه ايجاب الكفارتين تحصيلا للبراءة اليقينية للقطع بشغل الذمة مع
احتمال سقوط الكفارة مقطوع بعدمه انتهى في الاول بعد ذكر عدم الصدق عرفا قال مع احتمال البراءة وعدم ظهور معارض
هو محتمل للبراءة عن مطلق الكفارة على بعده ولعل بعض ما في الكتابين هو وجه نظر الشهيد في البيان قال لو وطاها نفساء و
قارن الوطي النفاس ثم انقطع عند نهايته او في اثنائه امكن ثلاث كفارات لصدق الوطي في الاحوال الثلاثة اما لو قصر زمانه
عما يحتمل الوطي ثلاثا فلا وفيه نظر انتهى بناء على ان النظر منه في مسئلة الاولى لكن احتمل في جامع المقاصد عود نظره الى الاخيرة
فاعترض عليه بانه لا وجه للفرق قلت الفرق ان قصر الزمان عن وطئات ثلاث موجب لعدم تحقق الحالات الثلاث اذ المعتبر منها
ما يسع مسمى الوطي وبه يخدش نظر البيان ان عاد الى الاخيرة فلعله لذلك يعود الى الاولى ووجهه ما ذكر من دعوى عدم صدق
الحالات الثلاث دون ما زاد في الجواهر من عدم صدق الوطي فيها بمجرد الاستدامة لما ستعرف لكن لعل فيه عدم صدق الحالة
البراءة عن الكفارات كما احتمله عبارة الجامع لو قوع الوطي في النفاس قطعا ومن اجله يبعد اراده البراءة عن تعددها
وعليه فيتعين الكفارة الواحدة في الدينار والمصادفة الوطي حدوث الدم لا محالة وهو في معنى الوطي في اول الدم اذا المتيقن حقيقة
الامتداد القابل لصدق الوسط والاخر ومنه يخدش منع صدق الاول في الكتابين الا بارادة صدقه مع الوسط والاخر جميعا والا
فاوله قوله في الجواهر المتجه مراعاة اول آنات مسمى الوطي وتلخص ان المتجه في الوطي الواقع في نفاس لا يبدو بقدر صدق الاول و
الوسط والاخر عرفا وجوب الدينار استمر الوطي ثم انه لدم ام لا واما في الوطي المستمر في حال الحائض كالمستمر من اخر الثلث الاول
حتى دخل الثلث الثاني او من اخر الثاني حتى دخل الثالث فالمتجه الكفارتان كما يعطيه عبارة الذكرى واشكال الجواهر في ايجاب الكفارتين
بالنسبة للحائض مدفوع بتحقق السببين باستمرار الوطي واستناده الى عدم تعدد الوطي بل هو وطي واحد غير مجد هنا لكفاية دفعا
الوطي في الزمان الثاني او الثالث في ثبوت كفارته اذ المقصود في الحرمة عدم حصوله حالته لا عدم حصول وطي مستقل بتجدده فيه
نعم تعدد الوطي كذلك معتبر في تعدد الكفارة في احد الازمنة الثلاثة وفي النفاس اثبا منعنا التعدد حيث منعنا تعدد الكفارة
بالوطي المستمر من جهة منع تحقق الازمنة الثلاثة لا لمنع تحقق السبب باستمرار الوطي في الحالات الثلاث على تقدير تحققها كما في الحائض
ومن هذا تبين الخدشة المشار اليها في قوله ولا الوطي فيها بمجرد الاستدامة ثم انه يقوى مع فرض اشتراك زمان التحقق الذي اشتبه
فيه الخبر في الجواهر ايجاب الكفارتين كفاية كفارة الزمان المتاخر لان المراد بالاشتراك ان كان حصوله في هذا وفي هذا فهو في الثاني
من الاستدامة الملغاة عنده مع ان تحقق اول الآنات في زمانين غير معقول وان كان بمعنى حصوله بها منقسمين ففي الاول لم يحقق
الموجب بعد بل تحقق في الثاني فيجب كفارته خاصة واستدلاله بلزوم تحصيل يقين البراءة لا وقع له اذ المقام مجرى اصالة البراءة كالشك
في الدين ولذا تمسك بها فيما سمعت من الجامع لنفي الكفارات الثلاث في النفساء ويستحب لها صورة الوضوء تنوي به القربة او مع الوجه
من الاستحباب دون الغاية من الرفع والاستباحة لوقت كل فريضة من اليومية اي فيه واستقبالها القبلة وذكر الله تعالى بعد
الوضوء حال كونها وقت الذكر في مصلاها وتطيل الذكر بقدر صلواتها والاستحباب هو المشهور شهرة عظيمة بل الاجماع عليه محكي
ويوافقه التعبير بينبغي في بعض الاخبار وبه يضعف قول الصدوق بوجوبه لظاهر الامر به في جملة من المعتبرة مع التعبير بعليها في بعضها

بل الرضوي مرسل الهداية صريحان فيه لكن كل هذا لا يجدي مع اعراض الاصحاب عن القول بالوجوب لا خصوصيته في الذكر بالتسبيح والتكبير والتهليل لاطلاق الاخبار والخبر استقبلت القبلة وهللت وكبرت وتلت القرآن وذكرت الله عز وجل ظاهر جدا في ارادة مطلق الاشتغال بذكر الله ولذا الحاق المعظم وان قيده بعضهم على بعضه والتقييد بمصلاها لوقوعه في بعض الاخبار وان الملوق في الباقي لكن كسائر المطلقات في المستحبات لا يحمل على المقيد وعلى تاكد الاستحباب ويكره لها الخضاب باتفاق النص والفتوى في جملة من الاخبار النهي عنه الحقيقة في التحريم لكن الجمع بينه وبين التصريح بالجواز ونفي الباس في جملة اخرى بالحمل على الكراهة ثابتا مع رجحان المجوز في بعمل الاصحاب والاجماعات المستفيضة التي لا ينافيها تعبير الصدوق بلا يجوز على تقدير ارادة ظاهره مع احتمال الكراهة فيه في عبارته التعدد بالمنع لا في الملاق لنص شامل لما كان المخضوب اليد والرجل وسائر الاعضاء والمخضوب به الحناء وغيرها وان انتصر المفيد على ذكر اليدين والرجلين وسلار على الحناء فان كان مرادهم الاختصاص فلعله بدعوى الانصراف في كل منهما بوجه يوجب الانتفاء في الحكم ممنوع فالعمل بالاطلاق كما هو المشهور اولى ولا سيما في حكم الكراهة المتسامح فيه وكذا يكره قراءة ما عدا سور العزائم من القرآن اما الجواز فعليه الاجماع في الانتصار والخلاف وعدم الخلاف فيه في المعتبر واما الكراهة فهي المشهور بل لم اجد مصرحا بعدمها وظاهر اطلاق الاكثر كالمتن الكراهة ولو تلاوة سبع آيات او سبعين المستثنيات في الجنب عند المشهور ولعله لعدم ثبوت المخرج لها في الحائض وفي النبوي المرسل لا تقرء الحائض قرآنا وعن الصادق عليه السلام انا نامر نساءنا الحيض ان يتوضان الى قوله ولا يقربن قرآنا مضافا الى قاعدة المسامحة وصرح بعضهم باستثناء ما استثني من الكراهة في الجنب كانه بناء على اشتراكهما معه في غالب الاحكام بنفسها وبنبرا صالة الاشتراك الا ما اخرج وهو غير بعيد وكذا حمل المصحف ولمس هامشه واما الحمل ولو كان بتعليقه فنفى المعتبر باجماع الاصحاب في الكشف والمدارك حكاية حرمته عن المرتضى واما لمس الهامش فنفى المعتبر كراهته عن باقي الاصحاب ما عدا السيد وفي الصحيح الجنب والحائض يفتحان المصحف من وراء الثوب وحمل على الكراهة لنفي الباس عن مس الجنب ورق المصحف في الرضوي فكذا الحائض لعموم المساواة في الحكم حسبما ومن البين وكذا الاستمتاع بها لمن يحل له وطؤها بما بين السرة والركبة قبل انقطاع دمها اما الجواز فمنعقد الاجماع المستفيض وداخل في عموم المعتبرة المستفيضة المتضمنة لان للزوج منها ما عدا موضع الدم والمرجع ما في الصحيح له ما بين اليتيها ولا يوقب لا او لوته غير ضابطة بهما ما بينهما وارادة ايقاب خصوص القبل من المنهي المتضمن بجواز غير الايقاب ولا قائل بالفرق بينه وبين الدبر وصرح بالاجماع على جواز ايقاب الدبر في محكي التبيان ومجمع البيان وعليه يحمل الاجماع المحكي عن الانتصار والمبسوط والنهاية على جواز ما عدا الفرج كالخبر الذي فيه بنحو ذلك بارادة القبل من الفرج كالخبر الذي فيه بنحو ذلك بارادة القبل من الفرج كما هو المتعارف اليه وبه يضعف ما عن المرتضى في شرح الرسالة من حرمة الوطي في الدبر بل حرمة الاستمتاع فيما بين السرة والركبة لعموم آية الاعتزال و عدم المعارض بتخرج ما خرج الممنوع دلالتها اولا لانصراف المعارض الى المتعارف المعهودة واحتمال اسم المكان من المحيض وثانيا بتخصيصها بما تقدم ولبعض اخبار تضمنت انها تتزر بازار الى الركبتين وله ما فوق الازار المحمولة على كراهة الاستمتاع بما يقع تحت الازار كذلك لعدم مقاومتها لما تقدم خصوصا مع موافقتها لمذهب ابي حنيفة ومالك والشافعي وابي يوسف فتبدل الاردبيلي الى مختار المرتضى غير مجمل وكذا يكره وطؤها في القبل قبل الغسل بعد انقطاع دمها في المشهور شهرة عظيمة بل الاجماع على عدم حرمته محكي عن الانتصار والخلاف والغنية وظاهر التبيان ومجمع البيان وروض الجنان واحكام الراوندي وفي شرح المفاتيح لا قائل بالحرمة من الشيعة بل لا يبعد كونه محصلا لعدم الوقوف على مخالف لا حكاية من غير محكي عبارة الفقيه والهداية والمقنع من انه لا يجوز مجامعة المرأة في حيضها لان الله تعالى نهى عن ذلك فقال ولا تقربوهن حتى يطهرن يعني بذلك الغسل من الحيض فان كان الرجل شبقا وقد طهرت المرأة واراد ان يجامعها قبل الغسل امرها ان تغسل فرجها ثم يجامعها انتهى وحصلها حرمة الوطي قبل الغسل لغير الشبق وجوازه له بشرط غسل الفرج وعن الحبل المتين ان ما ذهب اليه الصدوق ليس بذلك البعيد وفي الروض انه قوي لولا وجهه لكن تبع المشهور في الفتوى وبالجملة كفى بالاجماعات المستفيضة دليلا للقول بالجواز فهو الاقوى مضافا الى المعتبرة المستفيضة المصرحة بالجواز منها الموثق اذا انقطع الدم ولم تغتسل فليأتها زوجها ان شاء بسند الشيخ في الاستبصار عن ابن بكير عن الصادق عليه السلام لا بسند التهذيب لروايته فيه عن ابن بكير عن بعض اصحابنا عن ابن يقطين عن الصادق عليه السلام وابن بكير اعلى طبقة من ابن يقطين لكونه من اصحاب الصادق عليه السلام فكيف يروي عنه بواسطة ثم ان ابن يقطين من اصحاب الكاظم غير معهود روايته من الصادق عليه السلام وثبوتها المحتاد توزيع الكفارة على ايام

وثبوته في كل تمامه

على ايام الدم ولو كانت الحرمة مستمرة بعده لناسب بقاء الكفارة ولا يقاوم هذه المستفيضة ما ورد بالمنع منه خبر ابي بصير عن امرأة كانت طامثا فرات الطهر ايقع عليها زوجها قبل ان تغتسل قال لا حتى تغتسل فلا يلتجي من جهة عدم المقاومة الى الجمع بحمل المطلق على المقيد من الشبق خصوصا مع كون الشبق فردا نادرا لا يحمل عليه المطلقات ووجه عدم المقاومة اعتضاد المستفيضة بما عرفت ولا سيما مع موافقة الاخير لمذهب الشافعي وابي حنيفة واكثر العامة كما قيل فليحمل ما ورد بالمنع على الكراهة التي ظاهر الاصحاب الاتفاق عليها هذا واستدل كثير للمشهور بالآية ولا تقربوهن حتى يطهرن على قراءة التخفيف فان الظاهر منه ارادة الطهر الذي هو مقابل الحيض فجعله غاية التحريم يقتضي انتفاءه عند انقطاع الدم قالوا ولا يعارضه قراءة التشديد لعدم ثبوت كون التطهر حقيقة شرعية في رفع الحدث فلا توافق القراءتين في المعنى يحمل التشديد ايضا على التطهر من الدم ولئن ثبت كونه حقيقة شرعية فيما ذكر فلا باس بالتجوز ايضا للجمع خصوصا مع مجيء تفعل بمعنى فعل كتطعم وتبين لي غير ذلك وقيل بجمع ايضا بحمل لا تقربوهن على قراءة التشديد على الكراهة ويبقى حرمة الوطي قبل النقاء مدلولا عليها بجملة فاعتزلوا النساء في المحيض ويرد عليه ان بناء الاستدلال على وجوب العمل بالحكم الموجب من كل من القراءتين المتواترتين ولم يثبت ذلك بل غايته جواز القراءة بهما مضافا الى استلزامه استعمال لا تقربوهن في معنيين لان التعدد في قراءة يطهرن لا يستلزم تعدد استعمال لا تقربوهن فالجمع الاول اولى لكنه غير متعين للجمع حتى يتم الاستدلال لامكان الجمع ايضا بحمل يطهرن بالتخفيف على معنى الطهارة من الحدث بل هو اظهر من حمله على النقاء من الدم لثبوت الحقيقة الشرعية في مادة الطهارة و سائر مشتقاتها ولم يثبت كون خصوص التطهر حقيقة شرعية في النقاء من الدم وان استعمل شايعا فيه الا ان يرجح الجمع الاول بحصول الجمع به بين القراءتين وبين الآية والروايات بخلاف الاخير الجامع بين القراءتين خاصة ومعارض ايضا لا يتم الاستدلال لقوله تعالى بعده فاذا تطهرن فاتوهن ولا ينصرف التطهر فيه الى النقاء بغير موجب ثم لا يعارضه ما قبله على تقدير ان يكون يطهرن فيه بمعنى النقاء من الدم بل ح فيد اللغاية فيكون المعنى ولا تقربوهن حتى يطهرن ويتطهرن على نحو قولك لا تعط زيدا حتى يدخل الدار فاذا جلس في الدار فاعطه فان الاعطاء مشروط بالدخول والجلوس الا ان يصرف تطهرن عن معنى رفع الحدث بملاحظة الاجماع وغيره فليس مستدلا الا بالآية فالعمدة الاخبار الشاذ اليها المعتضدة بما عرفت وقد وقع في الكشف ومفتاح الكرامة هنا نقلان غريبان ففي الاول ذكر في شرح ويجب عليها الغسل عند الانقطاع انه لوجوب ما يعتبر فيه الطهارة ثم حكى عن المنتهى والذكرى تعداد اباحة الوطي مما يعتبر فيه الطهارة مع ان المصرح به فيهما الاباحة بغير غسل وفي الثاني حكى ذلك من صريح نهاية الاحكام مع ان المصرح به فيها ايضا مثل المنتهى و الذكرى وعلى كل حال على القول بعدم توقف اباحة الوطي على الغسل فهل يتوقف على غسل الفرج عينا كما نسبه في الكشف والرياض الى الاكثر وفي مفتاح الكرامة الى اكثر كتب الاصحاب ظاهر الغنية دخوله في معقد اجماعها او يتخير بينه وبين الوضوء كما عن التبيان ومجمع البيان والاحكام وفي الاخير انه مذهبنا او عليهما معا كما عن الجامع او لا يتوقف على شيء منهما بل يستحب له غسل الفرج كما عن الفاضلين والشهيدين بل نسبه في الروض الى الاكثر وفي شرح المفاتيح الى المشهور قال المشهور لا يشترطون سوى الخروج عن الحيض وللاخير لانه مع خلو اكثر الاخبار المجوزة الواردة في مقام الحاجة عنه وربما استدل له ايضا بمرسلة عبد الله بن المغيرة عن العبد الصالح في المرأة اذا طهرت من الحيض ولم تمس الماء فلا يقع عليها زوجها حتى تغتسل وان فعل فلا باس به وقال تمس الماء احب الي بتقريب استحباب مس الماء مطلقا فيحمل الامر به في الصحيح على الندب وفيه ان ظاهرها ارادة الغسل من مس الماء ولذا استدل بها لاستحباب الغسل للوطي واما خلو جملة من الاخبار فلا يجدي دليلا مع تضمن غيرها للتوقف عليه لصيرورته حاكما من النص والظاهر ويقدم النص ومما تضمنه قوله تعالى فاذا تطهرن فاتوهن لظهور التطهر في خطابات الشرع في الطهارة لا النقاء والخلو من خروج الدم بل هي حقيقة شرعية في الطهارة بمعنى رفع الحدث او الخبث ولما تعذر ارادة الاول للاجماع وصريح الاخبار فيتعين الثاني وليس منه مجرد انقطاع خروج الدم لظهوره في الازالة عن ظاهر البدن فيتعين ارادة غسل الفرج وصحيحة ابن مسلم في المرأة ينقطع عنها دم الحيضة في آخر ايامها قال اذا اصاب زوجها شبق فليأمرها فلتغسل فرجها ثم يمسها ان شاء قبل ان تغتسل للغاية وقيد الشبق لوروده مورد الغالب لان الداعي غالبا الى المباشرة في مثل هذه الحالة المنفرة كونه شبقا فلا مفهوم له ولذا كان ظاهر الاصحاب عدم الالتفات الى اعتبار الشبق اصلا ممن جعل غسل الفرج شرطا لاباحة الوطي او مزيلا للكراهة او مستحبا لمن وطى قبل الغسل ومما تضمنه ايضا رواية ابي عبيدة الحذاء عن المرأة الحائض ترى الطهر وهي في السفر وليس معها من الماء ما يكفيها لغسلها وقد حضرت الصلاة قال اذا كان معها بقدر ما تغسل به فرجها فتغسله ثم تتيمم

وتصلي قلت فياتيها زوجها في تلك الحال قال نعم اذا غسلت فرجها وتيممت فلا باس بتقريب تعليق الجواب في الجواب على التيمم وغسل الفرج
خرج التيمم بالاجماع على عدم اشتراطه لعدم اشتراط مبدله بقي الاخر وقال بعض ان هذا الخبر غير خال من الاعتبار فيقوى اشتراط جواز
الوطي به ولعل وجه ما عن الجامع هذا النص مع اختصاص الاجماع بخروج التيمم بدل الغسل لا البدل عن الوضوء وهو دليل شرطيته
مبدله ووجه ما مر عن الكتب الثلاثة من التخيير هو الجمع بينه وبين ما تضمن الحل بغسل الفرج وحده ولا يخفى ضعفهما مع ان مقتضى
الجمع التقييد القاضي باعتبار الامرين والاجماع مخرج للتوقف على كل من الغسل والوضوء ولا يقدح فيه ما في الكتب المذكورة ولفظ
مذهبنا في اخرها للتعظيم لا الاتفاق مضافا الى ما في موثق سعيد بن يسار قلنا المرئة يحرم عليها الصلوة ثم تطهر فتتوضأ من غير
ان تغتسل افلزوجها ان ياتيها قبل ان تغتسل قال لا حتى تغتسل وبالجملة غسل الفرج لا ريب فيه لملاحظة الاخبار وكلام الاصحاب ومقتضى
ظاهر كلام الصدوق وقيل انه رفع الحرمة من خصوص الشبق وهو ظاهر الصحيح بناء على حمل النواهي في غيره على الحرمة ومقتضى كلام المشهور
انه رفع كراهة الوطي قبل الغسل وهو قضية الصحيح بناء على حمل النواهي في غيره على الكراهة من الشبق خاصة والا كان من بلا الحال مطلقا (فانا اعتبرنا مفهوما لاشتراط الشبق في الصحيح افضى كونه رافع الكراهة صح)
وظاهرهم الاخير وربما احتمل كونه مستحبا لمن يطأ قبل الغسل وكان نظره مقصور على الصحيح ويرى استحبابه اوفق بالامر ومع النظر
الى الاية والخبر الاخر ظاهر كونه غاية للكراهة المدلول عليها تلك النواهي المطلقة وينبغي التنبيه على امور منها انه ربما اشكل بعضهم
نية الغسل لاباحة الوطي او لرفع كراهته لانهما انما يرتفعان بارتفاع الحدث فليقع الغسل بنية رفع الحدث لا بغية الحدث فانه يجوز
ان لكل امرء ما نوى لا يرتفع الحدث ودفعه بان المنوي الوطي على الوجه الافضل ضعيف بل غير مجد والاولى دفعه بنظير ما تقدم
منافاة الوضوء للنوم من كون المقصود بالغسل هو الكون على الطهارة في الزمان المقارن للوطي من طاهر كالوضوء لتحقق النوم عن
طهارة منها ان هذا الغسل سواء كان رافعا للحرمة او الكراهة يسوغ التيمم بدله بشرائطه المقررة في غيره لثبوت عموم بدلية التيمم
عن الوضوء والغسل من مجموع اخباره كما هو المقرر في محله فلو اشترطنا الغسل لحل الوطي وجب التيمم مع تعذره كما صرح به في
الذكرى والدروس والروض وظاهر المنتهى واستحسنه في جامع المقاصد لكن في نهاية الاحكام لو لم تجد الماء فالاقرب عدم وجوب
التيمم لو شرطنا الطهارة وفيه انه ان كان لمنع عموم البدلية فقد اثبتناه في محله وان كان لخصوص موثقة البصري عن امرأة حاضت
ثم طهرت في سفر فلم تجد الماء يومين او ثلاثا هل لزوجها ان يقع عليها قال لا يصلح لزوجها ان يقع عليها حتى تغتسل ونحوها في
موثقة ابي بصير لاختصاص الغاية فيهما بالغسل مع فرض عدم وجدان الماء فيهما معارضتان بموثقة عمار عن المرأة اذا تيممت عن
الحيض هل يحل لزوجها قال نعم ورواية الحذاء المتقدمة وقد سمعت عدم خلوهما من الاعتبار وهما بحكم المطلق والمقيد فليحكم المقيد
وان بحث قلنا الترجيح للاخيرتين لاعتضادهما بعموم البدلية منها اذا فقدت الماء والتراب معا او الماء بناء على عدم اعتبار
التيمم فهل يحل الوطي بناء على ان ذلك شرط في الاختيار خاصة او يحرم بناء على اطلاق الاشتراط صرح في نهاية الاحكام بالثاني وجعله
الاقوى في الجواهر وهو كذلك لاطلاق دليل الاشتراط ودعوى انصرافه الى حال التمكن في حيز المنع خصوصا في الماء بناء على
عدم اعتبار التيمم للتصريح بعدم التمكن منه في موثقتي البصري وابي بصير ومن احكام الحائض انها تقضي صومها ولا تقضي صلوتها
باتفاق الاخبار المتواترة مع الفتاوى البالغة حد اجماع المسلمين بل الضرورة انما الكلام في عموم السقوط لجميع اقسام الصوم اداء
والصلوة اداء وقضاء او اختصاصه ببعض دون بعض وعلى الثاني اي قسم منها يسقط وما الذي لا يسقط اما الصلوات اليومية
وصوم رمضان فهما المتيقن من النصوص والفتوى بل يمكن دعوى انصرافهما في النص والفتوى اليهما خاصة فلا يشملان غيرهما وحينئذ فما لم
يكن منها موقتا يجب فعله بعد النقاء بالامر الاول بغير اشكال وما كان موقتا كصلوة الكسوفين مثلا يشكل حكم القضاء فيه مع
الانصراف المذكور من عموم من فات ومن دعوى ان المنساق من الفوات ببقاء قابلية التكليف وان سلم الشمول لغير القابلية ايضا فلا
يشمل من نهاه الشارع عن فعلها الا ان يدعى عدم انحصار دليل قضاء الصلوة عموما في حديث من فاتته بل المستفاد من تتبع الاخبار
والفتاوى ان كل صلوة تركت في وقتها تقضي في خارج الوقت لكنه دعوى امر هو على عهدة مدعيه ومنافاة التحريم لصدق الفوت
او للانصراف اليه في غاية القوة ولعله من هنا ادعى الاتفاق في جامع المقاصد على عدم قضاء كل موقتة الا انه مع ذلك هو استثنى
قضاء المنذور في الوقت المعين اذا اتفق فيه الحيض ولعله لاستفادة قضاء صومه من الاخبار فيما صادف العيد وبعض
الاخبار ايضا فيما سافر وبالجملة في قضاء المنذور المعين اذا صادف وقته الحيض وعدمه قولان وان حكي عن بعض المعاصرين

نفي الخلاف عن قضائه اذا سافر او مرض في الوقت المعين ولعله مؤيد للقضاء اذا حاضت فيه وتبين مما ذكر ان الحكم بقضاء الحائض و
الحكم بسقوطه عنها في اقسام الصوم والصلوة كالزلزلة والكسوفين وساير الايات مبني على كونها موقتة ام لا ان كانت موقتة لا يجب
فعلها في خارج الوقت والا وجب فعلها وتشخيص توقيت كل وعدم توقيته موكول الى بابه وربما يوهم منافاة هذا البناء لما في جامع
المقاصد من عدم قضاء صلوة الزلزلة مع اختياره ان صلوتها اداء في جميع العمر ودفعه بان وقتها تمام العمر وقضاؤه هو الفعل فيما
بعده ولو من الولي هو الذي نفاه او ان الذي نفاه هو فعله بعد الوقت الاول بعنوان القضاء فتامل ومنه يتبين حكم قضاء
النوافل المرتبة بناء على موقتيتها مضافا الى الاولوية من سقوط قضائها من سقوط قضاء فريضتها واذا عرفت ذلك فاعلم ان المرأة
اذا حاضت بعد دخول الوقت بمقدار زمان يسع فعل الفرض ولم تصل مع الامكان وعدم تقدم ايجاد فعلها بما يشترط
الواجب قضت فعلها بعد الانقطاع وحصول الطهر وجوبا وكذا لو ادركت الحائض التي تنقطع دمها للبرء من اخر الوقت
زمانا قدر الطهارة وفعل الصلوة وجبت تلك الصلوة اداء اي فعلها في الوقت لمدركه ومع الاهمال لها وجب فعلها بعد
الوقت قضاء والحكمان محلا مورد اتفاق والنص وارد بهما اما اذا ادركت من اول الوقت ولم تفعل ففي الكشف على وجوب
قضائها الاجماع ظاهرا ونسبه الى الاصحاب في المدارك تغير مرة ونص به في موثق يونس بن يعقوب في امرأة دخل عليها وقت الصلوة
وهي طاهر فاخرت الصلوة حتى حاضت قال تقضي اذا طهرت وفي قوي ابن الحجاج عن المرأة تطمث بعد ما تزول الشمس ولم تصل الظهر
هل عليها قضاء تلك الصلوة قال نعم وهو الحجة مضافا الى عموم من فاتته هذا اذا ادركت زمان فعل الفريضة تامة اما اذا ادركت
زمان بعضها ولو الاكثر فلا يجب قضاؤها في المشهور شهرة عظيمة تقارب الاجماع بل عن الخلاف الاجماع عليه لعموم سقوط قضاء
الصلوة عن الحائض مع اختصاص المخرج من الاجماع بما ادركت تمام الفرض وكذا النص بحكم التبادر وحديث من فاتته بناء على عدم
شموله للمنهي عن فعله فان ما لم يدرك من اول الوقت تمامه منهي عنه خلافا للمحكي عن جمل المرتضى والكاتب فناطا فيما يحكى عنهما وجوب
القضاء بادراك البعض الاكثر ولم يعرف له دليل سوى خبر ابي الورد عن المرأة التي تكون في صلوة الظهر وقد صلت ركعتين ثم ترى
الدم قال تقوم من مسجدها ولا تقضي الركعتين وان كانت رات الدم وهي في صلوة المغرب وقد صلت ركعتين فلتقم من مسجدها
فاذا تطهرت فلتقض الركعة التي فاتتها وهو لضعف السند من غير جابر لا ينهض دليلا مضافا الى قوة حمل ما فرض فيه في المغرب
على الغالب من وقوع الركعتين في زمان لو اقتصرت فيه على اقل الواجب لوسع الثلاث خصوصا مع غلبة الاذان والاقامة لها
بعد دخول الوقت ويمكن الفرق بينه وبين ركعتي الظهر بعد خلية اكثر ما يبقى من الظهر المفروضة في حصول المغرب على ان
ظاهره الذي هو قضاء الركعة خاصة غير مطابق لدعواهما التي هي قضاء تمام الفريضة وكانهما حملا الركعة على الفريضة والخروج به عن
ظاهرها ليس باولى من الخروج بنحو ما ذكرناه نعم يصلح ظاهره سندا لما عن الغنية والمقنع من الفتوى بقضاء الباقي خاصة والجواب
ح ما عرفت وعلى المعروف من عدم وجوب القضاء ح ففي جامع المقاصد هنا وصلوة القواعد انه مستحب وفي الكشف انه لم ير
الاستحباب في غير القواعد فلعل الاقوى عدمه للاصل بغير معارض معلوم والكلام في اعتبار اتساع الوقت زيادة عن فعل نفس الفريضة
لساير شرائط الصحة الغير الحاصلة مفصل في باب اوقات الصلوة فليراجع واما اذا ادركت من اخر الوقت ولم تصل فعن التذكرة
والمدارك الاجماع على وجوب القضاء وعن الخلاف والمنتهى وغيرهما عدم الخلاف فيه وبه نصوص منها صحيحة عبد الله بن سنان
اذا طهرت المرئة قبل غروب الشمس فلتصل الظهر والعصر وان طهرت من اخر الليل فلتصل المغرب والعشاء ونحوها خبر داود الدجاجي
وقريب منها خبر الكناني وغيرهما مضافا الى عموم من فاتته واطلاقها من حيث وجوب قضاء الفريضتين بطلوع الطهر قبل الغروب
وقبل الفجر يقيد بموثق منصور بن حازم اذا طهرت الحائض قبل العصر صلت الظهر والعصر وان طهرت في اخر وقت العصر صلت
العصر المتضمن بعدم القول بالفرق في ذلك بين الظهرين والعشائين واطلاق الجميع من حيث وجوب القضاء بطلوع الطهر قبل
انقضاء الوقت ولو باقل من ركعة يقيد بمفهوم النبوي من ادرك ركعة من الصلوة فقد ادرك الصلوة والمرتضويين بمضمونه
في خصوص الصبح والعصر بانضمام عدم القول بالفرق بينهما وغيرهما ومنطوق الصادقي عن ابن حازم فان صلى ركعة من الغداة ثم طلعت
الشمس فليتم الصلوة وقد جازت صلوته وان طلعت الشمس قبل ان يصلي ركعة فليقطع الصلوة ولا يصلي حتى تطلع الشمس ويذهب
شعاعها مع عدم القول بالفرق بين صلوة الغداة وغيرها في ذلك المعتضدة كلها بفتوى الاصحاب ومنه يتبين ان [illegible] الوقت

الركعة من الفريضة في هذا الحكم كبعضه لتمامها فاذا اتسع قبل الغروب او الفجر لخمس ركعات فكما اتسع لتمام الظهرين والعشائين في هذا الحكم كما عن الخلاف عدم الخلاف فيه دون ما اذا اتسع قبل الفجر لاربع لاختصاصها بالعشاء فلا ركعة للمغرب لتكون بادراكها كادراك تمامها وقد صرح بالاجماع على المساواة فيما حكيناه فيه عدم القول بالفرق جماعة وبعض نفي الخلاف بناء منهم على عدم الاعتناء بالخلاف الشاذ الضعيف الذي عن النهاية من قضاء صلوة الفجر اذا طهرت قبل طلوع الشمس على كل حال وظاهره ولو باقل من زمان الركعة وعن المقنع من الميل الى وجوب القضاء اذا ادركت اقل من الركعة ولو في غير صلوة الغداة وعن المبسوط والمهذب من استحباب الظهرين والعشائين اذا ادركت خمسا قبل الغروب وعن الاصباح من استحباب الظهرين اذا ادركت زمان الخمس والعشائين اذا ادركت زمان الاربع وعن الفقيه من وجوب الظهرين بادراك ست ركعات قبل الغروب مع احتمال ارادة المثال من الست للخمس فما زاد فلا مخالفة فانه قال وان بقي من النهار مقدار ما تصلي ست ركعات بدء بالظهر ولا يخفى ضعف الجميع على تقدير المخالفة لان الاخبار النبوية كونها المعتبرة والمعتضدة بما عرفت حجة على الكل وعن المهذب في الاستبصار والنهاية والتذكرة ونهاية الاحكام استحباب القضاء اذا ادركت من الوقت اقل من الركعة قبل الاطلاق خبر الكافي وقضاء لمحو ما ادركته من الوقت وظاهر جامع المقاصد التوقف فيه وهو في محله للاصل وظاهر الاخبار المتقدمة خصوصا مفهوم من ادرك ركعة والمطلق نحو خبر الكافي يقيد بها وما ادركته من الاقل لا حق لها

فروع

يقضي فرع منها لو طهرت الحائض قبل انقضاء الوقت مشتبهة في القبلة فهل يعتبر اتساع الوقت لاربع صلوات نظرا الى الحكم الظاهري للتانيخ حقها ام لصلوة واحدة نظرا الى فرضها الواقعي اشكال ينشأ من ان ادراك الركعة مخصوص بادراك اخر الوقت لاختصاص النص به كما في قول علي ع من ادرك من الغداة ركعة قبل طلوع الشمس فقد ادرك الغداة وقولهم ع ايضا من ادرك ركعة من العصر قبل ان تغرب الشمس فقد ادرك العصر وقول الصادق ع فان صلى ركعة من الغداة ثم طلعت الشمس فليتم ولو طرأ العذر المسقط بعد الزوال بقدر ركعة فلا صلوة ظهر عليه لعدم امكانها اذ الركعة ان جعلت اولا فقد اتمها مشتغلا بالمسقط وان جعلت اخرا فقد دخل في الصلوة قبل الوقت منها لو كان فرضه التيمم وقلنا بعدم جوازه في سعة الوقت فاخر الصلوة لذلك وصادف العذر من حيض وغيره فالاقوى وجوب القضاء لصدق الفوت نظرا الى الحالة الواقعية ولا ينافي صدقه عدم الاثم بالفوت منها ان المراد من الركعة تمامها وهل هو بوضع الراس على الارض للسجدة الاخيرة او برفعه منها تردد منها لا يجوز التاخير الى قدر ادراك الركعة لانه وقت اضطراري نظرا الى ادلة الوقت وحديث من ادرك لا دلالة فيه على جواز التاخير فلو ادرك على تقدير الاستعجال في الاقوال والافعال ازيد من ركعة لم يبعد وجوبه مع اشكال واما لو ادرك على تقديره الوقت كله وجب بغير اشكال تتمة لا يخفى ان صور ادراك الطاهر مقدار الفرض والفرضين على طهارة من الحيض متشعبة لان ادراكها اما من اول الوقت قبل حدوث الحيض او من اخره بعد انقطاعه وعلى كل من التقديرين اتساع زمان الطهر للفرض وعدم اتساعه مرة يلاحظ بالنسبة الى تمام الفريضة من جميع الركعات وقد تبين ان ادراك الركعة من اخر الوقت بحكم ادراك تمام الركعات ومرة باعتبار ابعاض الركعة كاتساع الوقت لفعلها تامة الاجزاء الواجبة دون المستحبة ولا ينبغي التامل في كون المدار عليه فلو لم يسع لشيء من مستحبات الصلوة وجب الاقتصار ولو اتسع الوقت لها من غير سورة ونحوها مما يسقط في الاضطرار او وسع تمامها حال فقد الطهورين او حال عدم سعة الوقت لاستعمال شيء منهما مع وجودهما او حال وسعه للترابية دون المائية مع وجود الماء او حال فقد بعض شرائط صحة الصلوة غير الطهورين اما من اول الوقت او من اخره وفقد الشرط اما مقارنا لابتداء التكليف وبعد استمراره لوجوب حال اجتماع الشرائط والكلام في هذه الصور جميعا يجئ مفصلا في باب الوقت لانه اليق موضعا لذكرها من هذا المقام اذ لا خصوصية للحيض فيها بل المسئلة كلية والكل واحد فالعنوان الجامع هو حدوث العذر المسقط للفرض بعد دخول الوقت وارتفاعه قبل انقضائه كالعاقل اذا جن بعد دخول الوقت او المجنون عقل قبل انقضائه او الصبي بلغ او الصحيح مرض او المريض برء الى غير ذلك وتغتسل الحائض من حدث الحيض كما كاغتسال الجنب في الكيفية ترتيبا وارتماسا الا في مقدار الماء بحسب الفضيلة والاستحباب فان ما زاد على ماء غسل الجنابة نصا وفتوى لكن لا بد معه اي الغسل من وضوء كوضوء الصلوة في الكيفية وقد تقدم الكلام في وجوب الوضوء وعدم وجوبه وتعيين محله مقدما على الغسل او التخيير بينه مقدما ومؤخرا في غسل الجنابة فراجعه الثالث من الاغسال الستة الواجبة غسل الاستحاضة وهي استفعال من الحيض وفي الصحاح يقال استحيضت المرأة بالبناء للمجهول فهي تستحاض كذلك لا تستحيض اذا استمر

بها الدم بعد ايام حيضها فهي مستحاضة انتهى وفي جامع المقاصد بعد حكايته ان ظاهره انه لم يجئ بالبناء للمعلوم فان البناء للمعلوم والمجهول معا موجودان في رسالة يونس الطويلة والذي وقفت عليه في اللغة مضاهاة المصدر بمعنى نفس الدم كانه غير ثابت نعم هو ثابت في اصطلاح الفقهاء على وجه الحقيقة لا المتشرعية وان لم يبعد فضلا عن الحقيقة والكلام في هذا الدم موضعان احدهما في موضوعه والاخر في احكامه اما الاول فحقيقته الواقعية دم يخرج من عرق العاذل وعن بعض اهل اللغة تسميته بالعاذل لانه سبب لعذل المرأة وملامتها عند زوجها ويتميز بعد خروجه عن ساير الدماء باوصاف بعضها ما اخذ من النص به وبعضها من وصف الحيض بضده في النصوص بناء على ظهور المقابلة بينهما من الاخبار فمن الاول كونه في الاغلب اصفر باردا لوجودهما في حسنة حفص وفتور لوجوده في خبر الدعائم والرضوي ويحتمل ارادته من كونه فاسدا بناء على ان الدم الصحيح لا يخلو من حرارة ولا يبعد الابعد في قبيل كما قيل مع النص على الوصف بالفاسد في خبر النحوي ومن الثاني كونه خروجه بفتور اذ لم يظفر له بنص كما اعترف به في المدارك ولذا توقف في عده من اوصافه لكنه يستفاد من النص الوارد في الحيض بانه ذو دفع مضافا الى تجربته بالوجدان ولعله لذا قيل ان الظاهر عدم الخلاف فيه وزاد في المقنعة الصفاء ولعل مراده انه لا دم لونه من الصفرة مع الرقة في مقابلة غلظة الحمرة التي في الحيض حتى يضرب الى السواد ولكن لا يخفى ان هذه الصفات لدم الاستحاضة غالبية ضرورة ان ما تراه المرأة بعد عادتها مستمرا الى ان يجاوز العشرة محكوم عليه بالاستحاضة نصا وفتوى وان لم يكن بالصفات المذكورة بل في جملة من الكتب كالشرايع وغيره الحكم بالاستحاضة موضوعا لا حكما فيما تراه اقل من ثلاثة ايام وكذا ما تراه بعد غاية مدة النفاس وكذا في الشرايع وكثير من الكتب ما تراه بعد تحقق سن اليأس ببلوغ الخمسين او الستين وقبل سن البلوغ من تسع سنين وينبغي تقييده بالقابلية للاستحاضة لا مطلق المطلقة ومع تحقق الحمل على غير المختار وان نسب الى الاشهر حسبما عرفت فهو استحاضة اما موضوعا او حكما ولو كان على ضد صفة الاستحاضة عبيطا فالصفات المذكورة للاستحاضة غير مطردة وجودا مع الوجود وعدما مع العدم لكن غالبية هذه الصفات كافية في التمييز بها عند الشك كما صرحت به الاخبار خصوصا تمييزها من دم الحيض بل هو مصب اكثر اخبارها ولذا وقع الاتفاق على اعتبار الصفات في الحكم بالاستحاضة اذا تردد الدم بينها وبين الحيض واما في تمييزه من غير الحيض كما اذا علم عدم الحيضية لمانع كالخارج من الصغيرة واليائسة او غير البالغ ثلاثا فلربما منع من اعتبارها في الحكم بها بموضوع الاستحاضة بدعوى اختصاص اخبار اعتبارها بمورد التمييز من الحيض لا مطلقا لكنه ضعيف بعد ما مر في الحيض من ان ثبوت الموضوعات العادية بالاوصاف الغالبية سيرة عرفية لا يحتاج الى قيام الدليل عليها نعم ربما يوجه المنع من الحكم بموضوع الاستحاضة في العاري من الصفات في غير ما ورد النص باستحاضته كما ورد بالمتصل بالعادة المتجاوز عن العشرة بعد الاستظهار او ولو قبله فلا يحكم به في الثلاثة المتقدمة والجامع المحمل لخلو الاخبار عن الحكم باستحاضتها خصوصا الاخير مع الاول وان ورد في بعض النصوص حكم المستحاضة لها من الغسل للصلوتين مثلا ونحوه بل وان ثبت فيصح بانه في احكام المستحاضة بعدم القول بالتفصيل لكن كل ذلك غير ثبوت كون الدم استحاضة ويفرق في ترتب حكم النزح اذا وقع في البئر مثلا او عدم العفو عن قليله في الصلوة وعدم ترتبها لانها احكام دم الاستحاضة لا المستحاضة وقد يقوى الحكم بالاستحاضة في جميع ذلك بناء على ان الاصل في الدم الممتنع كونه حيضا او نفاسا ان يكون دم استحاضة الا اذا ثبت غيرهما من قرح او جرح او غيرهما كما صرح به جماعة بل معظم المتاخرين بناء منهم عليه بل ظاهر شرح المفاتيح الاتفاق عليه وفي الجواهر لا ينبغي الاشكال فيه لكن في المدارك الاعتراف بانه ما كان الدم بصفات الاستحاضة لما دل على اعتبارها ومنعه في العاري لعدم الدليل عليه وان الاستحاضة بالنسبة الى الاصل كغيرها من الدماء والذي يستفاد من بعضهم ان المعترفين بالاصالة المذكورة بعد اتفاقهم على اعتبار العلم فيها بعدم كونه من الحيض والنفاس مختلفون في اعتبار العلم بعدم كونه من القرح والجرح وعدم اعتباره على خمسة وجوه عدم اعتباره مطلقا واعتباره كذلك والتفصيل بين ما كان عاريا عن الصفات فيعتبر فيه وما كان بالصفة فلا يعتبر او بين ما كان وجود القرح او الجرح في الباطن محرزا فيعتبر وما لم يكن محرزا فلا يعتبر او بين الدم المنقطع دون الثلاثة فيعتبر وغيره فلا يعتبر والاوجه الاول لعموم ما يدل على اصالتها من الدليل وهو استقراء مورد الاخبار المحكوم فيها بالاستحاضة او بحكم المستحاضة الظاهر بملاحظة كون الغالب في طريق بيان الموضوع هو بيان احكامه في كون المراد وجود موضوعها من الحكم فيها بالاستحاضة بمجرد انتفاء الحيضية والنفاسية مع قيام احتمال غيرها من قرح او جرح او غيرهما بل يعلم عدم اعتناء الشارع باحتمال غيرها مطلقا مع امكانها مع ضعف

ما يستند اليه للوجوه الباقية فلا اعتبار العلم بعدمهما مطلقا كما هو ظاهر من اعتبار ان لم يكن دم قرح او جرح كالشرايع والقواعد
غيرهما وضعّفه في شرح المفاتيح اما دعوى انحصار الدماء والخارج من قبل المرئة في خمسة الحيض والنفاس والقرح والعذرة والاستحاضة
فلا يحكم بالاخيرة الا مع انتفاء البواقي فاذا علم عدم القرح والجرح مع فرض انتفاء الحيض والنفاس وجب الحكم بالاستحاضة كما في
شرح المفاتيح وفيه انه لو تم الانحصار المذكور لم يعقل الخلاف في الحكم بالاستحاضة مع العلم بعدم القرح الا بناء على الخلاف في
ان الدماء خمسة او ازيد والتعرض لهذا الخلاف بمكان من الغرابة وخارج عن وظيفة الفقيه وفيه ودعوى ان الدماء وان لم تنحصر لكن القرح
والجرح لا بد من انتفاء احتمالهما للحكم بالاستحاضة كالحيض والنفاس كما يستفاد تارة من خبر قرحة الحائض باعتبار ايجابه الاختبار بالجانب
لنفي احتمال كونه من القرحة واذا كان احتمالهما مانعا من الحكم بالحيض مع كونه الاصل في دم النساء فكونه مانعا من الحكم بالاستحاضة اولى
او من مرسلة يونس القصيرة فيمن رأت الدم يوما او يومين ثم انقطع من قوله ليس من الحيض انما كان من علة اما قرحة في جوفها واما من
جوفها الحكم فيها بعد امتناع الحيض بالقرحة دون الاستحاضة فلا يحكم بها الا مع انتفائها وفي الاول ما مر من ان اعتبار الجانب انما
هو لتبين عدم امتناع الحيض بناء على خروجه من جانب معين واما الحكم به فلامكان الحيض الراجع الى كفاية احتماله وهذا التنزيل
كان في احتمال خروجه عن صلاحية الاستدلال به هنا وفي الثاني ان غير القرحة ايضا مذكور فيها بقوله او من الجوف ومحصله عدم
الحكم بالحيض لاحتمال غيره من سائر الدماء فغايته عدم الدلالة على المقصود لا الدلالة على عدمه او الاستناد الى مجرد الاصل فان الاصل
عدم الاستحاضة ولا ينافيه كون الاصل عدم القرح او غيره ايضا وفيه ان الاصل منقطع بالاستقراء على فرض تماميته وللتفصيل الاول
اما في العاري من الصفة فالاصل واما فيما كان بالصفة فلانقطاع الاصل بما دل على ان الاستحاضة كذا صفتها وفيه ما مر من
انقطاع الاصل بالدليل من استقراء او غيره وللتفصيل الثاني مضافا الى انه مع الشك في اصل السبب من قرحة او جرح الاصل عدم
حدوثه بخلافه في الاستحاضة فانها طبيعة لا يجري فيها الاصل بخلاف ما اذا تيقن السبب شك في كون الدم الخارج منه او من الاستحاضة
فلا اصل ان الخبر المستفاد منه اعتبار نفي كون الدم من القرحة مفروض فيه احراز وجود القرحة لقوله فيه فتاة منا بها قرحة في جوفها
والدم سائل الخ فليقتصر على مورده وفيه ما مر من عدم دلالة النص في الشك في حدوث السبب اصل عدم حدوثه مع انه معارض
باصل عدم خروج دم الاستحاضة كما تسمعه لا يثبت به ان هذا الدم استحاضة على مستند اصالة الاستحاضة ان تم فهو الاستقراء
الفاقد للعموم وللتفصيل الثالث ان اعتبار نفي احتمال القرحة مستند الى ذيل المرسلة ومفروضها هو الدم المنقطع قبل الثلاث
فليقتصر على مورده وفيه نظير ما في سابقه وبالجملة لا خصوصية للقرح والجرح حتى يعتبر العلم بعدمهما اذ البناء على انحصار الدماء
في الخمسة والحكم بواحد منها موقوف على نفي احتمال الباقي ونفي الحيض والنفاس مقطوع باعتباره فينفي احتمال القرح والجرح والعذرة
معتبرا وهذا مرجعه الى عدم الاعتراف باصالة الاستحاضة غاية الحكم بها من طريق انحصار الدماء ومرجع تماميته الى غير الفقيه و
الشأن في اصالتها من الادلة الشرعية ولو ظاهر الاخبار والانصاف ان الدليل عليها من غير ظهور الاتفاق ليس بذلك الواضح اذ لم
يجد في الاخبار ما يتضمن كون الدم استحاضة في غير الدم المتعقب لما حكم عليه بالحيض الا دم الحامل فقد ورد في بعض اخباره
الحكم بالاستحاضة لكن مع الاتصاف ببعض صفاتها من صفرة ونحوها الا ان يستظهر من الاخبار الكثيرة الواردة في المتصل بالعادة
انه مجرد مورد سؤال فلا يقيد به الحكم بالاستحاضة وهو في حيز المنع والاستقراء لا يتم بغير تعدد موارد جزئية واما الاتفاق في المتيقن
منه فيما كان بالصفة مع ان السيرة العادية على التعبير بها مع الاخبار المستفيضة منها معتبرة والاستناد الى اصالة عدم وجود
سبب آخر لا موقع له لمعارضتها باصالة عدم خروج دم الاستحاضة مع انها غير مجدية في الحكم بان هذا الدم استحاضة والاستناد
فيها الى غلبتها في دم النساء بعد الحيض غير نافع لعدم حجية مطلق الغلبة فالعمدة في اصالتها بناء الاصحاب عليها بوجه لا يبعد ظهوره
في حصول الاتفاق منهم على ذلك ومع ذلك الاولى الاقتصار في اجرائها على صورة كون السبب من غير الاستحاضة حدوثه او حدوث
الدم منه غير متحقق واما الموضع الثاني فاعلم انه يجب على المرئة اذا تحققت دم الاستحاضة اختبار حال الدم بمشاهدته او باعتباره
لانه اقسام مختلفة كل منها وجودها متى اتفق هو حدث يوجب الطهارة للعبادة على الاقوى من عدم اعتبار الوقت بخصوصه فيه
كما يأتي ويختلف طهور كل قسم منه وهو في معرض التنقل من حال الى حال في كل آن وزمان فيجب معرفته مقدمة لتعيين الطهور
ولا يعول فيه على الاستصحاب بناء على عدم جريانه في التدريجيات وعلى مطلق الاصل قبل الفحص وان كان من الموضوعات لتأدية

في اقسام الاستحاضة

لانه ما لا طريق الى معرفته غالبا الا بالفحص بل دلالة الاخبار على وجوبه هنا من نحو قوله فلتستدخل كرسفا فاذا ظهر على الكرسف
فلتغتسل وقوله فلتستدخل قطنة ونحو ذلك ومنه يتضح ما في الجواهر من انه يشكل دعوى الوجوب عليها لو كان مطمئنة
تشخيص حالها كما لو اختبرت حالها قبل الوقت فكانت صغيرة انتهى نعم وجوب الاعتبار شرطي فلو اخلت به مع الغفلة وعلمت
بما صادف الواقع صح عبادتها والاشكال فيه من بعض الفضلاء في غير محله وفي كفاية الاحتياط بمعنى الاخذ باشق الاحوال مع امكان
الاختبار وجه مال اليه في الجواهر لكن قد يشكل مع مخالفة الاشق للاستصحاب كالصورة المحكية عنه لقيام الدليل الشرعي فيها
على عدم شرعية الغسل فلا ينعقد معه القربة بفعله فلا يجزي وان صادف الواقع نعم اذا لم يخالف الاصل فلا ينبغي التامل في الكفاية
واشكال بعض المعاصرين فيه مطلقا غير متجه لان الزايد فيما مع الناقص اعمال مستقلة فالغاء الزايد لا يقدح في صحة الباقي ولو توقف
الاختبار على بذل مال وجب ما لم يجحف وان لم يتمكن من الاختبار اصلا سقط قطعا وفي وجوب البناء على الاحتياط او [illegible]
جواز التعويل على الاصل وجهان قوى في الجواهر الاول ليقين الفراغ ولعل الثاني اقوى لان الاصل دليل غايته وجوب الفحص وهو يسقط
بالعجز والاختبار قد يمكن بالمشاهدة كما في اغلب دماء القليلة او فرد من دماء الكثيرة فلا يحتاج الى وضع قطنة ونحوها وغالبا لا يتميز بالفحص
المعتبر بالمشاهدة كما في اغلب افراد المتوسطة او فرد من دماء القليلة وازيد دماء الكثيرة وحيث كان مدار الاقسام في الشرع باعتبار
ثقب القطنة وعدم ثقبها وتجاوز الدم عن القطنة بالسيلان الى ما وراءها وعدم التجاوز فلا يكاد يعلم مراتب الدم الا بالاعتبار
بوضع قطنة ونحوها مما لم يلبد فيحبس الدم عن النفوذ ثم اخراجها والنظر فيها ولذا ورد في الاخبار الامر باستدخال
الكرسف والقطنة في الفرج ولم يفصل فيها الكيفية فليكن بالوضع المتعارف في كمية القطنة وكيفية وضعها والصبر هنيئة
ليتمكن الدم منها واخراجها بنحو لا يتغير به حال الدم الذي فيها كل ذلك لقضاء العادة بحصول الاختبار المعلوم من الاخبار ارادته
بهذا النحو ثم لا يجب الاعتبار بتكرار الآنات الممكن فيها تبدل الدم وانقلابه للعسر والحرج ولم يتعين زمان بخصوصه في النص و
الفتوى فالممكن المدار في وجوبه على ما هو متعارف النساء في تحديد الاخبار لقضاء التعارف بعدم الاعتناء بالاحتمال القائم
بما دونه من الزمان في العرف والعادة ثم ان استخرجت القطنة والكرسفة فالدم الذي فيها لا يخلو من اقسام ثلاثة اما قليل او
متوسط او كثير وبها يكون الاستحاضة قليلة ومتوسطة وكثيرة ووقع التعبير عن مدار امتياز القليلة عن المتوسطة فيما ازيد
عن الكثيرة بالطريق الاولى في كلماتهم بابعد الفاظ ثقب الدم الكرسف وعدم ثقبه وظهور الدم على القطنة وعدم ظهوره و
غمس الدم القطنة وعدم غمسها وهذه الالفاظ وان اختلفت معنى في العرف واللغة لكن المراد بالجميع هنا واحد وقد صرح باتحاد
الثلاثة الاولة في جامع المقاصد كما يحكى شرح الجعفرية ويؤيده اناطة بعضهم القليلة مثلا بعدم الظهور والمتوسطة بالغمس وكذا
ضم عدم الظهور الى عدم الثقب في القليلة بناء على كونه لزيادة توضيح وكذا المراد بالرشح ليس بخارج عن الثلاثة الباقية فالمراد
مجرد ترشح الدم وبروزه من باطن القطنة الى ظاهرها كما يرشح الماء من باطن الكوز الى ظاهره وان لم يتقاطر والمراد بالغمس استيعاب
الدم تمام طبقات عمق القطنة وثخنها ولو من موضع واحد منها فيرجع الى معنى الثقب الذي هو المراد بالنفوذ في بعض الاخبار
والمراد بالظهور على القطنة الاستيلاء من قولهم ظهر على الدار والجبل اي بلغ من اسفله الى اعلاه فيرجع ايضا الى الثقب والمراد
من الجميع تسري الدم من وجه القطنة المتصل بالفرج الى وجهها الآخر المتصل بالخرقة الموضوعة عليها وان تفاوتت عباراتهم في
التعبير عن مدار امتياز الكثيرة عن القسمين بسيلان الدم من القطنة الى الخرقة اي وصوله منها اليها وعدم السيلان واما الاحكام
المختلفة المترتبة على الاقسام الثلاثة فهي ان الدم ان لطخ باطن القطنة خاصة اي وجهها الملاصق للفرج خاصة دون وجهها
الآخر الذي متصل بالخرقة اي لم يثقبها فيصل الى وجهها الآخر ويستوعب باطنها ولا نفذ في شيء من اعماقها وهي القليلة
وفي حكم القلة عدم استيعاب سطوح العمق [illegible] قطنتها الموضوعة في داخل الفرج دون الخرقة الموضوعة على القطنة
لفرض عدم ملاقاتها الدم فهي طاهرة وتجديد الوضوء لكل صلاة من غير غسل ولا يجمع بين صلاتين بوضوء حسبما يفصل شرحه
في التنبيهات الآتية للاحكام المشتركة بين الاقسام الثلاثة التي منها تغيير القطنة ايضا والمقصود هنا بيان الاحكام المختصة
بكل قسم وهذا القسم من الثلاثة مختص بحكم وجوب الوضوء لكل صلاة من غير شرع غسل اجماعا اما الوضوء لكل صلاة فللاجماع
على حدثية دم الاستحاضة باقسامها كما هو المستفاد من الاخبار ايضا ومقتضاها الوضوء لكل ما يخرج من الدم الى الخارج لكن

استمراره اوجب لغسل لسائر الاحداث الصغار المستمرة والمتيقن من العفو هو عما يخرج في اثناء الوضوء او بينه وبين العبادة او في اثناء العبادة الواحدة شرعا لانه الذي يؤدي التجديد من اجله الى العسر والحرج مضافا الى التصريح به في اخبار معتضدة بالاجماع المحكي المساعد بالتتبع اذ لم نجد مخالفا الا العماني فلم يوجب لهذا القسم وضوءا اصلا وعليه لبس من الاحداث الناقضة والاجماع محجوج عليه كالاخبار منها صحيحة ابن عمار وان كان الدم لا يثقب الكرسف توضأت ودخلت المسجد وصلت كل صلاة بوضوء وقوله في موثقة زرارة وتصلي كل صلاة بوضوء ما لم ينفذ الدم وبمعناهما الرضوي وغيره والمستفيضة المتضمنة لوجوب الوضوء برؤية الصفرة او الدم الاصفر الشامل للقليلة او المراد به ذلك بناء على عدم انفكاك صفرة الدم عن قلته بالمعنى المذكور وبها ينقطع اصالة عدم الحدث ويخصص عموم حصر النواقض في غير هذا الدم اذا استند اليهما العماني مع كون الحصر اضافيا ولا يكافؤنا ما عسى يستظهر له من مفهوم قوله في رواية ابن ابي يعفور تستظهر فان ظهر على الكرسف زادت كرسفها وتوضأت بتقريب تعليق الوضوء على ظهور الدم على الكرسف الذي هو عبارة عن المتوسطة ومن قوله في خبر الجعفي ولا تزال تصلي بذلك الغسل اي غسل الانقطاع حتى يظهر الدم على الكرسف فليحمل على ارادة الظهور على باطن الكرسف الملاصق بالفرج وضمائمه قوله زادت الكرسف لوجوب تغييره وشرك الورود وقيل امكان هذا الحمل جار في عبارته ايضا فلم يتحقق خلافه قلت هذه عبارته يجب عليها الغسل عند ظهور دمها على الكرسف عند كل صلاتين غسل تجمع بين الظهر والعصر بغسل وبين المغرب والعشاء بغسل وتفرد الصبح بغسل واما ان لم يظهر الدم على الكرسف فلا غسل عليها ولا وضوء انتهى فان اريد الظهور على الباطن اقتضى ايجاب الاغسال الثلاثة على المستحاضة مطلقا كما احتمله في الكشف وان اريد الظهور على الظاهر اقتضى ما اشتهر عنه ولا ريب في شذوذه وسقوطه على كل حال واما عدم الغسل في هذا القسم فهو ايضا اجماع اذ لم يعرف فيه الا الاسكافي فاوجب غسلا واحدا فيه للغداة لنا اقتصار الاخبار المتعددة على ذكر الوضوء في مقام البيان خصوصا الرضوي منها حيث تقابلت فيه الاقسام الثلاثة واقتصر فيه على ذكر الوضوء لهذا القسم بخلاف الاخيرين ومفهوم ما علق الغسل الوارد على ظهور الدم على الكرسف ونفوذه فيه او ثقبه اياه في الاخبار الاتية في المتوسطة بالاجماعات المحكية المساعد عليها بالتتبع ولا يكافؤها ما في مضمرة سماعة وان لم يجز الدم الكرسف فعليها الغسل كل يوم مرة وقريب منها ذيل صحيحة زرارة على تقديره بكون عدم الجواز فيهما بمعنى عدم الوصول الى ظاهره مع ان الجواز هو التعدي عن الشيء فعدم جواز الكرسف هنا معناه عدم الوصول الى الخرقة فهو اعم من القليلة ويعيد بالاخبار المتعددة الناصة بعدم الغسل فيها ويشهد لارادة المتوسطة قوله في الذيل هذا اذا كان دما عبيطا وان كانت صفرة فعليها الوضوء وعلى كل حال لا ريب في شذوذه وسقوطه كسابقه ولعل على المعروف من وجوب الوضوء لكل صلاة بغير غسل اصلا وان ثقب الدم القطنة وغمسها ولكن لم يسل منها الى الخرقة كانت الاستحاضة وسطى لزمها ما وجب للقليلة من تبديل القطنة والوضوء لكل صلاة ومع ذلك يلزمها تغيير القطنة لاستلزام انغماسها القطنة بالدم ملاقاتها الخرقة بالنجاسة في العادة وغسل واحد للغداة في المشهور وذهب جماعة الى وجوب ثلاثة اغسال في هذا القسم كالثالث فوجوب الغسل الواحد فيه اجماع والخلاف في الزائد والاقوى المشهور لمفهوم الاخبار المعلقة للاغسال الثلاثة على سيلان الدم على الخرقة كاخبار يونس بن يعقوب وعبد الرحمن عن ابي عبد الله وحسين بن نعيم الصحاف وزرارة قال في الاخير فان جاز الدم الكرسف تعصبت واغتسلت ثم صلت الغداة بغسل والظهر والعصر بغسل والمغرب والعشاء بغسل وان لم يجز الدم الكرسف صلت بغسل واحد فان المراد بعدم جواز الكرسف عدم الوصول الى الخرقة حسبما عرفت وهو وان شمل القليلة ايضا لكنها يخرج بما يدل على عدم الغسل فيها ويبقى المتوسطة والقطع في السند من مثل زرارة غير قادح مع انه ناش من تقطيع الفقهاء اخبار الاصول وتفريقها على ابواب الفقه كما اشير اليه غير مرة فليس بقطع في السند ولذا اسنده الشيخ قال في اثناء كلامه وقد مضى حديث زرارة فيما رواه الحسين عن حماد عن حريز عن ابي جعفر ع وما في مجمع الفائدة من عدم الصراحة في كون الغسل الواحد لصلوة الغداة بل ظاهره في غسل انقطاع النفاس لكونه في جواب السؤال عن النفساء متى تصلي مدفوع بوقوع الامر قبله بغسل الانقطاع بقوله تقعد قدر حيضها وتستظهر بيومين فان انقطع الدم والا اغتسلت واحتشت واستثفرت وصلت فان جاز الدم الكرسف حينئذ فالغسل المامور به بعد غيره وبان الحمل عليه يقتضي بخلو المتوسطة من الغسل اصلا وقد عرفت الاجماع على وجوب الغسل الواحد فيها وكذا دعوى عدم دلالته على كون الغسل الواحد لخصوص صلوة الغداة كما هو المقصود مدفوعة بالاجماع

في ضوء عمر الصحيح واحكامها

المركب فان كل من قال بعدم الزيادة في هذا القسم على غسل واحد قال انه لصلوة الغداة مع ان الاختصاص بصلوة الغداة على التحقيق عند التامل من المقصود لعدم اختصاصه عندنا بها كما ستعرفه وموثقة سماعة عن محمد بن الحسين عن عثمان بن عيسى عن سماعة قال قال المستحاضة اذا ثقب الدم الكرسف اغتسلت لكل صلوتين وللفجر غسلا وان لم يجز الدم الكرسف فعليها الغسل كل يوم مرة والوضوء لكل صلوة قال بعده هذا ان كان الدم عبيطا وان كان صفرة فعليها الوضوء بتقريب ان الحديث ظاهر في بيان الاقسام الثلاثة فالصفرة بيان القليلة لملازمتها للقلة غالبا ولم يجز الدم الكرسف بيان المتوسط لانه بمعنى عدم الوصول الى الخرقة الشامل للقليلة لكن مع تعقيب ذكر القليلة يتعين هذا للمتوسطة وثقب الكرسف بيان الكثرة بناء على الغالب من وصول الدم الثاقب الى الخرقة وان منع من كون الصفرة بيانا للقليلة فغايته عموم من لم يجز لها وللمتوسطة يخرج القليلة ويبقى المتوسطة مرادا منه والكثيرة من الدم الثاقب فان قيل هذا انما يتم لو حمل على بقاء الثاقب على عمومه للواصل الى الخرقة وغير الواصل وحمل لم يجز الكرسف على معنى عدم الوصول الى ظاهره الذي يكون معه قليلة قلنا اولا التخصيص اولى من المجاز لا يقال الدوران بين تخصيصين احدهما في الثاقب والاخر في لم يجز مع مجاز واحد في عدم الجواز لانا نقول ولا التخصيص الاول منها تنزيل على الغالب لا تقييد او تخصيص وثانيا هذا التجوز موجب لحمل النص على الشاذ الساقط من وجوب الغسل للقليلة فهو مرجوح ولو بالنسبة الى لزوم تخصيصين بل الحمل على الشذوذ ممنوع واما خصوصا مع موافقة الوجه الاخر للشهرة العظيمة وما في مجمع الفائدة وغيره من قدح السند بسماعة لوقفه وعثمان بن عيسى ايضا لوقفه مع مضمرها لا كان عنده للصادق ع ضبط الامام ومحمد بن الحسين لاشتراكه مدفوع اولا بانجبار الجميع بالشهرة وثانيا بمنع وقف سماعة لموته في حياة الصادق ع على ما حكاه النجاشي مؤيدا بعدم ذكر ابن الغضائري وقفه مضافا الى نقل الشيخ اجماع الطائفة على قبول رواياته مؤيدا برواية جماعة ممن لا يروون الا عن الثقة عنه كصفوان وابن ابي عمير والبزنطي وجعفر بن بشير وتوبة عثمان مع رده المال الى الامام كما حكاه النجاشي وحكاية الشيخ اجماع الطائفة على قبول رواياته مؤيدا برواية الاجلاء عنه كالحسين بن سعيد وابن ابي الخطاب واحمد بن محمد بن عيسى والاحول وابن مهزيار والبرقيين وابراهيم بن هاشم وابن فضال وغيرهم ولذا صحح العلامة طريق الصدوق مرة وحسنه اخرى وقواه ثالثة وفي رجاله عثمان بن عيسى وان محمد بن الحسين هنا هو ابن الخطاب الثقة كما اعترف به المناقش في مجمعه واما الاضمار من مثل سماعة فنظيره من زرارة غير ضائر وما رواه الشيخ بسند فيه ابان بن عثمان الذي من اصحاب الاجماع مع عدم ابن ابي عمير من مشايخنا وصحح العلامة طريق الصدوق الى العلاء بن سيابة مع وجوده فيه عن عبد الرحمن بن ابي عبد الله عن الصادق ع تستدخل كرسفا فان ظهر على الكرسف فلتغتسل ثم تضع كرسفا اخر ثم تصلي فاذا كان دما سائلا فلتؤخر الصلوة الى الصلوة ثم تصلي صلوتين بغسل واحد فان الظهور عليه حسبما عرفت هو بمعنى الوصول الى ظاهره وما ذكر من ندرة عدم تلطخ الخرقة غير ضائر هنا لان مقابلته بالسائل بحكم التنصيص على ارادته وبه يندفع المناقشة بعدم الصراحة في وجوب الغسل كما ان المناقشة فيه بعدم الصراحة بان الغسل الواحد للاستحاضة وانه لصلوة الغداة مدفوعة بنظير ما تقدم خبر زرارة وما رواه في الكافي في الموثق عن سماعة عن الصادق ع غسل الاستحاضة واجب اذا احتشت الكرسف فجاز دمها الكرسف فعليها الغسل لكل صلوتين وللفجر غسل وان لم يجز الدم الكرسف فعليها الغسل كل يوم مرة والوضوء لكل صلوة والمناقشة فيه بما تقدم في غيره كما ان المناقشة فيه بنظير بعض ما تقدم في غيره مدفوعة بنظير ما مر ايضا وخبر الجعفي عن الباقر ع وان هي لم تر طهرا اغتسلت واحتشت ولا تزال تصلي بذلك الغسل حتى يظهر الدم على الكرسف فاذا ظهر اعادت الغسل والكرسف بالتقريب المتقدم والسند فيه منجبر وبعض المناقشات السابقة مدفوعة ببعض ما مر فتذكر وما رواه الشيخ في الموثق عن زرارة عن ابي جعفر ع عن الطامث تقعد بعدد ايامها كيف تصنع قال تستظهر بيوم او يومين ثم هي مستحاضة فلتغتسل وتستوثق من نفسها وتصلي كل صلوة بوضوء ما لم ينفذ الدم فاذا نفذ اغتسلت وصلت لصدق الامتثال بالغسل مرة عند اول صلوة تتعقب النفوذ وما في الكشف من ان الاحتمال الذال محتمل في كون الغسل غسل الانقطاع مدفوع بان فتح باب احتمال الغلط يغلق باب مطالب كثيرة مع انه لا ريب في ان الغسل واقع بعد فرض الاغتسال قبله لانقطاع الحيض وان كان مراده لانقطاع الاستحاضة فالدم المفروض فيه ان كان قليلة فلا غسل لانقطاعها وان كان غيرها فحمل الغسل على الاغتسال للانقطاع ح ناض يكون حكمه قبل الانقطاع الوضوء خاصة ولم يقل به احد والرضوي فان لم يثقب الدم القطن صلت صلوتها كل صلوة بوضوء وان ثقب الدم الكرسف ولم يسل صلت الليل والغداة

بغسل واحد وسائر الصلوات بوضوء وان ثقب وسال صلت الليل والغداة بغسل والظهر والعصر بغسل وتصلي المغرب والعشاء الاخرة بغسل وضعفه ان كان فهو منجبر بالاجماعات المحكية عن الناصريات والخلاف والغنية والشهرة المحصلة فلا يكافؤه ما استند به الجماعة لان عمدته المستفيضة المطلقة بان المستحاضة تغتسل للفجر والظهرين والعشائين خرج القليلة بتلك النصوص منه وهذا يوجب تقييدها بما تقدم وعلى فرض عدمه يجب عند الخصم تقييدها لا محالة وليس تقييدها بما عدا القليلة اولى من تقييدها بالكثيرة وان كان المخارج على احد التقديرين اكثر ما لم يستلزم زيادة التجوز في اللفظ فيبطل سنده لانها هذا مع دعوى انصرافه بعد خروج القليلة الى الكثيرة بناء على غلبة التجاوز مع الظهور على الكرسف لكن هذه الدعوى تنافي الاستدلال بها بقاعدة المفاهيم المنفقة اذ لا يبقى مع ورود المقيد مورد للتعالب مفهوم ومما عدا هذه المطلقات هو صحيحة ابن عمار فاذا جازت ايامها ورات الدم يثقب الكرسف اغتسلت للظهر والعصر تؤخر هذه وتعجل هذه وللمغرب والعشاء غسلا تؤخر هذه وتعجل هذه وتغتسل للصبح وتحتشي وتستثفر ولا تحني وتضم فخذيها في المسجد وسائر جسدها خارج وان كان الدم لا يثقب الكرسف توضأت ودخلت المسجد وصلت كل صلوة بوضوء وفيه ان ثقب الكرسف اعم من تواصله الى الخرقة والمراد هنا الكثيرة الغير المتواصلة بقرينة ذكر المبالغة في التحفظ من تلويث البدن بل بالاحتشاء والاستثفار وعدم الحبو وضم الفخذين بل وذكر دخول المسجد فيما لا يثقب الكرسف في منع الدخول اذا ثقب فما هو الا لخوف التلويث ظاهرا من جهة كثرة الدم وربما يستدل ايضا بصدر مضمرة سماعة المستحاضة اذا ثقب الدم الكرسف اغتسلت لكل صلوتين وفيه ظهورها في الكثيرة بالتقريب المتقدم وبخبر ابن مسلم ثم تمسك قطنة فان صبغ القطنة دم لا ينقطع فلتجمع بين كل صلوتين بغسل لتعليق الاغسال فيه على مجرد صبغ الدم القطنة الحاصل بدم المتوسطة ولا ينافيه وصف الدم بعدم الانقطاع وفيه ظهور الصبغ مع عدم الانقطاع في الكثيرة وان لم يكن ظاهرا فيها فهو اعم منها فليقيد بالنسبة الى المتوسطة بالاخبار الدالة على الاقتصار منها بغسل واحد وبقوله في مرسلة يونس الطويلة وسئل عن المستحاضة فقال انما ذلك عرق او ركضة من الشيطان فلتدع الصلوة ايام اقرائها ثم تغتسل وتتوضأ لكل صلوة قيل وان سال قال وان سال مثل المثعب لاناطة الحكم بالغسل والوضوء لكل صلوة وان سال فاقتضى ثبوته ان لم يسل وهو المتوسطة وهو احسن ما يستند به للخصم وفيه ان ظاهره وجوب الغسل لكل صلوة ولم يقل به احد في شيء من اقسام المستحاضة فلا بد من التاويل فيه بان يحمل لكل صلوة على ارادة لوقت كل صلوتين والحمل بذلك من حمل الغسل فيه على غسل الحيض وغايته عدم ذكر الغسل الثابت في المتوسطة والكثيرة وهو معارض بعدم ذكر الاغسال للحيض على التاويل الاول فيقال هو ليس تماما لامكان اتكاله الى الظهور قلنا ذكره امر من غسل الاستحاضة لسوق الحديث لبيان حالات حيض من استمر دمها وهو غير صحيح ايكال حكم استحاضتها الى غيره من الاخبار مع انه مذكور بعد في قوله واذا ادبرت فاغسلي عنك الدم وصلي فكانت تغتسل في كل صلوة بالحمل على وقت كل صلوة والدم على الكثيرة بقرينة قوله متصلا به وكانت تجلس في مركن لاختها فكانت صفرة الدم تعلو الماء ثم ان سلم الحمل على ما يريده الخصم فليثبت دلالته بمفهوم غيرها من الصراحة فهو مع وحدته غير مكافئ لغيره من الاخبار المعتضدة بما سمعت فليحمل على ما ذكر واما وجوب الوضوء في هذا القسم لكل صلوة غير الغداة فهو اجماع وللغداة خلاف غير متوقف على الخلاف في اغناء كل غسل واجب عن الوضوء لانه اختار هنا وجوب الوضوء من اختار هناك الاغناء عنه كالسيد في جمله وبالعكس كما حكي عن الشيخ والصدوقين و الحلبيين والقاضي والمشهور وجوبه للغداة ايضا كغيرها بل في الكشف تاويل عبارة النافين لوجوبه بما فسر المص في النكت عبارة النهاية التي هي كعباراتهم قال في تفسيرها انما يجب عليها الغسل لصلوة الغداة وانما يجب عليها لغيرها الوضوء فلا ينافي وجوب الوضوء لها ايضا انتهى وعليه فالاجماع المدعى على نحو تلك العبادة عن الخلاف والغنية غير دال على نفي الوضوء للغداة مضافا الى ما فيه على تقديره ولا لشبهة بمخالفة المشهور وعلى كل حال فالاقوى الوجوب لعموم كل غسل معه وضوء وخصوص رواية سماعة و عبارة المرسلة المتقدمتين المعتضدة بالشهرة المحصلة فلا يكافؤها مستند الجماعة اذ عمدته تضمن جملة من اخبار المتوسطة للغسل بغير ذكر الوضوء وهو ظاهر في نفيه لمقام البيان وفيه ولا نفي للظهور لسوق البيان لذكر ما يوجب بخصوص الدم الثاقب فالوضوء موكول بيانه الى عموم حدث الاستحاضة وثانيا غايته الظهور ولا يكافؤ التصريح المعتضد بالشهرة وبه ينقطع الاصل وعموم مفهوم الحصر للنواقض مع احتمال كونه اضافيا ناحيا مر ومحل الغسل الواجب هنا هو لخصوص صلوة الصبح فهي غايته خاصة لا لكل

الخمس وكلها غايته والثمرة عديدة منها اذا تركت الغسل لصلوة الصبح ولو نسيانا فلا يجب لباقي الفرائض على الاول ويجب على الثاني وكذا اذا رأته بعد الزوال مثلا اختاره جدي العلامة في المصابيح الاول مستندا بالاصل والعمومات كما صرح بعضهم بنفيه لغيرها وهو ظاهر النافين انتهى ومتبعه في الجواهر وكان الاستظهار من النافين من مجرد اضافة الغسل الى الغداة في عباراتهم لظهورها في عدم الشركة بل في الجواهر يمكن تحصيل الاجماع من تخصيصهم الغسل بكونه للغداة وفيه ظهور السياق في ارادة نفي وجوب غيره للصلوات لبيان كما في الكثيرة لا عدم وجوبه لغير صلوة الصبح واختصاص غايته بها ويشهد له تصريح بعض المعتبرين بالاضافة بوجوبه لغيرها ايضا كما هو المحكي عن الفخر وتبعه جماعة وصرح به في شرح المفاتيح والرياض ولعله الاظهر لعدم وجود الاضافة الى الغداة او صلوتها في شيء من النصوص فتوى وابتنى بما عدا وعليها الغسل كل يوم مرة وظاهره الوجوب الشرطي لكل ما يقع في اليوم من الصلوات وفي صحيحة زرارة فان وان لم يجز الدم الكرسف صلت بغسل واحد ومقابلته بقوله اذا جاز صلت الغداة بغسل والظهرين بغسل والعشائين بغسل ظاهرة في انها تصلي هذه الصلوات اذا لم يجز بغسل واحد ولعلها قرينة على ارادته من قوله في موثقته اذ تغتسل اغتسلت وصلت مثل قوله اغتسلت وصلت في نفسه ظاهر في توقف طبيعة الصلوة على الغسل وعليه فكذا خبر عبد الرحمن ولا اقل من اقتضاء عمومها الاطلاق فيما حدث الدم وقت الزوال مثلا ان تغتسل وتصلي وهو من جملة الثمرات كما عرفت وان منع جميع ما ذكر فغايته الاجمال كما في باقي الاخبار خصوصا المفاهيم ويجب حمل المجمل على المبين وبه ينقطع الاصل والعموم المستدل بهما في المصابيح مضافا الى ثبوت حدثية الخارج وقت الغداة ويبعد من مذاق الشرع كونه حدثا في زمان وغير حدث في زمان او حدثا ابتداء غير حدث استدامة بل الاستقراء في الاحداث الصغيرة والكبيرة قاض بخلافه لان ما هو حدث بالنسبة الى فريضة من الفرائض اليومية اصغرا او اكبر حدث بالنسبة الى غيرها ولا ينافي حدثيته للجميع كون المبيح لها جميعا غسل واحد لبنائه على العفو بالنسبة الى النص واما حكاية اضافة الغسل الى الغداة في عبارة الاصحاب كعبارة فقه الرضا فالتعبير بها انما هو من جهة وجوب وقوع الصلوات الخمس بتلك الغسل اذا حدث الدم قبلها ولا يكون الا بالاغتسال قبل صلوة الصبح وان ابيت فالاضافة غير صريح في الاختصاص ولا واقعة في عبارة الجميع على وجه يصح منه دعوى الاجماع كيف وقد خالف جماعة كالفخر هنا وكاشف اللثام وجامع المقاصد في الروض والمقاصد العلية في موجبات الوضوء وفي شرح المفاتيح والرياض وكشف الغطاء وشرح البغية بل ظاهر الشيخ علي في حاشية الروضة ارسله ارسال المسلمات وعلى هذا القول هل الموجب للغسل مطلق حصول هذا الدم لاقتضاء اطلاق حدثيته ذلك او حصوله وقت صلوة الصبح اي ما قبل طلوع الشمس لاقتضاء الاضافة الى الغداة بمعنى الوقت ذلك او حصوله قبل فعل الفريضة لاقتضاء الاضافة اليها بمعنى صلوة الغداة ذلك وجوه اظهرها الاول وان ثقب القطنة وسال الدم من القطنة على الخرقة ولو يسيرا من بعض جوانبها كانت الاستحاضة كثيرة ولو بهاتح مع ذلك الذي يجب للقليلة والمتوسطة من تغيير الخرقة والقطنة وغسل واحد للغداة غسلان اخران غسل منها لصلوة الظهر والعصر تجمع بينهما بذلك الغسل وغسل ثالث لصلوة المغرب والعشاء تجمع بينهما بذلك الغسل وكذا تجمع بين صلوة الليل وصلوة الصبح بغسل واحد هو الذي يجب للمتوسطة ان كانت متنفلة تجمع بينهما ايضا بذلك الغسل والمراد بجمع كل صلوتين بغسل في هذا القسم فعلهما متعاقبا بغير فاصلة بعد الغسل اما وجوب الاغسال الثلاثة في هذا القسم فهو مورد اتفاق النص والفتوى ولا ينبغي اطالة الكلام فيه واما وجوب الوضوء فيه لكل صلوة فهو المشهور كما في المختلف وفي باب السلس والمبطون من الخلاف الاجماع عليه وعن المنتهى عدم الخلاف فيه واستظهره في التذكرة من علمائنا قال ابن ادريس اوجب الوضوء لكل صلوة وعبارة علمائنا الاثبات في ذلك ومنه يعلم ان تشنيع المص على ابن ادريس في غير محله حيث قال في المعتبر وظن غالط من المتاخرين انه يجب على هذه مع هذه الاغسال الوضوء لكل صلوة ولم يذهب الى ذلك احد من طائفتنا ويمكن ان يكون غلطه لما ذكره الشيخ في المبسوط والخلاف من ان المستحاضة لا تجمع بين فرضين بوضوء فظن انسحابه على مواضعها وليس على ما ظن بل ذلك مختص بالموضع الذي يقتصر فيه على الوضوء انتهى وهذا غريب مع فتواه في الكتاب والشرايع بذلك ودعوى الفاضل الشهرة عليه ولكن المنسوب الى الصدوقين والشيخ في النهاية والسيد في الناصريات والنهي والقاضي وابن حمزة وزهرة وسلار عدم وجوب الوضوء في شيء من الصلوات وفي بعضها كالناصريات والغنية دعوى الاجماع عليه فيه ولكن النسبة من جهة الاقتصار على ذكر الاغسال وهو غير صريح في نفي الوضوء فلعل الاجماع الذي في بعضها منصرف الى وجوب الاغسال الثلاثة دون عدم الوضوء وفي المختلف

نسب الخلاف التصريح الى المفيد لكن في الجواهر نسبه اليه القول الثالث نعم اختاره بعض متاخرى المتاخرين كما عن مجمع البرهان والكفاية
والمدارك واختار في المعتبر وجوبه مع الاغسال الثلاثة خاصة وتبعه في الرياض ويحكي التنقيح ونسب الى السيد في جمله وابن طاوس
للنفي مطلقا خلو نصوص هذا القسم من ذكره مع كونها في مقام البيان وربما يستظهر مما على الوضوء لكل صلوة على عدم ثبت الدم الكثير
كصحيحة معوية بن عمار وان كان الدم لا يثقب الكرسف توضات ودخلت المسجد وصلت كل صلوة بوضوء بدعوى ان مفهومها انه اذا
ثقب لا تفعل كذلك لانها تفعل ذلك مع زيادة مع ان الاصل كاف في نفيه بعد عدم ثبوت حدثيه هذا الدم على الاطلاق والجواب اما
خلو النصوص فتغيرها ولا سوق البيان فيها لما يجب من جهة السيلان من تثليث الاغسال دون ما يجب بمجرد الثقب والنفوذ كالوضوء
لكل صلوة ويشهد لخلوها ما من ذكروا جبات اخر ايضا تجب بمجرد لطخ القطنة وغسلها فلا دلالة لخلوها بما هو معارض بما يذكر دليلا
للوجوب ذلك محكم عليه واما مفهوم نحو خبر ابن عمار فيبطل دعوى كون مفهومه ما ذكر بالتنصيص على الوضوء لكل صلوة ان ثقب
الكرسف والمتوسطة كرواتي سماعة وغيرها واما الاصل فمنقطع بما يذكر دليلا للوجوب ومنه ظهر دليل القول الثاني فانه خلو النصوص
المذكورة مع ما ورد بان كل غسل معه وضوء فان مقتضى الجمع بينهما نفي الوضوء الا مع الغسل وفيه عدم اقتضاء ما ذكره او لا نفي
الوضوء فلا يقتضي الجمع كذلك فالاقوى القول الاول والدليل عليه انه ثبت من نصوص القليلة والمتوسطة ان هذا الدم الخارج
عند الصلوة الثابتة لو كان احدهما كان موجبا لحصول الحالة المعنوية المسماة بالحدث فمع ازدياده وكثرته اولى بحصولها واذا تحقق
الحدث وجب لوضع او المبيح والنص والفتوى متطابقان على نفي الزيادة على ثلثة اغسال فيحصر الرافع بالوضوء وكانه لذا صرح الاصحاب
بانه يجب في الكثيرة ما يجب في القليلة مع زيادة ونوقش بمنع الاولوية مع وجوب الاغسال كما في الرياض وغيره تبعا للكشف بدفع بان
الغسل لا اثر في دفع الحدث الواقع لا في منع وقوع الحدث والمقصود بالثبوت من الاولوية هو مجرد الحدثية وحصول النجاسة منه لا وجوب
الوضوء بسببه ولا مدخلية لكونها مغتسلة او متوضاة في ذلك ولا مجال لانكار هذه الاولوية ولا يعارضها الاخبار البيانية اولا من جهة
سوق البيان فيه لحكم اخر وثانيا من جهة عدم المكافئة لقطعية دلالة الاولوية وصراحة لا صلوة الا بطهور وضعف دلالة الخلو وثالثا
لفوة ما دل على وجوب رفع الحدث للصلوة وتاكد عمومه كتابا وسنة وفتوى فلا يقبل ولا يخصص في المقام بمثل هذه الدلالات لا سيما
خصوصا مع مخالفتها المشهور واما المفهوم الضعيف فقد عرفت حاله فالعموم يبقى سليما عن المعارض الا ما يقتضيه استمرار الحدث
من العفو المفهوم من الاخبار المتيقن منه بالنسبة الى الوضوء هو العفو الثابت في نحو استدام الحدث الاصغر بعد ان لم يثبت زيادة
عفو هنا وهو بالنسبة الى الغسل هو العفو عن الزايد من ثلثة اغسال ولا ملازمة بين العفو عن اعادة الغسل الخارج بعده مع العفو
عن اعادة الوضوء لم خصوصا مع تفاوتهما في المشقة قطعا فلا غبار في الحكم بوجوب الوضوء لكل صلوة ولا مناص عنه بقي كلام في
موجب الاغسال الثلاثة ويحتمل فيه وجوه احدها ان يكون سبب وجوبها هو حصول الكثرة مطلقا بحيث لو تحققت قبل صلوة الصبح
وجب الاغسال الثلاثة في الاوقات الثلاثة للصلوات الخمس فيكون وجوده لحظة موجبا للثلاثة اغسال وان لم يستمر اصلا ثانيها
ان الموجب لكل غسل وجود الدم الكثير حدوثا او استمرارا في وقت الصلوة ولو لحظة فلا يجب غسل الظهرين الا بوجود الكثرة
وقت الزوال وهكذا غسل الغداة والعشائين كما جزم به في الدروس وحكاه في الذكرى قال وقيل الاعتبار في الكثرة والقلة باوقات
الصلوات ونسبه في الجواهر الى الرياض والظاهر كذلك لتعبيرهم بعدم اعتبار خصوص وقت الصلوة وعلى هذا القول لو حصل السبب
بعد صلوة الظهر او المغرب قبل صلوة العصر والعشاء كطروه في الوقت قبل الفرضين في ايجاب الغسل وهل الذي لا يوجب الغسل
للصلوة على هذا القول لا يؤثر حدثا اصلا او لو لغير الصلوة مما يتوقف على الطهارة فيكون محصله ان حدثية الدم الكثير مبنية
على ايجابه الغسل للصلوة فاذا طرء في خارج الوقتين وفيه بعد فعل فريضة الوقت وصادفت ثم صلتها بوضوء خاصة او ان اعتبار
الوقت انما هو لوجوب غسل لغير فريضة الوقت ففي الفرض يصح الاتيان بغسل وجهان المستفاد من تفريع الذكرى على اعتبار الوقت
قوله لا فرق في الصوم بين كونه قبل فعل الظهرين او بعد فعلها واما بالنسبة الى الظهرين اي صلوتها فلا يجب ان كثر بعد ما اغتسلها
هو الثاني اذ لو لم يوجبه لغير الصلوة كما لم يوجبه لها لما وجب للصوم في الفرض ويؤكده ايجاب الشهيد من اهل هذا القول تقديم غسل
على الفجر للصوم والمستفاد من تفريع الروض عدم الغسل للصوم في الفرض المذكور وعلى هذا القول معللا بانه لم يوجب الغسل الا بعد
وجوده في وقت العشائين وقد انقضى الصوم هو الاول اذ لو اوجب لغير الصلوة حيث لم يوجبه لها لوجب للصوم في الفرض والاقوى

الثاني للامر

الثالثة في الاستحاضة الكثيرة فيما يعتبر في الموجب للاغسال

بمحاضة

الثاني للامر بالغسل للطواف والوطي وكذا غيرهما خصوصا فيما كان الدم الموجود في خارج الوقت مستمرا الى الموجود في الوقت قبل
الصلوة الوجه الثالث ان وجود الدم الكثير في اي وقت لحظة موجب للغسل للصلوة التي تعقبه وان لم تكن اللحظة في وقت تلك الصلوة
فان طرء قبل الفجر وانقطع قبله وجب غسل لصلوة الفجر ولو استمر الى ما بعد غسل الصبح ولو لحظة وجب غسل لصلوة الظهرين
وان انقطع قبل الزوال ولم يعد كما في الروض والرياض واختاره جماعة الرابع ان الموجب للاغسال الثلاثة استمرار الكثرة الى الغسل
من غير انقطاع في البين مطلقا فان استمر كذلك الى وقت الظهرين فغسلان والا فواحد كما هو ظاهر القواعد ومن عبر بعبارته و
الوجه الاول وان كان ربما اقتضاه اطلاق نافي جملة من الاخبار من انه اذا سال الدم اغتسلت لكل صلوتين غسلا لكن لم يقل به قائلا بل
صرح غير واحد بالاجماع على عدمه كما ان الاخير وان اقتضاه ظاهر بعضها كخبر معوية بن عمار للامر بالاحتشاء والاستثفار وضم الفخذين
وعدم الاحتباء وقت الصلوتين والوضوء بل في الحدائق ان اعتبار الاستمرار هو ظاهر الاخبار وان كان في فهمه من بعضها غموض
لكنه كما ان الاول افراط فهذا تفريط بل لعله غير مراد لمن عبر باعتبار الاستمرار كالقواعد وغيره وانما مرادهم عدم الانقطاع بعد
غسل الصبح بالمرة والا فلا يجب غير غسل الصبح او بعد غسل الظهرين بالمرة فلا يجب غير غسلين ويشهد لذلك تصريح الشهيد في
الروض باعتبار الاستمرار بنحو عبارة القواعد ثم تصريحه ايضا بكفاية وجود الكثرة لحظة ولو انقطعت بعدها قبل الزوال للغسل
الظهرين ولحظة كذلك قبل المغرب لوجوب غسل العشائين وهكذا في جامع المقاصد في الحدائق الذي نسب عبارته الى ظاهر الاكثر
وكانه لذا قال في الكشف ان الاستمرار الذي يوهمه عبارة القواعد لعله غير مراد فما تحقق القول به من الوجوه الاربعة هو الوجهان
المتوسطان ويتفرع عليهما احكام كثيرة منها ما اشرنا اليه من وجوب غسل الظهرين للصلوة اذا وجدت الكثرة قبل الزوال وصارت
قليلة عنده فلا يجب على الثاني للصلوة ويجب على الثالث والاقوى عدم اعتبار الوقت في الغسل لتعليق الاغسال الثلاثة في الاخبار
على السيلان مطلقا من غير تقييد له بالوقت ولا ينافيه قوله في بعض الاخبار تغتسل وقت كل صلوتين او عند كل صلوتين لظهوره
في كونه وقتا للفعل لا وقتا للوجوب ومقتضاه لولا مخالفة الاجماع كان الوجه الاول لكنه مع مراعاة الاجماع تقتضي الوجه الثالث
ودعوى ظهور اعتبار وقت الصلوة من خبر الصحاف كما في الدروس والذكرى ممنوعة لان توهمه اما من قوله فان كان الدم فيما بينها
وبين المغرب لا يسيل بدعوى ان مفهومه ان كان فيما بينها وبين المغرب يسيل فظاهره السيل في تمام البين وهو ممنوع لان المنطوق هو
عدم السيل في شيء ما بين فالمفهوم هو السيل في شيء ما بين واما من قوله حبيبا لا يرقى اي لا يسكن والخصم معترف بعدم ارادة عدم
السكون ابدا بل ولا في زمان ولذا اكتفى باللحظة من غير استمرار وح لا دليل على التقييد بكونها في الوقت والخبر على خلافه ادل كما
قال في الروض واستدل له بالمختار وبالاطلاق المذكور ويدفع اصالة عدم ثبوت الحدثية الكبرى لهذا الدم الا فيما وجدت في الوقت
ضرورة ان الحدثية انما تثبت بترتيب الغسل عليه في الاخبار والمرتب عليه هو مطلق السيلان فهي كساير الاحداث وجود ما مطلقا
موجب للغسل في وقت وجوب المشروط به بل في ظاهر الاخبار الكثيرة في ايجاب الغسل كالقليلة في ايجاب الوضوء الا ان عفو الغسل
اكثر واذا اتضح ذلك فاعلم ان ظاهر اكثر من اعتبر وقت الصلوة هو وجود الدم الكثير فعلا فيه وصرح جماعة بان الكثرة اذا انقطعت
قبل احد الاوقات الثلاثة مثلا لكن مع العلم بعودها في الوقت وظنه او رجاؤه كان بحكم الموجود في ذلك الوقت في وجوب غسله
منهم الشهيد في الذكرى قال وجب غسل العشائين اذا انقطعت الكثرة قبل وقته بظن العود وافرط في التذكرة فقال لو كان الدم
كثيرا فاغتسلت اول النهار وصلت وصامت ثم انقطع قبل الزوال لم يجب غسل اخر للصوم ولا للصلوة ان كان للبرء ولو كان لا له وجب
ولو كانت تعلم عوده ليلا او قبل الفجر وجب الاغسال الثلاثة انتهى وصرح بعضهم بان انقطاع الدم المتوسطة كذلك بالنسبة الى
غسل الصبح والظاهر كونه مراد كل من قال به في الكثيرة نعم انقطاع القليلة ليس كذلك عند هؤلاء ظاهرا فلو انقطعت القليلة مثلا
قبل الزوال وعلمت بعودها ليلا لم يجب الوضوء الا لصلوة الظهر ان لم تحدث بعد الظهر حدثا اخر اتفاقا ثم اختلف كلام هؤلاء
فمنهم من اعتبر العلم بالعود كما في الموجز وشرحه والتذكرة ومنهم من اكتفى بتجويز العود كما في الذكرى لم نعرف دليلا للثاني ورجاء
العود في وجوب الغسل للوقت الذي يتعقب الانقطاع على القول باعتبار الوقت وللوقتين اللذين بعد الانقطاع كما سمعته عن
التذكرة ولو على القول بعدم اعتبار الوقت سوى دعوى ان مدار وجوب الاغسال كونها ذات مرض الاستحاضة الكثيرة والمرض
باق ما لم ينقطع للبرء ثم لا باس بجريان هذه المقالة بناء على عدم اعتبار الوقت ايضا لان رجاء العود اذا صير الدم المعدوم كا

كالموجود فان

في الغسل

كالموجود فلا تفاوت بين المعدوم في الوقت وفي خارجه لكن لا ثمرة فيه على هذا القول الا ان يعود اذا فرض قبل الوقت او بعده
قبل الصلوة فالعبرة بالدم الموجود وان فرض بعد الصلوة فاستناد وجوب الغسل الى اللحظة الخارجة الخالية من الدم ليس باولى
من استناده الى اللحظة في الوقت وعلى كل تقدير اعتبار رجاء عود الدم في الوقت والاكتفاء به في وجوب غسله بعيد من النفس
وان امكن تقريبه بدليل باجود مما ذكروه وان وجوب الاغسال الثلاثة معلقة على المستحاضة بالدم الكثير والمشتق حقيقة في المتلبس
بالحدث على النحو المتعارف في تلبسه بذلك الحدث فالاثار المتعارفة خلوها من الحدث غير مضرة بالصدق على اختلافها طولا
وقصرا ولعلها اليه ينظر ما في كشف الغطاء في القسم الخامس من وضوء صاحب الحدث المستدام من قوله ويحكم باستمرارها مع الفواصل
المعتادة على نحو لا تفي بالعبادة او تفي انتهى لكن هذه الدعوى في حيز المنع ايضا لظهور تعلقها بالمستحاضة باعتبار ما لزوم بها
الدم ضرورة ان الملحوظ عنوان الحدث بها فالمشتق هنا كالمشتق في قولك [illegible] الواقف والجالس لا كالمرتضع والمتكلم والقارئ
ويكشف عنه حال القليلة فانها في اقتضاء الحدثية سواء في الاخبار الا ان احدهما كبير والاخر صغير وهم لا يلتزمون في القليلة بما
التزموه في المذكورة كما اشير اليه هذا مع انه لا يتم التعليل في الدم الحادث قبل الوقت المنقطع قبله لعدم تحقق صدق المشتق وهو
المحدثة بدم الاستحاضة لعدم الحدث قبل الوقت عنده هؤلاء الا ان يحصر مقالتهم بالكثرة الموجودة في وقت كالموجودة في
الزوال المنقطعة او المتصلة بالعلة بعد صلوة الظهرين والموجودة في الفجر اذا انقطعت بعد صلوته او بعد طلوع الشمس كما هو
ظاهر عبارة التذكرة والذكرى وح يتجه عليه مؤاخذة تامة عن التذكرة فان غسل الظهرين حال الخلو من الدم يقتضي كونه رافعا
فلا وجه معه لغسل العشائين كما في الوضوء لكل صلوة فانه لا يجب مع فرض عدم الدم من حين الوضوء الى الصلوة الاخرى وح فلعله
الماتن لكون الانقطاع للبرء او لغيره فان الدم العائد ليلا في عبارة التذكرة الشامل للعائد في اخر وقت العشائين الحكم فيه بانه
بقية الاستحاضة الاولى ليس باولى من كونه استحاضة اخرى اذ ليست هي كالحيض لها اقل واكثر مغيا لها الا ان يجعل المدار هو
العائد في مدة وقت الصلوات الخمس فهو من بقية الاولى وبعده فهو اخرى ويستند فيه الى قضاء العرف والعادة بذلك
وبالجملة مبنى القولين على ان موجب الغسل بعد البناء على اعتبار الوقت هو وجود عنوان المستحاضة بالدم الكثير في الوقت او كونها
دامية في الوقت مقتضى الاصل وظاهر الاخبار الاقتصار في الحكم على الرؤية الفعلية المحققة لكونها دامية في الوقت فلا يجب شيء بعد
انقطاع الدم لبرء كان او لغيره نعم يجب بعد انقطاع الدم غسل واحد للصلوة التي بعده لاثر حدثه الذي لا يرتفع الا بالغسل كما ذهب اليه
بناء على عدم اعتبار الوقت في حدثية الدم الكثير والمتوسط وتنقيح المقام ان الكلام في انقطاع الدم يقع من جهتين احديهما ان الانقطاع
هل يوجب انتقاض العمل السابق من طهارة او صلوة او العمل الواقع في اثنائه الانقطاع ام لا والفروض المتصورة في الانقطاع بعضها
لا كلام فيه الا من الجهة الاولى وبعضها فيه كلام من الجهتين ولعدم التمييز لاحدى الجهتين من الاخرى يحصل الخلط والاشتباه في
الحكم فالاول ما اذا ابتدأت الكثرة في الفجر والزوال والمغرب وكانت مستمرة من قبلها اليها وانقطعت فيها قبل الغسل فلا اشكال
ح في وجوب الغسل من اجله للصلوة بعده لبرء كان ولغيره لانه حدث كبير لم يأت رافعه فلو لم تغتسل مع الكثرة للصبح وانقطع قبل
الظهر وجب الغسل للظهر ولو على القول باعتبار الوقت ولا يجري هنا المقالة الحكية عن جماعة من وجوب الوضوء خاصة للاخرى
ولو كان كثيرا واما اذا ابتدأت قبل احد الاوقات الثلاثة او كانت مستمرة الى ما بعد الصلوة في وقت وانقطعت قبل الوقت
اللاحق وح اما على القول بعدم اعتبار الوقت في وجوب الغسل كما اخترناه فحكمه حكم المنقطع في الوقت لتحقق الحدث على هذا
القول ايضا ولم يحصل رافعه واما على القول باعتبار الوقت لا يجب الغسل لعدم تحقق حدث كبير على هذا القول واما الوضوء
فيجب لانه لا يقصر هذا الدم عن القليلة فما دل على وجوب الوضوء للقليل من الاستحاضة يدل على وجوبه في محل البحث بالفحوى ولا
يرد عليه ما اورده بعض الفضلاء من ان هذا الدم انما كان يوجب الوضوء في ضمن الغسل فاذا اختص الغسل بصورة الاستمرار
لم يكن وجه للوضوء قال ودعوى الرجوع فيه الى العمومات الموجبة للوضوء على المستحاضة كما ترى لان ظاهر اختصاصها بالقليلة
ضرورة ان ظهورها في القليلة لا ينافي الثبوت في الكثيرة بالاولوية كما لا ينافي ايضا انتفاء الغسل الموجب للوضوء الحكم بوجوب
الوضوء للاولوية وبالجملة القول باعتبار الوقت انما هو في الكثيرة والمتوسطة واما القليلة فالنص والفتوى منطبقان على
الاطلاق حدثيتها فما يوجد من الكثير المنقطع قبل الوقت وان نفي عنه حكم حدثية الكبرى من الغسل فلا ينفي حكم حدثيته الصغرى

تحديد الطهارة للوقت الذي بعده ام لا الثاني ان الانقطاع هل يوجب مع

لا منافاة مع الحكم بان بعضه حدث ولعل هذا وجه الاجماع على حدثية مطلق الاستحاضة كما صرح به في المختلف وغيره بناء على
ارادة الحدثية الصغرى لان حدثيتها الكبرى مختلف فيها في الفرض وغيره فتلخص ان الحكم بوجوب الوضوء هنا دون الغسل على القول
باعتبار الوقت هو مقتضى الادلة ومثل عبارة القواعد من قوله وانقطاع دمها للبرء يوجب الوضوء منزل على هذا الفرض لذكره اولا ان الغسل
انما يجب اذا استمر الدم الى الوقت فناسب ان يومي بذكره اخيرا انه اذا انقطع ولم يستمر الى الوقت وجب الوضوء خاصة في الوقت ثم
انه يجري التفصيل المتقدم في وجوب الغسل بين ما كان للبرء فلا يجب ولغير البرء فيجب للوقت اللاحق واذا انقطعت الكثرة المستمرة
او الحادثة في الوقت بعد الغسل الموظف وبينه وبين الصلوة او في اثناء الصلوة او بعدها في الوقت او في خارجها او في اثناء الطهارة فان كان
الانقطاع في زمان لا يسع الاعادة فهو لا اثر له وكان بحكم استمرار الدم في جميع الصور وان كان في زمان يسع الاعادة او للبرء فهو مما
يقع فيه الكلام من الجهتين وكذا انقطاع القليلة في هذه الصورة فاما من جهة قدحه في العمل السابق فان كان الانقطاع بعد الصلوة
فالاقوى مضي العمل وعدم الاعادة لبرء كان او لغيره لقاعدة الاجزاء بل لظهور الاخبار من نحو قوله اغتسلت للظهرين تؤخر هذه وتعجل
هذه وقوله في القليلة توضأت لكل صلوة مؤيدة بالاجماع على قولهم ان المستحاضة اذا فعلت ما عليها كانت بحكم الطاهر ولم اجد من
افتى بالاعادة هنا نعم احتملها بعض الفضلاء وضعفه . اقول بعدم الاعادة اذا كان لفترة ولو المتسعة واما من جهة ايجابه الغسل
لما يستقبل من الوقت الاخر فعلى الكلام المتقدم في قطع الدم الموجود قبل الوقت فيما قبله وان كان الانقطاع بعد الغسل قبل
الصلوة ففي الجواهر ظهور الاتفاق على الاعادة ان كان للبرء ويوافقه قوله في الذكرى لا اظن احدا قال بالعفو عن هذا الدم مع تعقب
الانقطاع انما العفو عنه مع قيد الاستمرار ولكن في المعتبر قال يمكن ان يقال خروج دمها بعد الطهارة معفو عنه فلم يكن مؤثرا في
نقض الطهارة والانقطاع ليس بحدث وعن الجامع ان فرغت من الوضوء وانقطعت في وقت واحد صلت وان انقطعت في الصلوة
اتمها والظاهر عدم الفرق عنده بين موجب الوضوء والغسل في عدم الاعادة وفي الجواهر لولا ظهور الاتفاق على الاعادة لقوي عدمها
للاجزاء والاستصحاب مؤيدا بعدم اشارة في شيء من النصوص اليها وعدم تصور الفرق بين انقطاعه بعد الصلوة وبينه بعد الطهارة
وقال بعض الفضلاء لولا ظهور الاجماع على حدثية دم الاستحاضة بقول مطلق حتى من المحقق حيث عبر بالعفو عما بعد الطهارة امكن الخدشة
في حدثية مطلق دم الاستحاضة لفقد العموم الدال عليه ولكن لما لم يكن بد من مراعاة ظاهر الاتفاق وجب الاقتصار على ما اتفقوا عليه
من ثبوت الوضوء كما عن الشيخ دون الغسل اذا كانت كثيرة كما عليه كشف اللثام وجماعة بناء على ان الموجب له هو الدم المنقطع وهو قد يوجب
الوضوء وقد يوجب الغسل وفيه منع كون هذا الدم الواقع عقيب الاغتسال او في اثنائه موجبا للغسل الا اذا استمر الى وقت صلوة اخرى
فيوجب الغسل لها انتهى وعمدة ما يستند اليه لعدم الاعادة امران احدهما عدم عموم الحدثية لهذا الدم وثانيهما عموم العفو به لما مع
عموم الحدثية له فهو بمكان من الضعف خصوصا في الخارج بعد الطهارة لانها مقتضى ترتب الغسل على مطلق السيلان كما في سائر الاحداث
بالنسبة الى موجباتها وهو المستفاد انتقاض كل غسل او وضوء بحصول موجبه في اثنائه حسبما ستعرفه في وقوع الحدث في اثناء غسل
الجنابة ثم ان عدم غسلها ضحها واعتبار معاقبة الصلوة وجواز الصلوة الثانية من كل صلوتين بغسل مستقل وعدم جواز ايقاعه قبل الوقت
ولو على تقدير عدم اعتبار الوقت شواهد عدم ارتفاع الحدث ولا يعقل عدم ارتفاعه مع وقوع غسله الا من جهة استمرار الحدث فهذا
دليل كون الخارج في اثناء الغسل حدثا الا انه عفو فاذا ارتفعت العفوية كان وجوب الطهارة بموجب قاعدة الحدثية لا للاجماع المدعى
حتى يقتصر فيه على المتيقن من الوضوء ومنه ينقدح دعوى عموم العفوية كما عن المعتبر ضرورة انه متى ثبت ان المسقوط عفو لمكان
الضرورة اقتصر على مورد الضرورة وهو حال الاستدامة دون الانقطاع مع امكان دعوى عدم انصراف دليل العفو الى غير حالة
استمرار الدم وبه تبطل مؤيدات الجواهر لظهور الفرق الذي لم يتصور بين الانقطاعين بان الغسل انما يجب بعد الانقطاع فاذا كان
قبل الصلوة وجب للصلوة دون ما بعدها لمضيها ولا يجب لنفسه وانما وجوبها للصلوة المستقبلة في الوقت الاخر فهو امر اخر غير ما نحن
فيه مع انه لا يجب لها ايضا بناء على اعتبار الوقت واما عدم الذكر في النصوص فمع جواز ايكاله الى مقتضى الحدثية لعله لكون مورده القاء
المستمر فيه الدم الى الدخول في الصلوة واما الاستصحاب فلا يجري مع تغير الموضوع واما قاعدة الاجزاء فغير جارية على تقدير تقييد
العفوية بعدم الانقطاع واما الاتفاق هنا على الاعادة فهو مطابق لاقتضاء الحدثية لا لمحض التعبد وما عن الجامع خال عن الدليل
غير دعوى عموم العفوية وكذا ما حكاه بعض الفضلاء عن بعض من تاخر من عدم بطلان الطهارة اصلا واضعف منهما ما في الموجز وشرحه

مقال لبعض الفضلاء فيما اورد علي

وهاية الفاضل من الحكم بوجوب الوضوء خاصة دون الغسل اذ لا يعقل له دليل الا البناء على منع عموم الحدثية للخارج بعد الطهارة ووجوب
الوضوء اجماع وقد عرفت فساد المبنى وفرق في الكشف بين الوضوء والغسل بان هذا الدم يوجب الوضوء مطلقا ولا يوجب الغسل الا
مع الاستمرار الى وقت الصلوة فعلا او قوة انتهى ولا يخفى ان قوله ولا يوجب الغسل الا مع استمرار الكثرة الى اوقات الصلوة غير فارق
لاستمراره في الفرض ايضا ومن الغريب ما يوجد من نسبة هذا القول الى الشيخ في جملة من الكتب منها الجواهر بل فيه النسبة الى ظاهر
المبسوط والخلاف مع ان الفرض فيهما المستحاضة اذا توضأت وانقطع دمها بعد الوضوء وظاهره القليلة بل صريح الخلاف من سنده الا لم
بان دم الاستحاضة اذا كانت قليلة حدث يجب له الوضوء هو فرض انقطاع الدم القليل وعلى كل حال الاقوى القول باعادة موجب
الدم السابق المنقطع ان غسلا فغسلا وان وضوء فوضوء كما في انقطاع القليلة فوضوء وفاقا للشهيد وجماعة لما مر من كون الطهارة السابقة ضرورية
وقد انقضت الضرورة وان كان الانقطاع في اثناء الصلوة فذهب الشيخ وتبعه الفاضل في جملة من كتبه وجماعة الى المضي فيها من
غير ابطال للنهي عن ابطال العمل وتقريره ان الدم قبل انقطاعه عفو ولا اثر لحدثيته ونفس الانقطاع ليس حدثا فلا يبطل قهرا
وح يكون ابطاله مشمولا للنهي مضافا الى اقتضاء الاستصحاب للصحة والجواب ان العفو مقيد بالاستمرار وبالانقطاع ينكشف
حدثية الدم قبل انقطاعه وعدم العفوية في الواقع وانه لم يكن الدخول صحيحا فهو بطلان قهري فلا يكون مورد النهي لان مورده
ما استند البطلان الى فعله وبعد ثبوت هذا ينقطع به الاستصحاب مع انه على تقدير عدم ثبوته وفرض الشك في بقاء الصحة
لا يجري ايضا الرجوع عن احتمال الانكشاف الى الشك في الصحة من الاصل فلا مناص من القول بالبطلان واعادة الطهارة وفاقا للعلامة
وجماعة بناء على القول بصحة الطهارة المتعقبة بالانقطاع يقوى المضي هنا البناء هناك على بقاء اثر العفو مع الانقطاع وبقائه
مع الدخول في الصلوة اولى وان كان الانقطاع في اثناء الطهارة فحيث تبين ان الانقطاع يتبين به اثر حدثية الدم المنقطع يجب
استينافها وفاقا للشيخ وجماعة خلافا لبعض فلم يوجب ابطالها بتخلل الحدث المتطهر منه في اثنائها حسبما تقدم في محله وتذكرة الحكم انقطاع القليلة
وصرح في الذكرى بالمضي ان كان لغير برء واما الكلام في هذه الصور الثلاث للانقطاع من جهة وجوب الغسل او الوضوء للوقت
الذي بعده فحيث حكمنا باعادة الطهارة تكون المعادة ذات فعل فلا يجب معها شيء قطعا وحيث حكمنا بالمضي وعدم الاعادة فان كان
مع فرض الانقطاع في اثناء الطهارة فضيها وان لو اجد تصريحا به فيما كان للبرء لكنه بحكم الرافعية وكذا مع فرضه بعد الطهارة غسلا
او وضوءا لانه مقتضى بقاء العفوية ولا مفتوح لصحة الدخول معه في صلوة دون اخرى فهي على حكم المتطهرة الى حصول الناقض
وان كان مع فرضه في اثناء الصلوة فالمضي فيها غير مستلزم لجواز الدخول معه في اخرى لان مستنده اما حرمة الابطال فلا يجري في
الاخرى واما بقاء العفو فلا يستلزم ايضا بقاءه في الاخرى كما هو قضية استدامة الحدث فيجب الطهارة غسلا او وضوءا للعبادة
المستقبلة من صاحبتها في هذا الوقت وصاحبة الوقت اللاحق بناء على المختار من عدم اعتبار الوقت في وجوب الغسل وعلى القول
باعتباره لا يجب لصاحبة الوقت اللاحق الا الوضوء ويجب الغسل لصاحبة هذا الوقت كالعصر والعشاء للمنقطع في صلوة الظهر او
المغرب لتحقق حدثية الدم عند الجماعة بوجوده في وقت الزوال والمغرب فيجب فيهما وان كان مع فرض الانقطاع بعد الصلوة فالوجه
عدم استلزام اجزاء ما صحة الدخول في اخرى مطلقا على المختار من عدم اعتبار الوقت وعلى تقدير اعتباره فالتفصيل المتقدم بين
صاحبتها في الوقت وصاحبة الوقت اللاحق ومما تقدم تبين بالمقايسة حكم انقطاع الدم المتوسط من الجهتين بناء على كل من
القولين المتقدمين في كون الصلوات الخمس غاية للغسل او الغداة خاصة وحيث حكمنا بالانقطاع في الصور الثلاث الاخيرة فلا
يفرق بين الانقطاع للبرء او للفترة المتسعة في ظاهر الاكثر كما لم يفرق فيما تقدم خلافا للشهيد وجماعة ففرقوا بين ما كان للبرء فيجب
او للفترة فلا يجب هذا الفرق هنا ليس في الضعف بمثابته هناك بل لا يخلو هنا من قوة لان مرجعه فيما تقدم الى دعوى ان
وجوب تكرار الغسل والوضوء لمجرد عنوان المستحاضة وان لم يكن دم وهو مناف للاخبار وعلى تقدير ظهورها في كون السبب وجود
الدم في الاوقات الثلاثة قطعا ومخالف لظاهر ما علق الحكم على سيلان الدم جدا واما هنا فمرجعه الى دعوى ان الدم الذي وجد
في الوقت يجب المضي في وظيفته وان انقطع لغير برء وليس ببعيد من الاخبار لاطلاقها خصوصا مع كون المستحاضة ذات فترة كان
غالبا فيحمل على الحالة الغالبية مورد الاخبار مع امكان منع ما هو سند الاعادة من كون الحكم من باب العفو للضرورة وهي مرتفعة
مع امكان الطهارة الواقعية بدعوى احتمال كون العفو لوجود الداء توسعا على المستحاضة فهو ثابت الى البرء كالعفو دم الجرح ما لم يندمل

موثيدا بعض

موثيدا بعض الاعادة مع الفترة لغلبتها خصوصا اذا اشترط المضي باحراز البرء لعدم احرازه مقبل الاحوال غالبا وان كان الاظهر
جريان العفو هنا على موجب الضرورات كسائر مستدام الحدث فيختص بحال الضرورة والضرر ممنوع اذ ليست الفترة غالبا حالها
بل الغالب ان لها فترة تتم المضي مع الفترة ايسر لكن لا يلزم مراعاة الايسر في الشريعة ثم المضي مشروط بعدم احراز البرء كما ستعرف وعلى
هذا يبنى جواز انتظار الفترة المتسعة لفعل الصلوة مع الطهارة اذا عرف حصولها في الوقت ولو قلنا بعدم وجوب الاعادة فلا
يجب انتظارها بقي الكلام فيما انقطع الدم ولم يعلم انه لبرء او فترة على القول بالفرق بينهما احتمالان الحكم بالاعادة حتى يعلم او يظن او يشك الفترة والحكم
او يشك البرء وكلام الجماعة في ذلك مختلف والاقوى على القول بالفرق عدم الاعادة حتى يعلم البرء او يظن من العادة او اخبار العارف
اما التحكيم عموم المستحاضة بالكثيرة تغتسل ثلاثا مع الشك في مصداق المستثنى كما لا يخلو من قوة مقررة في محله او لان المقصود من عدم
تكرير الطهارة التخفيف بالانقطاع غالبا فلو توقف عدم التكرير على احراز العود المفقود غالبا لم يحصل التخفيف او لان ظاهر
الاخبار ان المستحاضة على ما هي عليه من الحالة الغالبة وظيفتها ذلك والغالب وجود الانقطاع مع عدم احراز العود ولا ظنا و
للحرج بايجاب تكرار الطهارة عليها ما لم تحرز العود مع كونه غالبا مستضعف كل ذلك باستصحاب العفو وفاقا للجواهر وخلافا لظاهر
نهاية الاحكام فاوجب الطهارة لاصالة عدم العود والاحتياط لعدم العلم بصحة ما وقع من الطهارة واما كفاية الظن المذكور بالبرء
فلتعذر العلم بالمستقبل غالبا وكذا على المختار من عدم الفرق بين البرء والفترة لو انقطع ولم تعلم انه يسع الزمان للاعادة ام لا
فلا تعيد الا اذا علمت السعة او ظنتها حسبما ذكر لما ذكر ولزوم الحرج هنا اوضح وعلى الاقوى لو انكشف بعد العمل انه انقطاع برء او فترة
متسعة وجوب الاعادة وصله وجهان من الاجزاء وانكشاف الخطاء وتبين وجود الحدث والاقوى الاعادة بناء على ما قرر في محله من
عدم اجزاء الظاهري عن الواقعي وهنا امور ينبغي التنبيه عليها وتتوقف معرفة جملة منها على معنى الكلية التي صرح بها في الكتاب كغيره
بقوله واذا فعلت المستحاضة ما يجب من الثلاثة ذلك الذي ذكر وظيفة لكل واحدة من اقسامها الثلاثة صارت طاهرا اي في حكم
الطاهر من جواز تلبسها بكلما يتوقف على الطهارة وقد عرفت في غايات الغسل ان هذه الكلية معقد الاجماع المستفيض والمخالف فيها
ابن حمزة وقد اومانا سابقا الى عدم ثبوت كون مفهومها من انها اذا لم تفعله كانت بحكم الحائض وغير الطاهر من جميع الوجوه معقد
الاجماع ولا يخفى ان صيرورتها طاهرا في معقد الاجماع يحتمل معان احدها صيرورتها طاهرا بالنسبة الى خصوص الصلوة فمفهومها ان لم
تفعله لا تصح صلوتها نظرا الى وقوع الاغسال الموظفة في الاخبار شرطا لصحة صلوتها وعليه لا يستفاد منها حكم غيرها ولو اثبت البيوتية
لكنه ان احتمل في الاخبار فهو بعيد من كلام الاصحاب لعدم ذكر اعتبار الاغسال في الصلوة مفصلا ولا ثمرة معه في هذه العبارة
فالظاهر كون مرادهم ان الاغسال المحصلة للطهارة الصلوتية محصلة للطهارة بالنسبة الى غيرها ثانيها ارادة صيرورتها طاهرا من الوصف
الحايض نظرا الى كون الاستحاضة غالبا في ايام الحيض والاخبار تعطي انها بحكم الحائض كما تعطيها لفظة الاستحاضة
فانها استفعال من الحيض وتصيرها الاغسال بحكم الطاهر كما التزم بعض الافاضل وعليه يستفاد منها مفهوما حرمة جميع ما يحرم على
الحائض ان اخلت بشيء من الاغسال وهو بعيد لاقتضائه حرمة الصوم والوطي للمستحاضة بالقليلة ان لم تتوضأ بل وان توضأت اذا
لم تغسل الفرج وتغير القطنة وحرمة طلاقها الى غير ذلك مما لا يلتزم وثالثها صيرورتها بحكم الطاهر من جميع الوجوه حدثا وخبثا كما
يقتضيه ظاهر لفظ الطاهر مطلقا في المقام ويستفاد منها مفهوما انها ان اخلت بشيء من الاغسال لا تكون طاهرا من جميع الوجوه لكن جواز
غاية مخصوصة وعدم جوازه موكول الى مراجعة الادلة الخارجية والفائدة ح في منطوقها اذ يعطي ح منطوقا كالمعنى الذي تقدم ايضا جواز
دخولها مع الاغسال ما لم يكن هناك حدث اخر في كل ما يدخل فيه الطاهر من جميع الاحداث والاخباث اذ بها صيرورتها بحكم الطاهر من الحدث
الذي فيه ذلك الدم ولا زمها ان حرمة كلما يباح للطاهر من جميع الوجوه اذا لم يكن هناك حدث اخر وح يستفاد منها مفهوما ان كل مستحاضة
اذا اخلت بشيء من وظيفتها كانت ممنوعة من كلما اثر ذلك الدم المنع ويبقى تفصيل المنع الذي يؤثره الدم موكولا الى مراجعة الادلة وح
اليه ما تقدم ايضا بعد وضوح كون المراد فيه فرض عدم حدث اخر فالمنطوق على المعاني الثلاثة الاخيرة متحدة في اقتضائه كون الاغسال
رافعة لحدث الدم وان كان الاخذ الاف فهو بسبب المفهوم وكونه صيرورتها حايضا بالاخلال بعيد بل ممنوع كما مر مضافا الى عدم قرينة
الى ارادة الطاهر من الحيض في المنطوق هنا والمعنى الاخير هو الاظهر في الارادة خصوصا مع ملاحظة وقوع العبارة بعد ذكر ما يجب فعله
لاجل حدث الدم وقد عرفت رجوع الثالث ليس منطوقا ومفهوما فلا يحصل منه الاجماع على تاثير دم الاستحاضة المنع من جميع الغايات

وان ثبت في

وان ثبت في بعض الغايات منع بعض الاحداث الكبار من فعلها الكنه غير مستلزم لمنع كل ما هو حدث من فعلها ودعوى ان ثبوت منع الحدث الكبير
من غاية في الجملة مع ثبوت الاستحاضة منه حدث كبير بدليل ايجاب الغسل له كاف في وجوب غسل الاستحاضة لدخول المسجد ونحوه مثلا
ممنوعة جدا ضرورة عدم الملازمة بين منع حدث كبير ومنع الاخر بل يحتاج في منع كل الى الدليل وليس ذلك مثل الحدث الصغير قطعا ولا دخول
المسجد ونحوه كغاية الصلوة الوارد فيها لا صلوة الا بطهور اذ لم يرد هنا لا دخول الا بطهارة او بطهور هذا وادعى في المصابيح حصول الاجماع
الذي منعنا تحصله من العبادة المتقدمة وبالجملة على ما ذكرناه ليرجع الى مقتضى الادلة وفي كل غاية يحتاج الى النظر في موضعين احدهما
ما نفيه حدث الاستحاضة منها حتى تتوقف على طهارة المستحاضة وثانيهما بعد ثبوت التوقف كفاية ما يقع منها للصلوة عن التجديد
لها وعدم الكفاية اما الاول فقد عرفت الغايات توقف الصلوة والصوم والطواف ومس كتابة المصحف عليها بلا اشكال ولا خلاف و
ان توقف دخول المساجد قراءة العزائم عليها غير ثابت والظاهر الاجماع المركب جوازا ومنعا بينهما وكذا بينهما وبين الوضع في المسجد فقد
يستدل لمنعها من الغايات المذكورة غير الاربع الاول بعموم خبر غسل الاستحاضة واجب بعد معلومية عدم وجوبه النفسي وعموم قوله
في الرضوي والوقت الذي يجوز فيه نكاح المستحاضة وقت الغسل وبعد ان تغتسل وتنظف لان غسلها يقوم مقام الغسل للحائض
مجبورين بالشهرة ومعتضدين بالاجماع المنقول المؤيد بفتوى جل من تقدم اما عموما او خصوصا وقد تقدم في باب الغايات
توقف صحة صوم المستحاضة على غسلها مجملا او كلما التخصيص الذي يتوقف عليه من اغسالها الى المقام فنقول اما غسلها للغداة
فيما تقدم سببه على الفجر واستمر الى ما بعده او تأخر عنه لكن تقدم على الصلوة غسا كان او سيلا فلا خلاف في اعتباره في صومها بل
صرح بالاجماع عليه الكركي في حواشي الجعفرية في الروض ان ذا كان بعد الفجر يحتمل ضعيفا عدم وجوبه للصوم وان وجب للصلوة لسبق
انعقاده وفيه انه بعد قيام الدليل على اعتباره يكون من قبيل الشرط المتأخر وما في حواشي الشهيد من تقييد شرطيته بقبليته على الفجر
او حصول السيلان محتمل لارادة صلوة الفجر من الفجر كما يطلق كثيرا الا وقت الفجر حتى يكون مخالفا في الغسل المتأخر عن الفجر ولا يجب تقديمه
على الفجر للصوم كما ذهب اليه بعض لان المقصود الطهارة عند الدخول لان الدليل هو خبر ابن مهزيار لا يعطي غير التوقف على ما تفعله
المستحاضة للصلوة وهو الغسل المتأخر عن الفجر ولا استبعاد في شرطية الغسل المتأخر لثبوته في غسل الظهرين وكذا لا يجب تقديمه
اذا تهيأ غسل العشائين الماضي كما قضى به بعض بدعوى ان الحدث فيما بين غسل العشائين والفجر هو المتيقن اباحته بغسل الفجر
المتأخر فالحدث المقارن لما قبل الفجر لا دليل على عفوية اذا لم يبق غسل العشائين وفيه انه مرتفع اثره بغسل الغداة وان وقع بعد
الفجر وان كان الاحوط فعله مقدما على الفجر وتجديده بعد الفجر ايضا ومنه يتبين عدم التوقف على غسل الليلة السابقة لارتفاع
اثر حدثها بغسل الغداة فغسل الليلة اللاحقة اولى لحصول الفراغ من العمل نعم اذا طرأ الدم قبل الفجر وانقطع فيما قبله بحيث انه
يوجب بحسب اخبرناه من حد ثبة الدم الطاري قبل الوقت مطلقا غسلا رافعا للحدث يجب عليها حينئذ كساير ذات الحدث الكبير
تقديم الغسل للصوم على الفجر ليدخل فيه متطهرة واما غسل الظهرين فلم اجد في اعتباره للصوم مخالفا الا ما وقع للفاضل في النهاية
قال ومن يشترط في الصوم غسل العشائين او الظهرين وتقديم غسل الغداة على الفجر اشكال انتهى وما النص فصحيح ابن مهزيار
المتقدم في هذا الحكم مضمونها البطلان اذا ضاعت من غير ان تعمل ما تعمل المستحاضة من الغسل لكل صلوتين وهو ظاهر جدا في
الغسل الذي الصوم وهو غسل الغداة والظهرين لا ان اعتباره في الصوم ليس الا لكونه حدثا منافيا له مستدلا ما اراد الشارع
الطهارة الحكمية والاستباحة منه وهذا مقطوع به مفهوم من اخبار الاستحاضة وهو يقتضي بعدم ارادة غسل الليلة اللاحقة
لعدم اشتراط المشروط من العبادات بالطهارة فيما بعد الفراغ وخروج الوقت لا سيما مع ملاحظة الصوم بالنسبة الى غيره من سائر الاحداث
الكبار كالحيض والنفاس والجنابة مما هو اعظم حدثا واكدا لمنافاته منه في الصوم بل بملاحظة جميع مبطلات الصوم اذ ليس في شيء
منها ما يقدح في الصوم المتقدم فكذا هنا قطعا واما توقف وطئها عليها ففيه ثلاثة اقوال احدها التوقف على الغسل خاصة نسب
الى الصدوقين ونسبه المحقق للجامع ذكره كلام غيرهما الاستبعاد مدخلية غير الغسل في الوطي كما في جامع المقاصد وغيره ثانيها التوقف على الغسل
والوضوء ونسب الى المشهور بل في الذكرى والمنتهى نسبته الى ظاهر الاصحاب لقولهم يجوز وطؤها اذا فعلت ما تفعله المستحاضة
خرج ما يقطع بعدم مدخليته وهو غيرهما ثالثها عدم التوقف على شيء منها صرح به في المعتبر وجماعة ممن تأخر مستندين الى
عموم ما احل وطي الزوج وخصوص المستفيضة منها صحيحة عمار وهذه يأتيها بعلها الا في ايام حيضها وقريب منها غيرها وربما ايد بانتفاء

حل وطي الحائض قبل الغسل حل وطئها بغير غسل بطريق اولى وفيه منع لقيام احتمال كونها قبل الغسل بحكم الحائض لدائمة لا النقية غير المغتسلة
وفي المستفيضة انها مرادفة بالمستفيضة المانعة عنه قبل الغسل منها صحيحة مالك بن اعين عن المستحاضة كيف يغشاها زوجها قال ينظر الايام التي كانت تحيض فيها وحيضتها مستقيمة فلا يقربها في عدة تلك الايام من ذلك الشهر ويغشاها فيما سوى ذلك من الايام ولا يغشاها حتى يأمرها فتغتسل ثم يغشاها ان اراد
انه لا يغشيها حتى يأمرها فتغتسل ثم يغشاها ان احب بناء على ظهور الاغتسال في الاستحاضة وان زوجها ان حب ان يأتيها لا للحيض وفي صورة تقدم
فحين تغتسل وفي رواية قرب الاسناد قلت يواقعها زوجها قال اذا طال بها ذلك فلتغتسل ولتوضأ ثم يواقعها ان اراد وفي الرضوي سيما غير بعد الاخر
تكلم في المستحاضة وقت الغسل كما مر وفي صحيحة ابن مسلم في الحائض اذا رأت دما بعد ايامها الى قوله فلتجمع بين كل صلوتين بغسل ويصيب بالاغتسال الصح
منها زوجها ان احب حلت لها الصلوة لظهورها في ارادة انها توقع غسلا لفعل الصلوتين وحل لها ان يصيبها زوجها وحلت
لها الصلوة والا لكان قوله حلت لها الصلوة حشوا وفي صحيحة صفوان هذه مستحاضة تغتسل وتستدخل قطنة بعد قطنة وتجمع بين
الصلوتين بغسل ويأتيها زوجها ان اراد بناء على ترتب الاتيان على ما تقدمه في الذكر دون انعطاف جملته على الجمل السابقة حتى تنتفي الدلالة
وقوله فيما هو كالصحيح لزرارة بعد ذكر الاغتسال ثلاثا والاحتشاء فاذا حلت لها الصلوة حل لزوجها ان يغشاها لظهور الفاء في تفريع الحل
على ما قبله اي فاذا حل بالافعال المذكورة الدخول فعلا في الصلوة دون مجرد ارتفاع الحرمة الثابتة في ايام اقرائها حتى تنتفي الدلالة
او يدل على نفي اشتراط شيء ومنه يعلم انشاء الاستدلال به للثالث ومؤكد فيما هو كالصحيح ايضا بعبد الرحمن البصري بعد الامر بتغيير
الكرسف والاغتسال لكل صلوتين وكل شيء استحلت به الصلوة فليأتها زوجها ولتطف وربما نوقش في سنده بابان بن عثمان ولعله في
محله وفي الدلالة بانها من المفهوم الضعيف كما في الجواهر وقد يدعى انه من المفهوم المتبادر عرفا في المقام لظهور السياق في كون استحلال
الصلوة بما ذكر مقدمة فكان هناك صغرى مطوية والكلام في قوة قوله ان هذا ما يستحل به الصلوة وكلما يستحل به الصلوة يستحل به
الوطي ومن التعبير بكل شيء استحلت به لا يستبعد فيه لما احتمل في معنى الحل في سابقه من قوله فاذا حلت لها الصلوة من ارادة مجرد ارتفاع
الحرمة ولولا غيرها من الاخبار لا كتفي بها لا بطال القول الثالث لانها على تقديره دالة لها خاصة مع المستفيضة المتقدمة من حال المجمل والمبين
او المطلق والمقيد فلذا كانا عليهما فيقطع بها الاصل والعموم لا سيما مع اعتضادهما بالشهرة ومحكي الاتفاق المستظهر لكنهما ظاهران في
التوقف على كل ما يستباح به الصلوة ومن اجله ذهب جماعة الى عدم حل وطي المستحاضة الا بعد فعل كل ما يلزمها للصلوة كما هو ظاهر
محكي المقنعة خصوصا الحلي تفضيها والمراسم والسرائر وموضع من المنتهى والنهاية والحاوي والجمل والعقود والكافي والاصباح وشرح
الجعفرية والتذكرة وعن المرتضى والاسكافي واختاره في الرياض قال فيه كثيرة كانت الاستحاضة او غيرها اغسالا كانت وافعالا ام غيرها
وفي قوله اخيرا لا سيما عبارة الاولى الواردة في ذكر الاقسام الثلاثة للمستحاضة الى قوله والعمل على الاولى اولى لزيادة ظهور في تعميمه للقليلة
ومع ذلك نسبه الى الشهرة العظيمة ولعل منشأ النسبة منه ومن غيره التعبير بانها اذا فعلت ما تفعله المستحاضة حل وطؤها ولا يخفى
ان غير الخبرين الاخيرين من المستفيضة الاخيرة الواردة في مقام البيان سيما مع سبق السؤال في بعضها عن حل الوطي لم يتضمن غير الغسل
الا الاحتشاء في بعضها الظاهر في كونه للصلوة دون الوطي لمنافاته لفعله وهو دليل نفي اشتراط غير الطهارة واما الخبران فاولا الدليل
قائم على ارادة خصوص الغسل مما يحل الصلوة لان في ثانيهما حل الوطي مقرون بحل الطواف لمعلوم عدم الاكتفاء لهما بما فعلته للصلوة
الا بالغسل منه الا لوجوب اعادة الباقي لهما كالصلوة الثانية حسبما تعرفه بل هو قرينة المراد من قولهما ايضا لخروجهما مخرجا واحدا
مضافا الى قيام الدليل في الاول ايضا على ارادة خصوص الغسل وهو انه لو اريد حل الصلوة من جميع الوجوه فاما ان يراد معه الحل الفعلي
بمعنى انه حيث يحل فعلا الدخول في الصلوة يحل الوطي وهذا يوجب تخصيص حل الوطي فيما بعد الافعال قبل ان يصلي لانها اذا صلت
لا يحل لها بعد ذلك ان تصلي فعلا بل بعد اعادة الوضوء وغيره من الافعال او يراد معه الحل في وقت بمعنى انه اذا حل في وقت ما الدخول
في الصلوة يحل الوطي وان لم يكن عنده حل الصلوة باقيا وهذا خلاف المتبادر من قوله اذا حل فعل الصلوة حل ان يغشاها من مقارنتهما
فينحصر الامر في ارادة حل الصلوة لا من جميع الوجوه بل الحل الحاصل من الغسل وثانيا لا عموم فيهما من هذه الحيثية اما في الاول فظاهر و
اما الثاني فان عبر فيه بكل شيء لكن المتبادر كل شيء مما ذكر مقدما بقوله ولتغتسل ولتستدخل الكرسف فان ظهر على الكرسف فلتغتسل
ثم تضع كرسفا آخر ثم تصلي فان كان دما سائلا فلتؤخر الصلوة الى الصلوة ثم تصلي صلوتين بغسل واحد كل شيء استحلت الحديث و
اولى بالانصراف اليه الثاني والمقدم ذكره فيهما غير الغسل هو الاحتشاء في الثاني ووضع الكرسف في الاول وهما المنافيان للوطي لم
يكونا مقصودين وثالثا غايتهما العموم لكلما له مدخلية في حل الصلوة وغيرهما من المستفيضة على تقديره دالة بخلوه من غير الغسل

على نحو اعتبار ما عداه يكون مختصا او متعينا بها ولعله من هنا كان ظاهر جامع المقاصد نفي عدم الخلاف في غير الغسل من اعمال القليلة
فانه في شرح عبارة القواعد ومع الافعال تصير بحكم الطاهرة قال ويلوح من مفهوم عبارة انها بدون الافعال لا يباح لها شيء وانما يراد
بها الغسل خاصة اذ لا تعلق للوطي بالوضوء واختاره في المنتهى واسنده الى ظاهر عبارات الاصحاب واستدل بالاخبار الدالة على الاذن
في الوطي بعد الغسل انتهى ومع هذه العبارة في المنتهى في موضع آخر غير الذي حكيناه عنه ويتجه الاقتصار على الغسل وان قلنا بمدخلية
الوضوء في رفع الحدث الاكبر يتوقف ايضا على الوضوء المنضم الى الغسل دون المنفرد للصلوة الثانية ولعل ما في الجامع مبني عليه ايضا
ومنه يتبين عدم توقف وطي المستحاضة القليلة على شيء مع احتمال التعميم فيما عدا القليلة لغير الغسل ايضا اعتبارا بعموم الخبرين المعتبرين
ومنع الانصراف فيه الى الغسل كما يشعر به العدول عن التعبير بما يشار به الى ما تقدم ذكره الى التعبير بكل شيء وعدم مدخلية غير الغسل في
الوطي اجتهاد مجرد استبعاد في مقابلة النص مع انه قد يرتفع الاستبعاد بناء على توجيه وجوب تغيير القطنة والاحتشاء بالوجه الآتي
في آخر التنبيهات مع ان الاحتشاء المتوقف عليه على تقديره هو فيما قبل الدخول في مقدمات الوطي كما صرح به في شرح البغية وغيره
فهو غير مناف بل هو تغيير القطنة الموظف للصلوة فانه الذي تعديه هو انه ان لم يعمل في الطهارة الصلوتية لا يحل الوطي بتلك
الطهارة وهذا غير مانع ايضا من مباشرة الوطي فلو كانت القطنة باقية ترفع للوطي واما حكاية ذكر الطواف فمع امكان منع قرينيته
بالتزام عدم وجوب اعادة شيء له من افعال الصلوة كما ستسمعه فيما يأتي عن المصابيح وغيره فغايته خروج ما خرج بالدليل والمراد في
خبر زرارة ان حل الفريضة في وقت من جميع الوجوه سبب الحل لفعل كل غاية اخرى الى الوقت الآخر ومقارنة الزمانين كما ذكر غير
لازم ولا ظاهر كما هو قضية القول فيما يأتي بجواز اتيان غايات متعددة للاعمال الواقعة للصلوة من غير تجديد شيء وتخصيص
عمومها او تعيينها لاطلاقها بالاخبار الباقية مع منع المكافئة المفقودة دلالة لضعف خلو البيان عن التصريح جدا خصوصا نحو عموم
كل شيء وكذا سندا لاعتضادهما بالشهرة العظيمة وما حكاه في الجامع عن المنتهى معارض بما حكيناه لكن ينبغي القطع بعدم التعميم
لاعمال غير ذات الغسل من القليلة لاختصاص فرض جميع الاخبار بذات الغسل حتى الخبرين فالمراد في ثانيهما كل شيء من اعمالها اذ لا
استقلال فيه مع ضمير انحلت الراجع الى مفروض السؤال حتى تكون العبرة بعموم الجواب فيدعى شموله القليلة فلا مخرج في غيرها
عن الاصل والعموم ولعله من هنا ادعى غير واحد من المعاصرين عدم الخلاف في اباحة وطي المستحاضة بالقليلة بدون الاعمال ومن هنا
قد يتجه البناء في وطي ذات الاغسال على اباحته بالاغسال خاصة الا الوضوء الجزء من الغسل على القول به لدلالة عدم مدخلية اعمال القليلة
على عدم مدخلية ما هو مثلها في القسمين الاخرين وفاقا للمصابيح والرياض مع امكان التعبد فيهما بظاهر الدليل خصوصا مع احتمال الفرق
بقوة دمها ولذا احتيج فيهما الى الغسل والمفروض ان النص ايضا مفرق بينهما في ذلك بناء على عموم الخبرين من حيثية الاعمال وتغيير
القطنة بموجب ما تسمعه في التنبيه الاخير من التنبيهات لا ينبغي اعتباره لسائر الغايات ومع ذلك الاظهر عدم التوقف في القليلة
على شيء وفي الكثيرة والمتوسطة على غير غسلها للصلوة وان كان الاحوط عدم وطي ذات الغسل الا بعد جميع اعمالها للصلوة واما الموضع
الثاني ففيما هو معقد الاجماع من انها اذا فعلت ما تفعله المستحاضة كانت بحكم الطاهر فالدال عليه لظهور العبارة في ان لما يجزي
وقوع ما تفعله للصلوة الدخول في كل ما يتوقف على الطهارة والتأمل هنا في ثلاثة امور غير محررة في كلامهم جدا احدها ان عين ما
تفعله للصلوة يجوز للغير فلا يحتاج الى تجديد شيء لغاية اخرى ام نوع منه فيجدد ثانيها انه على تقدير الاول هل اثر كل غسل يختص بوقت
فريضة الوقت او يمتد اثره ولو في خارج الوقت الى وقت الغسل الآخر والفرق فيما اراد فعل غاية بعد طلوع الشمس وانتصاف الليل
فعلى الثاني يكتفي بغسل الغداة او العشائين وعلى الاول تغتسل لها غسلا ثالثها ان غسل الصلوة يبيح الصلوة وسائر الغايات فالغايات
جميعها غايات الغسل وان الغسل شرع لاباحة فريضة الوقت وهي غاية خاصة واستباحة باقي الغايات من احكام حل الصلوة وقد يلحق
بالصلوة الطواف لكونه صلوة ولبعض الاخبار ويظهر الفرق في حدوث الدم حيث لا فريضة كما بعد طلوع الشمس مثلا فعلى الاول
تغتسل ان تدخل المسجد مثلا او تقرء العزائم وعلى الثاني لا تدخل الا بعد الزوال والاغتسال للصلوة بل قد يظهر في الغسل في الوقت
بقصد غير الفريضة من غاية اخرى فلا يشرع على الثاني بخلاف الاول اما الاول فقد صرح جدي في المصابيح بان قضية العبارة
المذكورة عدم وجوب تجديد الوضوء والغسل لغير الصلوة من الغايات كالطواف والمس ودخول المساجد وقراءة العزائم قال ويظهر
ما قلناه من كلامهم في الصوم والوطي وينبغي القطع به على القول بجواز فصل العمل عن الوضوء والغسل ومن البعيد وجوب اعادة الغسل

عليها الصلوة

عليها الصلوة الطواف بعد الغسل للطواف ومن المعلوم عدم وجوب استقلال دخول المسجد بغسل غير غسل الطواف انتهى وقد تبين منه
دليل الحكم ايضا اما عدم تجديد الغسل فكما قاله ولم اجد من افتى بوجوب تجديده بعد وقوعه لفريضة الوقت لغاية اخرى في وقتها وهو المتيقن
من معقد الاجماع على منطوق العبارة المتقدمة لما تسمع من كلامهم في تجديد الوضوء واما الامر الثاني فمقتضى عموم عبارة معقد الاجماع
وعدم الزيادة في الاخبار على الثلاثة اغسال للمستحاضة مع انها لا تمتنع من عمل في وقت قطعا هو عدم التجديد لشيء من الغايات مطلقا
كما صرح به بعض من تأخر وهو ظاهر شرح البغية قال وتباح اي كل مشروط بعدم الحدث الاكبر من وقت صلوة عملت منها الى الاعمال
الموظفة الى وقت الاخرى في الكثيرة انتهى وعلى هذا فتبيح الغاية بعد انتصاف الليل بغسل العشائين وبعد طلوع الشمس بغسل الغداة
ولكن ظهور اتفاقهم على اغتسالها لصلوة الليل دليل بنائهم على اختصاص اثر غسل العشائين بوقت صلوتهما ولا فرق بينه مع غيره
قطعا وهذا قضية ما في الروض قال ليس للمستحاضة ان تجمع بين صلوتين بوضوء واحد سواء في ذلك الفرض والنفل بل لا بد لكل
صلوة من وضوء اما غسلها فللوقت تصلي به ما شاءت من الفرض والنفل اداء وقضاء مع الوضوء لكل صلوة وتغيير القطنة
وغسل المحل ان اصابه الدم ولو ارادت الصلوة في غير الوقت اغتسلت لاول الورد وعملت باقي الافعال لكل صلوة وكذا القول لو
ارادت صلوة الليل لكن يكفيها الغسل لها عن اعادته للصبح انتهى بمؤداه عبارة كشف الالتباس ومنه الموجز وح فلو حدث الدم
الكثير بعد طلوع الشمس مثلا واتفق الكسوف ح اغتسلت مستقلا لصلوة الآية وكذا اذا ارادت غاية غيرها فرضا او نفلا في تلك
الوقت لعدم سقوط الخطاب بشيء من الغايات عنها في وقت من الاوقات لاجل هذا الدم قطعا مع كون الكثير منه حدثا على الحائض
متى ما وجد ولا استباحة الغايات بغير طهارة منه او مبيح ولا مبيح الا الغسل فيجب شرعا او شرطا لتلك الغاية ثم تأتي به غيرها بغير
تجديد الغسل ايضا كما في الغسل الواقع لفريضة لدلالة عليه واستفادته منه الى ان تدخل وقت الفريضة فيجب التجديد لها
لظهور الاخبار في وجوب الغسل عندها واما الاقتصار في الاخبار على ثلاثة اغسال فلعله من جهة ورودها في بيان حكم الصلوة
ولا غسل لها ازيد من ذلك وكذا اذا طرء الكثير في الوقت بعد فعل الفريضة فتغتسل لسائر الغايات ومنه يتبين الامر الثالث من
ان سائر ما يتوقف على الغسل كالفريضة في كونها غايات للغسل اذ لو كانت اباحتها من احكام استباحة الفريضة لم تشرع الا في
الوقت بل مع وقوع الغسل بقصد الصلوة وبطلانه سيما الاول واضح وان استوجهه في الجواهر لما عرفت من انها لا تمتنع من عمل في
وقت قطعا الا ان يقال بان اباحة الصلوة تستتبع اباحة سائر الغايات مطلقا في وقتها وفي غير وقتها ومعه ايضا لا يسوغ فعل
الغاية خارج الوقت اذا صادف طرو السبب فيه كالكسوف قبل الزوال مثلا لعدم شمول اباحة صلوة ح وكذا اذا طرء السبب في الوقت
بعد فعل الفريضة وقبل فعلها وارادت الدخول في غاية قبل اداء الفريضة وارادت ان تغتسل بقصد غاية غير الصلوة وكل
ذلك تضييق لاوقات فعل الغايات الواجبة والمستحبة على المستحاضة وهو خلاف ما يظهر من النصوص والفتاوى ولولا هذا المحذور
فيه لكان تخلصا عن جملة من المنافيات خصوصا فوات الغاية بفعل الغايات بغسل واحد كما تسمعه واما عدم تجديد الوضوء لما
يتوقف على الوضوء من سائر الغايات فهو وان كان مقتضى عموم العبارة المتقدمة التي هي معقد الاجماع ولذا نسبه لهم في
المصابيح لكن مراجعة كلماتهم تقضي بظهور اتفاقهم على وجوب تجديده خصوصا في القليلة ولعل مراد المصابيح عدم تجديد
الوضوء الذي مع الغسل للغاية المتوقفة على الغسل خاصة وعلى كل حال لا تجمع بين غايتين بوضوء سواء كانت مما يجب لها الوضوء
فلا تجمع بين صلوتين فريضتين بوضوء واحد قطعا او يستحب بل لا احد منهم خلافا ممن يذهب الى وجوب الوضوء فيها لكل صلوة
ثم حكوا عن الشيخ تجويز صلوة النوافل بوضوء الفريضة قال في الذكرى ح كانه يجعل الصلوة المأمور بالوضوء لها على المعهودة من الخمس
والفريضة قلنا ويحمل الصلوة على الفرض وما يتبعها ومن توابعها نافلتها كما يتبعها في الغسل لكل صلوتين ومن هنا قال الفخر في بعض
حواشيه ان وضوء المستحاضة للصلوة يبطل بالفراغ منها وغسلها للوقت لا يبطل الا بخروج الوقت مشعرا بالمفروغية عنه وهو الحجة
بناء على ظهور الاجماع ويدل عليه مضافا الى ذلك على تجديده في الكثيرة نظير ما سمعته في استدلالنا على وجوب الوضوء لكل
صلوة فيها من الادلة وكانهم بنوا الفرق بين الوضوء والغسل في التجديد بالنسبة الى سائر الغايات على عدم الفرق بين سائر الغايات
المتوقفة على الطهارة مع الصلوة وقد ثبت عندهم تكرير الوضوء لكل صلوة وعدم تكرير الغسل فكان الحكم كذلك في سائر
الغايات فكانهم يرون الاقتصار في الاخبار على ذكر الصلوة وفي عددها على ذكر الصلوة والصلوتين انما هو لورودها في

مقام بيان

في مقام بيان حكم صلوة المستحاضة اما لوقوع الاسئلة عنها او لكونها التي يهتم ببيانها لانها المبتلى بها في الليل والنهار ولم يكن
عليها في كل وقت ازيد من صلوتين فلذا اقتصر على ذكرها وفي الحقيقة الحكم ثابت للغاية الواحدة والغايات المتعددة لان الملحوظ
فيه اثر الحدثية ويتساوى سائر ما يتوقف على الطهارة ويمكن توجيه الفرق مع قطع النظر من مقايسة الصلوة بان تجديد الوضوء في
القليلة هو حكم استدامة الحدث الصغير على وجه الكلية والقليلة من اقسامه فيجري فيها ومن هنا قال في الخلاف المستحاضة ومن به
سلس البول يجب عليه تجديد الوضوء عند كل صلوة دليلنا اجماع الفرقة واخبارهم وقد صرح غير واحد في باب السلس بان المستحاضة
بحكمه واذا ثبت بذلك الوضوء لكل غاية في القليلة فيثبت في الكثيرة او المتوسطة بالاولوية المشار اليها سابقا واما استدامة
الحدث الكبير فبحث لم يثبت له على وجه الكلية طهارة ولذا قال في شرح البغية ان استدامة الحدث الكبير يسقط عنه التكليف ... فحصر
في الغسل هنا على ما يستفاد من اخبار الاستحاضة اذ لا مورد له في الاخبار ولا اثر الا في المستحاضة والمستفاد من اخبار الباب عدم
الزيادة على الاغسال الثلاثة في اوقات الصلوات اليومية واما اطلاق قولهم اذا فعلت ما تفعله المستحاضة القاضي بطاهرة
فيعم تجديد الوضوء لكل غاية فيمكن منع مخالفته لما ذكر من انتفاء عنوان استدامة الحدث فيها بحديث بدعوى ان مساقه لبيان
حكم الدم من حيث خصوص ظاهرة الاستحاضة او المرئية من حيث عنوان المستحاضة وهو اللاحق باعتبار استدامة حدثها الكبير لا الصغير
المفروغ عنه في باب السلس والصغير ايضا لكن من حيث ما لحقه بخصوصية الاستحاضة من تغيير القطنة ونحوه مما لم يثبت في السلس
غيره لا تكرار الوضوء الواجب عليها وعلى غيرها المفروغ عنه ايضا سابقا فلا منافاة بين العبارة المذكورة مع ما ذكرناه من جريان تجديد
الوضوء لعنوان الاستدامة كما هو واضح ثم لا يخفى ان مقتضى القاعدة كون المرجع في تعدد الغاية ووحدتها لاجل الحكم بتجديد الوضوء
وعدمه الى ما يكون في نظر الشرع واحدا ومتعددا ونحو ذلك يميزه الفقيه من الامارة والاثار ولا ضابطة له كلية تعرف اذا عرفت ذلك
فلنذكر التنبيهات اللازمة منها انه صرح جماعة بوجوب المعاقبة بين الصلوة وطهارة المستحاضة بل صرح غير واحد بانه المشهور و
استظهر في الجواهر عدم الخلاف فيه بالنسبة الى الغسل مشعرا بنقل الخلاف فيه في المدارك بالنسبة الى الوضوء دون الغسل وفيه
نظر اذ لو تنبه في الغسل كما ستعرف وعلى كل حال في محكي المختلف جواز الفصل بين الوضوء والصلوة وفي الكشف في الغسل وفي المصابيح
فيهما معا بل استظهر فيه جواز الفصل بين الوضوء والصلوة وسائر الغايات من الاكثر حيث لم ينصوا على وجوب المعاقبة بين الطهارة
وغاياتها المتعددة مع اكتفائهم بالطهارة الواحدة في الجميع انتهى وربما استظهر كل من المعاقبة وجواز الفاصلة من بعض الاخبار
فوجوب معاقبة الوضوء من نحو قوله يصلي كل صلوة بوضوء لاشعار الباء فيه بالمقارنة وعند في نحو قوله ويجب الوضوء عند
كل صلوة لان كلمة عند تقتضي المقارنة ولهذا لا تصغر كقبل وبعد واعترض بعدم وجود كلمة عند في اخبار الوضوء من طرقنا
بنحو قوله في رواية ابي المغرا تغتسل عند كل صلوتين وابن سنان تغتسل عند صلوة الظهر واما جواز الفصل عن الغسل فمن نحو خبر
ابن عبد الجبار فليغتسل بعد طلوع الفجر ثم تصلي ركعتين قبل الغداة ثم تصلي الغداة وخبر ابن بكير صلت ما تفعله المستحاضة
ثم صلت لان كلمة ثم للتراخي ولا يخفى ضعفه لانها خصوصا الاخير لان ظاهره وجوب التراخي عمدة ما يستند اليه لجواز الفصل
في الوضوء والغسل معا بعد الاطلاقات مشروعية اتيان غايات متعددة بغسل واحد فانها مستلزمة لوقوع الفصل بين ما عدا
الغاية الاولى وعمدة ما يستند لوجوب المعاقبة بعد قاعدة لزوم الاقتصار في العفو على مقدار الضرورة وهو المتصل وجوب
الوضوء لكل صلوة ولو كان الفصل جائزا لما كان التجديد واجبا لبقاء اثر الوضوء الاول ولذا استدل الشيخ في محكي الخلاف على
وجوب المعاقبة في الوضوء بوجوب تجديده لكل صلوة حيث قال دليلنا ما قدمناه من انه اذا ثبت ما قدمناه من انه يجب تجديد
الوضوء عند كل صلوة والذي يقتضيه النظر ان يقال بوجوب المعاقبة بين الوضوء وكل غاية من الغايات لوجوبها في استدامة الحدث
الصغير وقد عرفت ان الاستحاضة القليلة من اقسامه ولم يتم منهما ما يوجب خلافه فان اخبار الوضوء ان لم يكن فيها اشعار بالمعاقبة
ولو من جهة تضمنها وجوب التجديد فلا دلالة لها على خصوص جواز الفصل واما اطلاقها من نحو قوله تتوضأ لكل صلوة فهو مساق
لبيان مجرد وجوب تجديده لكل صلوة فلا عبرة به من حيث الفصل والوصل بل هي من حيث تضمنها وجوب التجديد لكل صلوة تدل على
المعاقبة بالتقريب المتقدم كما فهمه الشيخ حيث استدل به عليها موذنا بان التجديد من جهة وجوب المعاقبة واذا ثبت في وضوء القليلة
تثبت في وضوء الكثيرة بالجريان الاولوية في نفس وضوئها من وضوء القليلة فيستتبع معاقبة وضوءها ايضا كما لا يخفى خصوصا

مع كون وجوب

مع كون وجوب المعاقبة مطلقا معتضدا بالشهرة العظيمة واما وجوب المعاقبة بين الغسل وغايته فلا اشكال في عدمه اذا وقعت غاية
او غايات بعد فريضة الوقت متصلة بها للغفرة وغيره عن جواز اتيان غايات بغسل الصلوة بل ومنفصلة عنها ايضا كلا او بعضا الا فيما
ان لم تجز منفصولة من الفريضة لتعين عليها اما الاتيان في وقت مخصوص وهو ما بعد الفريضة بغير فصل بدعوى عدم منافاته لغاية
الغسل كما في الفريضة الثانية في الغسل للصلوتين وهذا ينافيه المعلوم من النص والفتوى من انها اذا اتت بما تفعله المستحاضة لا تمنع
من عمل في وقت والاتيان بغسل مستأنف لو في اوقات الصلوة وهذا ايضا خلاف المعلوم من النص والفتوى كما صرح به في المفاتيح
فيما تحكيه من عبادتهم بل بناء على ما يرى الشيخ في الخلاف من كون التجديد لمراعاة المعاقبة في عدم التجديد هنا دلالة على عدم وجوب
المعاقبة وان وقعت بغير تقدم الفريضة متعددة او منفردة ففي الجواز مع الفصل عن الغسل وجهان بل قولان من انها كالصلوة
نظرا الى مساواتها فيما هو مقتضى الحكم من اقتضاء العفو مع استدامة الحدث على قدر الضرورة وهو صورة المعاقبة والى اقتضاء
عموم قوله كل شيء استحلت به الصلوة فليأتها اذ وجها مع عدم الفرق فيما بين الوطي وغيره من الغايات ويجب المعاقبة في الصلوة كما
تسمع فكذا غيرها ومن ثبوت شرعيتها منفصلة عن الغسل اذا صلت الفريضة قبلها متصلة بالغسل فكذلك لها اذا لم تصل لعدم
مدخلية الصلوة في الحكم بحيثية الدم بالنسبة الى الغاية الواقعة بعدها مفصولة قطعا الا على القول بان الصلوة هي غاية الغسل لا غير
وان جواز غيرها من احكام استباحتها كما ستعرفه مع تضعيفه ففي الوجه الاول قوة لان قضيته مساواة الصلوة لسائر الغايات في حين
المنع منها مع معلومية كون دم الاستحاضة حدثا كالاحداث واما قوله كل شيء استحلت به الصلوة فمعناه على وجه يصلح تفريع
حل الوطي مطلقا عليه هو كل شيء من نفس الافعال دون نحو معاقبة الصلوة الذي حكم خارج عما تستحلها به اذ لو كانت هي ايضا داخلة
فيما تستحل به لوجب ان لا يأتيها زوجها بعد الصلوة بفاصلة وهو خلاف صريح النص والفتوى وعلى هذا يكفي الاصل في نفي وجوب
معاقبة غير الصلوة للغسل واما وجوب المعاقبة بين فريضة الوقت والغسل ففيه قولان المشهور وهو الاول لما ورد من الغسل عند كل
صلوة او عند كل صلوتين وقد ادعى في ذيل ان كلمة عند عند العرب تفيد المقارنة ولوجوب الاقتصار في العفو على قدر الضرورة
وهو صورة المعاقبة واختاره في المصابيح وقبله في الكشف الثاني للاصل ولاطلاق بعض الاخبار وخصوص خبر اسمعيل بن عبد الخالق اذا
كان صلوة الفجر فلتغتسل بعد طلوع الفجر ثم تصلي ركعتين قبل الغداة ثم تصلي الغداة وخبر ابن بكير فاذا مضى عشرة ايام فعلت ما
تفعله المستحاضة ثم صلت وثم للتراخي ولا باخبار دخول المسجد والطواف قبل الصلوة ولان سائر الغايات كالطواف وقراءة العزائم
والوطي على القول بتوقفه على الغسل يجوز بينها الفصل لان اكثر الغايات مما لا يجتمع في وقت واحد فاذا اغتسلت للصلوة فلا بد
من تحقق الفصل في البعض والقول بتعدد الغسل وافراد كل عبادة بغسل خلاف الاجماع كما قيل ولعل المشهور هو الاقوى لصراحة
الاخبار المتضمنة للفظة عند ولا اقل من ظهورها وهي بحكم المقيدة لما اطلق فيه الغسل للصلوة وينقطع بها الاصل ولعل تقديم
ركعتي النافلة في الخبر غير مناف كما صرح به جماعة لكونها من توابع الفريضة كالاذان والاقامة وثم في الخبر الاخير كغيره من مرسلة يونس
وغيرها ظاهر في ارادة مجرد الترتيب لا جواز الفصل المبحوث عنه مع انه لو كان لبيان الفصل يوجب لظهورها في الفريضة وجواز
الفصل في سائر الغايات غير مستلزم لجوازه في الصلوة لاحتمال اختصاص فريضة الوقت بوجوب المعاقبة لمزيد الاهتمام بامرها وبه
يتضح ان فصل الغايات المجتمعة مع الصلوة لا يدل على جواز فصل الصلوة ولعل من هنا لم يصرح كثير في وجوب التعاقب الا بالصلوة
وقد عرفت ظهور ما تقدم من المصابيح من قوله ولان سائر الغايات كالطواف وقراءة العزائم الخ في المفروغية عن جواز انفصال
غير الصلوة والا كان مصادرة ومنه يتضح ان دعوى الاجماع المركب بين وجوب المعاقبة للغسل في الصلوة وغيرها من الغايات
ممنوعة ولم اجدها ايضا محكية كدعوى الاجماع المركب بين وجوب المعاقبة للوضوء مع الغسل في ذلك المستفادة منه لا دعوى
الاجماع على عدم الفرق وعلى هذا لو تراخت كثيرا بعد الغسل قبل الصلوة جاز ايقاع غاية اخرى بذلك الغسل واعادته للصلوة وفي
تعميم حكم وجوب معاقبة الغسل على هذا القول لنحو صلوة الآيات ولكل صلوة واجبة وجه ومنها ان ظاهر جملة من العبادات بل
صريح الرياض ومحكي المنتهى وجوب ايقاع صلوة الظهرين والعشائين بغسل واحد لظاهر ما تضمن الامر بالجمع بينهما في النص بغسل
واحد تقدم منه وتوخر هذه لكنه ليس للوجوب قطعا لعدم وجوب الجمع بينهما في هذا الوقت فخصوص على القول بوجوب
جمعهما بغسل واحد ايضا بل يجرى عدم تجديد الغسل لكل منهما بناء على عدم وجوب المعاقبة ومع تعاقب فعلهما في اي جزء من الوقت

وما في الجواهر من ظهور عدم الفرق بين الوضوء والغسل صح

على القول

على القول بوجوبه نعم قد يوهمه قوله في خبر ابن مسلم فليجمع بين كل صلوتين بغسل وقوله تغتسل لكل صلوتين في غير واحد من الاخبار لكنه ظاهر في الرخصة لكونه في مقام توهم وجوب خمسة اغسال للفرايض الخمس بملاحظة انها من مستدام الحدث وغير ذلك لورود الامر بالغسل لكل صلوة ايضا كما في الموثق تغتسل عند كل صلوة وفي مرسلة يونس ان فاطمة كانت تغتسل في كل صلوة وكذا غيرهما ولذا قطع في جامع المقاصد والمدارك بجواز افراد كل صلوة بغسل بل عن المنتهى استحبابه لقوله الطهر على الطهر عشر حسنات وهو مبني على شرعية التجديد في الغسل وان لم يكن مستحبا فرخص فيه وفاقا لجماعة وافرط بعض فضلاء المعاصرين فاشكل في وجوب الغسل للصلوة الثانية اذا حدث الكثير بين الصلوتين لكونه افراد به بالغسل وهو في غير محله بل كانه لا خلاف في وجوب الافراد بغسل المعلوم كون الكثرة حدثا مانعا من الصلوة نصا وفتوى نعم لا رخصة في افراد ما عدا الثانية من فريضتي الوقت فتاتي جميع الغايات في وقت كل فريضة بغسلها الواقع لها جمعا او افرادا للعموم اذا فعلت ما تفعله المستحاضة كانت بحكم الطاهر الظاهر في كونه غير مختص ولو خلت بالغسل للغير ففيه ابتحرج جواز ايقاع لغاية اخرى غير الصلوة والمتجه عدم افراد غيرها من الغايات بالغسل بل تاتيها جميعا بذلك الغسل وهل تصلي بعد فريضتي الوقت الظاهر نعم ان لم توجب معاقبة الصلوة للغسل نعم لجاح افراد ثانيتهما بغسل كما لو كانت مغتسلة للصلوة بل لا يبعد جواز افراد اولتهما ايضا بدعوى اشعار جواز افراد الثانية بجواز افراد فريضة الوقت مطلقا ثم لا يخفى ان المراد من المعاقبة هنا هي المعاقبة العرفية فلا ينافيها الاذان والاقامة بل في الذكرى القطع بجوازهما وكذا لبس الساتر وتحري القبلة في زمان يسير والانتقال من مكان الى مكان قريب وامثال ذلك من غير فرق بين المقدمات الواجبة او المستحبة او الافعال المباحة والمدار في الجواز على المقارنات العرفية دون غيرها وان كان من مقدمات الصلوة كالاجتهاد في القبلة في زمان طويل فالواجب من نحو هذه الواجبات يجب تحصيلها قبل الغسل والظاهر ان انتظار الجماعة مثل تحري القبلة يجوز في زمان يسير دون الطويل وان طلوا استثناه في الدروس ولعل مراده ايضا اليسير ولا يبعد كون جواز الفصل بالاذان والاقامة والتكبيرات الست والدعا بينهما من جهة انها اشبهت افعال الصلوة فالمتلبس بها كالمتلبس بالصلوة ولعله من هنا اقتصر على استثنائهما في الخلاف وفي الذكرى علله بانه نظرا الى فعلهما على الوجه الاكمل وفيه تامل ومنها انه منع في الذكرى والكشف من تقديم طهارة المستحاضة على وقت الصلوة وفي الاول ان الاجتزاء من الموجبة فالمناسب للصلوة في اول الوقت يصلح جعله غاية بناء على عدم من غايات الوضوء والخبر [وعلله في اولهما بعدم الحاجة اليه والخبر انها تتوضأ لكل صلوة مع] لا دلالة فيه على تعيين الوقوع في الوقت نعم كوجوب معاقبة الفريضة يجب الاقتصار في التقديم على ما لا ينافيها بان يقارن الفراغ دخول الوقت فتصلي بلا فصل وصرح في الكشف تبعا للنهاية والاحكام بجواز التقديم كذلك هذا في الواقع مقدما للفريضة الوقت واما لغيرها من الغايات الخاطئة بها فلا مانع من الوضوء قبل الوقت لها بل هو مقتضى الادلة لما عرفت من عدم امتناع المستحاضة من عبادة في وقت وعموم اذا فعلت ما تفعله المستحاضة كانت بحكم الطاهر بناء على ارادة ان تفعل مثل ما تفعله للصلوة لا عينه وكذا الغسل لعين ما ذكر كيف لا وفرض وجوب المشروط بالطهارة عليها قبل الوقت كثيرة من صلوة ايته وغيرها مع مضادة حدوث الدم قبل الوقت لو لم يسقط الخطاب لعدم امكان الطهارة ولا يمكن التزامه وان التزمه بعض الفضلاء واما اخبار انها تغتسل عند كل صلوة او صلوتين او عند وقتها فقد عرفت انها انما اقتصرت على ذكر ذلك لورودها في مقام بيان حكم صلوتها فلا يخص بما تضمنه ومنها ان ظاهر الاصحاب كما صرح المصنف انه يجب عليها الاستظهار اي الاستيثاق في منع الدم من الخروج والتعدي الى خارج الفرج اصلا ان امكن والا فيمنع زيادة خروجه على القدر الغير الممكن بقدر الامكان والاجماع عليه ما بين ظاهر وصريح مستفيض ويدل عليه الاخبار ايضا مما تضمن الامر بالاحتشاء والتلجم والاستثفار كما في مرسلة يونس وغيرها ووضع الكرسف وازدياده وادخال قطنة بعد قطنة الى غير ذلك وهي معتضدة بالاجماع المستفيض كما فيه في ثبوت الوجوب الظاهر في نحو المقامات في الغيرية المقدمية للصلوة ولا حاجة معه الى الاستناد في وجوبه بوجوب منع النجاسة من البدن حتى يناقش بعدم تماميته فيما لا يلوث الظاهر كما اذا فرض وقوع قطرات منه على الارض حال الركوع والسجود مثلا وان امكن دفعه بان خروجه من غير اختيار مظنة التلوث به فلا باس بايجاب التوقي من مظنة المبطل في الصلوة وبان قليل الدم معفو ودعوى اختصاص العفو بغير هذا الدم لمكان هذه الاخبار وان لم يكن به باس لكنه رجوع الى الاستدلال بالنص بانه فيما لا يمكن منعه راسا وجوب التوقي من زيادة لا تلاقي الا الملاقي قبلها انما هو موقوف على القول بازدياد النجاسة بملاقاة مماثلها والتزامه في خصوص المقام رجوع الى النص ايضا كما لا حاجة الى الاستناد بان هذا الدم

حدث فيجب الاستظهار في منعه حتى يناقش بانه اذا ما امكن منعه اصلا فمنع زيادته غير مجد لان الحدث غير قابل للزيادة والنقصان وان دفعه الشهيدان في الذكرى والروض بالتزام العفو عن حدثيته ما لا يمكن منعه للحرج فالخارج بتفريط هو الحدث وينتقض به الطهارة فمن اجله وجب التحفظ والاستظهار بقدر الامكان واعترض عليه في الجواهر بمنع استفادة ما قضيته من الادلة بل مقتضاها العفو عن حدثيته بعد الطهارة نعم يستفاد منها شرطيته بالنسبة للصلوة خاصة ومراده من الشرطية للصلوة باعتبار حدثيته لا خبثيته كما يظهر من كلامه بعده في ذكر ما كان الخروج لغلبة الدم والظاهر استفادته من ظهور ذكره في سياق ما يعتبر للصلوة في كون اعتباره لها ايضا خصوصا مع عدم اختصاصه في الاخبار بالواقع قبل الطهارة لظهوره ايضا في عدم انتقاضها بالخارج في اثنائها وبعدها ما قبل فعل الاستظهار والا لوجب قبلها فهو واجب للصلوة لا للطهارة وعليه فهو ظاهر فيما لم يختص فيه بما بعد الطهارة من كلام الاصحاب ايضا لكنه في محل بناء ايجاب الاستظهار على كونه لمنع الحدث تامل لانه مبني على كون حدثية هذا الدم ببروزه الى خارج الفرج وهذا وان اقتضته مقايسته بسائر الاحداث لكنه مناف لحكمهم بان طهارتها مبيحة وان قامت بوظايفها التي منها الاحتشاء ونحوه ضرورة اقتضائه استمرار الحدث ولا يتم الاستمرار الا بكون نزول الدم مع وجوده في فضاء الفرج حدثا كالحيض وبناء على انه لمنع الحدث يتجه وجوبه لغير الصلوة ايضا من الغايات المتوقفة على الطهارة ومن هنا اوجبه الشهيد الثاني في تمام نهار الصوم وان كان يتوجه عليه ان المعتبر في صحة الصوم غسل الصلوة لا الطهارة من حدث الاستحاضة مع ان الاستظهار للصلوة وعلى كل حال استظهر في شرح المفاتيح من الاخبار وكلمات الاخيار ان زمان الاستظهار قبل الوضوء في القليلة والمتوسطة لفقد معاقبة الصلوة للطهارة مهما تيسر واما الكثيرة فالظاهر من تضاعيف الاخبار كونه عقيب الغسل ولعله من جهة ان الغسل مع الشد والاستيثاق غير متيسر انتهى ولا يخفى ان الاخبار مختلفة في زمانه ففي بعضها ذكره مقدما عليهما وفي بعضها مؤخرا عنهما وفي بعضها ظهور التقديم وفي بعضها ظهور التاخير فلا وقت له معينا واما التعاقب فلا ينافيه مجرد وضع الكرسف غالبا ثم الظاهر من الاخبار خصوصا مع ملاحظة شرطيته للصلوة ان زمان انتهاء وجوبه هو الفراغ من الصلوة وما عن بعض المشايخ المعاصرين من ان الذي يظهر من الاخبار انه لا تقييد له بل تبقى محتشية حتى تنتقل الى حالة اخرى ان كانت وتغيرها عند كل صلوة فيه ان كان مراده وجوب البقاء كما هو ظاهره عدم مساعدة دليل على وجوب احتشائها في سائر الاوقات حتى يجب بقاؤها محتشية الى الانتقال او الصلوة بل ظاهر الاخبار وجوب احتشائها لاجل الصلوة باقية عليه الى الفراغ غاية الامر وجوب تبديل الحشو من القطنة ونحوها بعدها للصلوة الاخرى وان لم تجمع بينهما وبقيت محتشية الى زمان فعل الاخرى فتبدل المحشو قبلها وتبقى كذلك الى الفراغ عنها وهكذا ولا كيفية مخصوصة للاستظهار بل بكلما يحبس الدم والمذكور في الاخبار هو التلجم والاحتشاء بالكرسف والتلجم والاستثفار اللذين بمعنى واحد كما احتمله في الوافي هو شد شيء على الوسط ووضع خرقة بين رجليها على الفرج وشد احد طرفيها على المشدود بالوسط من خلفها والاخر كذلك من قدام وكذا الاستثفار الموجود في بعض الاخبار ايضا بابدال التاء ذالا ان لم يكن هو بمعنى التطيب بالدخنة كل ذلك مبني نحوه على الارشاد الى ما هو المتيسر غالبا واذا تضرر بحبس الدم في هذا المقدار من الزمان سقط وجوبه بل ربما حرم وكذا يلزم من به داء السلس والبطن الاستظهار في منع خروج البول والغايط على حسب الدم المذكور ومنها انهم صرحوا بوجوب تغيير القطنة المحشوة بها قبل كل صلوة بل الاجماع عليه مستفيض النقل والاخبار كذلك في غير القليلة ويتم فيها بعدم القول بالفصل كما صرح به شيخنا البهائي وتبعه في الرياض وساعده التتبع فلعل منع بعض مشايخنا الاجماع المركب في غير محله فلا يحتاج معه الى الاستدلال عليه بوجوب تقليل النجاسة مهما امكن مع عدم العفو عن قليل هذا الدم ولو لمكان اخبار الاستحاضة حتى يناقش فيه بان النجاسة في الباطن ومع الغض عنه هو من النجاسة المحمولة وفيها الاثم فيبطل الصلوة وان لزوم التجنب مع ذلك كله في المقام لاجل النص رجوع الى الاستدلال بالاخبار وما في الجواهر من تقويته عدم وجوبه لظهوره من بعض اخبار اخر منطوقا ومفهوما مضافا الى اشعار اطلاق بعضها بانها تضع كرسفا وتصلي بذلك والى ان التغيير مع عسره المنفي لا فائدة فيه لتنجس الثانية بمجرد وضعها كالاولى خصوصا في الكثيرة السائلة ضعيف لعدم مقاومته بعض الاخبار على تقدير دلالته لتلك المستفيضة المعتضدة بالاجماعات المستفيضة واطلاق بعضها مساق لبيان وجوب اصل الوضع والعسر المنفي ممنوع والفائدة

لعلها تقليل النجاسة المطلوب ولو في خصوص المقام لمكان هذه الاخبار مع احتمال كونه شرطا تعبديا للصلوة لا للنجاسة واخراج
المستند ناهضة باثباته مع امكان بنائه ايضا على ما تقدم في اول الاستحاضة من وجوب اختبار الدم بعد تحقق الاستحاضة عند
الصلوة مع وجوب الاستظهار فانها ان لم تكن واضعة القطنة فهي خارجة عن مورد تغيير القطنة كما اذا كانت واضعة وتعلم عدم اصابتها
دم فلا يجب تغييرها قطعا كما صرح به غير واحد وان لم تعلم نقاءها فيجب اخراجها للنظر فيها لاعتبار الدم ثم يجب الاحتشاء للاستظهار
والمتبادر من اخبار الاحتشاء وضع الطاهر جدا ولهذا يتحقق تغيير القطنة ويسلم وجوبه عن المناقشات المتقدمة ثم يعم وجوبه
هذا الطريق لغير الصلوة من الغايات المتوقفة على الطهارة لتوقفها على الطهارة الحاصلة للصلوة وطهارتها مع احراز الدم مجملا
لا تتحصل كيفيتها الا بعد تفحص حال الدم وهو موقوف على اخراج القطنة للنظر فيها وبقية ما تقدم من توقف حل الوطي عليه وعلى
انها اذا لم تخرج القطنة المحتشية بها لاغسال الصلوة لا يحل وطؤها بذلك الغسل تكملة اذا انتقلت الاستحاضة من قسم الى اخر قبل
فعل طهارتها فان كان من الادنى الى الاشد كالمتوسطة انتقلت الى الكثيرة وقت الفجر اكتفت بوظيفة الاشد وتداخلت فيها
وظيفة الادنى ما امكن التداخل فيها فتكتفي بغسل واحد لصلوة الغداة لانه من التداخل الجائز واما ان كان الانتقال من الاشد الى
الاضعف جرى بالنسبة الى الاشد حكم الانقطاع وبقي للاضعف على ما يقتضيه من حكمه كما لو انتقلت الكثيرة الى المتوسطة قبل المغرب
فيلزمها الغسل للمغرب من جهة حدث الكثيرة ويبقى حكم المتوسطة من وجوب الغسل لصلوة الصبح وقد يتداخل موجبها كما لو طرأت
الكثيرة في الليل وانتقلت الى المتوسطة ليلا واستمرت عليها الى الفجر اكتفت بغسل واحد للفجر ولو انتقلت بعد فعل الطهارة او
في اثنائها او في اثناء الصلوة فان كان المنتقل اليها اثره اقوى كالقليلة صارت بعد الوضوء متوسطة وقت الفجر او كثيرة مطلقا
او المتوسطة صارت كثيرة وقت الظهرين نقضت الوضوء لانه مما يبيح من مثل موجبه اذا طرء بعده او في اثنائه لا الاقوى من موجبه
وفي شرح البغية لم يستبعد المضي في الصلوة على موجب الادنى اذا انتقلت في اثنائها الى الاعلى وان استانفت حكم الاعلى للصلوة
الاخرى وفي كشف الغطاء احتمله قويا ولا يخفى ضعفه لفرق ان الحق لا شبهة ابطال العمل وقد مر في الانقطاع للبرء ان مثله عن الاحل في
في الابطال واما لو صارت القليلة متوسطة وقت الظهرين على القول بعدم مدخلية غسلها لما فيها او المتوسطة كثيرة وقت الفجر بعد
التلبس بالطهارة فما بعد ففي انتقاض الوضوء في الاول والغسل في الثاني وعدمه وجهان من مساواة المنتقل اليه مع سابقه في اثر
الحدثية في هذا الوقت فتعمه الاباحة والعفو ومن كون المنتقل اليه حدثا اخر فاشبه طرو البول ومس الميت مثلا ويقوى الثاني بدعوى
انصراف اخبار العفو الى استمرار الدم المتطهر منه وعليه يشكل المضي وعدم الانتقاض اذا انتقلت من الاعلى الى الادنى ايضا وان
اقوى المضي في كشف الغطاء قال ولو تغيرت الى الاقل وكانت عاملة الاكثر دخل الاقل في الاكثر انتهى ولو تعدد وتكرر الانتقال واختلف
احوال الدم قبل الطهارة كان العبرة بالاكثر كما صرح به في البيان وكشف الغطاء ففي اولهما لو اختلفت دفعات الدم عملت على الاكثر
ما لم يكن لبرء وفي ثانيهما بعد ذكر تقلبات الدم واذا تعددت الاحوال قبل الطهارة كان العمل على الاكثر واذا انقطع الدم اصلا فتوضأت
او اغتسلت للانقطاع فجاءها الدم قبل الصلوة اعادتها لعموم ناقضية الدم غايته العفو مع استمراره كما في المسلوس الا على ما
الشيخ فيه من عدم ناقضية الخروج بنحو السلس وان فاجأها في اثناء الصلوة ففي كشف الغطاء هنا وفي شرح البغية في المسلوس معللا
بمفاجاة الحدث المستدام للمتطهر في اثناء صلوته المضي في الصلوة مع انه لا فرق بينه وبين العود قبلها الا شبهة ابطال العمل هنا
وقد عرفت ان مثله من البطلان لا الابطال وعليه يتبين ان الاستحاضة اذا طرئت للطاهر في اثناء الطهارة او بعدها او في اثناء
الصلوة اوجب الانتقاض والبطلان والتخلص من جميع ما سمعت ان دم الاستحاضة بناء على المختار من تاثيره الحدث متى ما حصل اذا طرء قبل
الفجر تختبر حال الدم قبل ان تصلي الغداة بوضع قطنة حسبما تقدم ثم اخراجها للنظر الى حال الدم فيها ثم بعد النظر تحتشي بقطنة طاهرة
وتاتي بما يوجبه الدم لصلوة الفجر من الوضوء لو كان قليلا او الغسل لو كان كثيرا او متوسطا ثم تخرج القطنة بعد الصلوة فان كانت
نقية فهي طاهر لا غسل عليها ولا وضوء للصلوة الاتية لتبين زوال الدم بالمرة وان خرجت ملوثة ولم تعلم متى تلوثت قبل الشروع في
الطهارة حتى تكون الان طاهرا او بعد الصلوة حتى تكون موجبا للطهارة للصلوة الاتية على المختار او في اثناء الطهارة او الصلوة او
ما بينهما حتى تكون ايضا كذلك فيجب عليها الطهارة الموظفة لذلك الدم للصلوة الاتية لانها متيقنة الطهارة والحدث شاكة في المتقدم
والمتاخر نعم لا طهارة غيرها لزوال الدم قبلها وتبين من ذكر الحكم على تعدد بكل واحد من الاحتمالات ان الحكم كذلك اذا خرجت ملوثة وعلمت

بان الدم قد انقطع في كل من تلك الحالات الا اذا علمت بالانقطاع بعد الشروع في الوضوء وقبل الغسل فتعيد الوضوء خاصة وان خرجت
ملوثة وكان الدم مستمرا الى وقت الظهرين فان كان باقيا على المرتبة السابقة من القلة والكثرة والتوسط فالحكم واضح من وجوب تجديد
مثل الطهارة السابقة لهما وان انتقل الى مرتبة اخرى بان كانت قليلة فصارت كثيرة في وقت الظهرين فالحكم ايضا واضح من وجوب
الطهارة الموظفة للمرتبة المنتقلة اليها وان انتقل الى الكثرة قبل الزوال وكان قليلا او متوسطة وقت صلوة الظهرين فكما لو كان
كثيرة في وقتها على المختار اغتسلت وتوضأت لصلوة الظهر وجددت الوضوء لصلوة العصر ولو كانت قليلة عند صلوة الظهر
فصلت بوضوء فصارت كثيرة قبل صلوة العصر صلتها بغسل ووضوء ولو صارت كثيرة في اثناء الصلوة فالظاهر بطلانها واستينافها
بغسل بل مع تجديد الوضوء ولو اختبرت الدم فوجدته كثيرة قبل صلوة الظهر توضأت واغتسلت واحتشت وصلت الظهر و
وجب بعدها بلا فصل بناء على المعاقبة بتجديد القطنة فان رأتها نقية بعد اخراجها عاملت نفسها معاملة الطاهرة بالنسبة
الى الغاية المستقبلة وان رأتها ملوثة بقليلة او متوسطة فعليها الاحتشاء وفعل صلوة العصر بوضوء او بكثيرة فلها ان تحتشي
وتجدد الوضوء وتصلي العصر بلا فصل بناء على المعاقبة من غير تجديد غسل ولها ان تغتسل مجددا للعصر على المختار من جواز
الافراد بالغسل ويكفي لثبوت وظيفة الكثيرة في العصر خروجها ملوثة بالكثرة بعد صلوة الظهر وان لم يكن حين الشروع في صلوة
العصر كثيرة بعد لان ظاهر النص والفتوى ان الدم اذا كان سائلا مثلا وقت الزوال اغتسلت وصلت الظهر ثم جددت القطنة
والخرقة والوضوء وصلت العصر في اقل زمان يمكن لمراعاة المعاقبة والدم لا يصل الى مرتبة السيل على الخرقة غالبا في هذه
الفاصلة اليسيرة بل يزيد في الاغلب شيئا فشيئا الا اذا كان صبيبا خارقة هذا وان لم اجد مصرحا به في اكثر الكتب لكن لا
ينبغي التامل فيه الرابع من الاغسال الواجبة غسل النفاس وهو بكسر النون في اللغة ولادة المرأة سميت به اما لمقارنتها
النفس التي هي الدم او لمقارنتها خروج النفس الادمي او لمقارنتها تنفس الرحم وتفرجها من المضايقة بخروج الولد كما صرح بذلك
جماعة وان انكر المطرزي كونه ماخوذا من الاخيرين والفعل نفست كفعلت يقال نفست ايضا بضم النون والنفاس ايضا بمعنى
الحيض والفعل منه بفتح النون لا غير والولد منفوس والمرأة نفساء بضم النون وفتح الفاء وجمعها نفاس كعشراء وعشار وفي الصحاح
انه لا ثالث لهما في جمع فعلاء على فعال ويجمعان ايضا على فعلاوات كنفساوات وعشراوات وفي اصطلاح المتشرعة منقول الى
نفس الدم الخارج مقارنا للولادة او بعدها وتذكر المضغة وغيرها ولا يكون النفاس الا مع الدم فاذا ولدت من غير دم اصلا كما يتفق
انه وقع ايام النبي صلى الله عليه وآله فسميت الجفوف فلا نفاس اجماعا منا ولا حدث ولو ولدت ولدا تاما ولذا لم يجعل تعريفا تاما للنفاس من جعله
الدم ففي بعضها انه دم الولادة وفي اخر هو الدم الخارج من فرج المرأة عند الولادة وفي ثالث دم خارج عقيب الولادة وفي رابع دم الولادة
معها او عقيبها الى غير ذلك ومع تحقق الولادة الاصل في الدم الخارج من الرحم الحكم بالنفاس لكن اصالته مختلفة بالنسبة الى احتمال غيره
من الدماء فبالنسبة الى الحيض والاستحاضة وجود الولادة ناف لهما فلا يحكم بهما اصلا تحكيما للعادة وبالنسبة الى غيرهما كالعذرة
اذا امكنت كما اذا حملت البكرة بالمساحقة والقرح والجرح فان كان غيره محتمل الحدوث من اصله او محتمل خروج الدم منه كان الاصل
مع تحقق الولادة الحكم بنفاسية هذا الدم ترجيحا للظاهر الحال وعملا بظاهر الاخبار خصوصا ما كان بنحو قوله تصلي حتى تخرج راس
الصبي وقوله تصلي ما لم تلد وما اشبه ذلك وان كان معلوما اصل السبب وخروج الدم منه ايضا لكن لم يعلم ان هذا الدم الخارج
منه او من الولادة فوجهان من اصالة الطهارة حيث قام الاحتمال خصوصا فيما ثبت سببه واتصل خروج دمه الى زمان الشك و
من صدق خروج الدم بعد الولادة فيشمله ظواهر الادلة والاخبار المومي اليها في الصورة المتقدمة مع قوة سببية الولادة الطارئة
فتستتبع الاثر وفي كشف الغطاء لا يبعد ترجيح الظاهر وهو دم الولادة هذا مع تحقق الولادة ومع عدم تحققها كما اذا شك في
الخارج انه مبدء تولد منه لا اصل هو الحيض ان امكن والا فالاستحاضة وعلى هذا فلا باس بجريان قاعدة كلما امكن ان يكون نفاسا
فهو نفاس في الدم الخارج بعد الولادة كما صرح به جدي في المصابيح خصوصا في غير صورة ذات الوجهين لاقتضاء العادة خروج
دم النفاس عقيب الولادة فيجب الحكم به مع وجود المقتضي وعدم المانع مع انه يصدق على الخارج بعد الولادة اسم النفاس عرفا فيعطى
حكمه تحكيما للعرف ثم لا اشكال ولا خلاف عندنا في انه لا يكون الدم نفاسا اي من موضوع النفاس الذي يوجب الحدث والاحكام
المترتبة عليه حتى تراه بعد تمام الولادة او معها لا قبلها اما الذي بعدها فهو نفاس باتفاق النص والفتوى كما ان الذي قبلها ليس نفاسا

اجماعا بقسميه وصرح بعدم النقص بعض من تأخر وان لم يذكر من يصيبها الطلق اياما او يوما او يومين فترى الصفرة او دما قال تصلي ما لم
تلد وفي خبر زريق رأت الدم وهي تمخض قال تصلي حتى يخرج رأس الصبي فاذا خرج لم يجب عليها الصلوة الحديث انما التردد فيما تراه
قبل نفاسها مع القول باجتماع الحيض مع الحمل هل يعتبر في الحكم بحيضيته فصل اقل الطهر بينه وبين دم النفاس كما يعتبر بين الحيضتين
ام لا فيحكم بحيضيته ان جمع سائر شرائط الحيض ان اتصل او انفصل باقل من عشرة ايام المشهور هو الاول للخبر المذكور من موثقة عمار
وثالث عن السكوني ما كان الله ليجعل حيضا مع حبل يعني اذا رأت الدم وهي حامل لا تترك الصلوة الا ان ترى الدم على رأس الولد
اذا ضربها الطلق ورأت الدم تركت الصلوة وفيه مع احتمال كون يعني الخ من الراوي بناؤه على نفي الحيضية مع الحمل اصلا واثباتها حال
الطلق وكل منها خلاف المقصود وقيل الخبران معتضدان بنفي الخلاف المؤذن بالاجماع في الخلاف عن اعتبار فصل اقل الطهر بين النفاس و
الحيض وفيه ظهور ارادته من معتقد الاجماع الحيض المتأخر لان مذهبه عدم اجتماعه مع الحمل المستبان فكيف يشترط تخلله في حيضيته
ويشهد لذلك قوله الذي يخرج قبل الولادة ليس بحيض عندنا الى ان قال دليلنا اجماع الفرقة على ان الحامل المستبين حملها لا تحيض
انتهى نعم هما معتضدان بعموم ان الطهر لا يكون اقل من عشرة الظاهر في عدم كون ايام طهرها مطلقا اقل من العشرة سواء كانت بين
حيضتين او حيضة ونفاس وفي الروض وغيره الاستدلال لاشتراط ذلك بالنص المعتبر لتخلل اقل الطهر بين النفاس والحيض المتأخر
عنه مع دعوى عدم القول بالفرق ودعوى الاجماع المركب في حيز المنع وربما استدل له ايضا بعموم ان النفاس كالحيض في الحكم وفيه
ان هذه المنزلة غير منصوصة حتى يؤخذ بعمومها مع ما قيل من ان الفرق بينهما موجود في عدة امور ولعل هذا منها وان امكن دفعه
بدعوى اصالة المساواة ايضا والعمدة الخبران المنجبران بالشهرة العظيمة المعتضدان بعموم نفي الطهر في اقل من عشرة وبهما ينقطع
اطلاق اخبار الحيض وقاعدة الامكان فيضعف ما مال اليه في المنتهى واحتمله في نهاية الاحكام واختاره في محكي التذكرة وتبعه
في المدارك والذخيرة وحواشي الشهيد وبعض من تأخر عنهم للعموم المتقدم السالم عن المعارض لضعف الخبرين ومنع عموم اقل الطهر
كما في النهاية قال ونمنع من اشتراط طهر كامل بين الدمين مطلقا بل بين الحيضتين وان الطهر انما يعتبر الحكم بحيضية ما بعده لا
ما قبله وهنا ما بعده نفاس قطعا فيلغى اعتباره والجواب انجبار الخبر وظهور العموم من نص لا يكون الطهر اقل من عشرة لما بين الحيضتين
وغيرهما ومنع دعوى ان اعتبار العشرة انما هو للاحق دون السابق فان ذات العادة اذا رأت دما قبلها وملأ العادة متصلا بينهما بنقاء
اقل من عشرة ولا يزيد مع الدمين على العشرة فيحكم بدم العادة حيضا وبالذي قبلها استحاضة لا حيضا مستقلا من جهة قصور النقاء
الذي بعدها عن العشرة وان بلغها حكم على كل منهما بحيض مستقل قلنا ان قصور الطهر يؤثر في السابق كاللاحق ولو كان المانع مجرد دعوى
اقل الطهر عشرة لقوي القول بحيضية الدم السابق اذا انفصل بالنفاس لارتفاع مانع اقلية الطهر حج ولم يستفد من النصوص وجوب فاصل
بين دمين حادثين مطلقا وانه لا بد مع ذلك ان لا يكون اقل من عشرة بل غاية المستفاد ان فاصل الطهر بينهما لا يكون اقل من عشرة الا ان
يدعى ان النفاس مرتبة الحيض ولا انفصل حيضتان قطعا لكن كونه من موضوع الحيض حقيقة في حيز المنع وكونه بحكمه عموما غير لفظي ودخول
محل البحث في المستفاد ممكن منعه الا ان يدعى عدم القول بالفرق بين الموصولين والمفصولين باقل من عشرة في الحكم كما يظهر من نهاية
الفاضل فانه بعد ذكر المفصولين قال ولو رأت الحامل الدم على عادتها وولدت على الاتصال من غير تخلل نقاء اصلا فالوجهان لكن
بمجرد هذا لا يصح دعوى الاجماع المركب لكن عدم الحيضية ليس لمجرد قصور الطهر بل الخبران المنجبران كافيان في المنع وهما يعمان الصورتين
معا ويؤيده او يعضده بناء على انجبارهما عموم المساواة مع الحيض ثم على تقدير اعتبار الفصل باقل الطهر بينه وبين الحيض سابقا ولاحقا
ان فصل بينه وبين بعض الدم السابق اقل الطهر دون كله فهل يحكم بحيضية القدر المفصول بعشرة دون الباقي ام كله استحاضة كما اذا
رأت الدم قبل النفاس عشرة ايام ثم خمسة نقاء فتنفست فتحكم بحيضية الخمسة الاولى من عشرة الدم تردد من ظهور وحدة الدم وعموم
كلما امكن ان يكون حيضا فهو حيض والاول ارجح واما الدم المصاحب للولادة فلا ينبغي التأمل في كونه نفاسا لصدق ما هو المدار
فيه من دم الولادة اي المسبب عنه وورد التصريح به في رواية زريق المتقدمة المؤيدة بذيل خبر السكوني ولا يعارضها قوله في خبر عمار
تصلي ما لم تلد بناء على ظهور تلد في انفصال الولد كخبره مما عبر بنحوه لوروده مورد الغالب من عدم خروج الدم قبل الانفصال وظهور
الاتفاق عليه كما تعطيه عبارة الخلاف من قوله ما يخرج مع الولد عندنا يكون نفاسا واختلف اصحاب الشافعي مع انه صرح المعظم بكونه
نفاسا وغير المعظم لم يصرح بخلافه وانما فسره بما تراه عقيب الولادة ويحتمل التعبير بالغالب كما احتمله في المختلف والمدارك وارادة ما يعم

ابتداء الولادة في مقابل الدم الخارج قبلها كما احتمله في الكشف وحيث ان المدار على دم الولادة فهو متحقق فيما تضع المرئد ولو سقطا ما هو
بصورة الانسان ولو في مبدء تصويره في بعض اجزائه ولو وضعت ما لم يبلغ ذلك كالمضغة وما قبلها ففيه خفاء ولكن المضغة التي هي
قطعة لحم مبدء خلق الانسان فلم اجد خلافا في تحقق النفاس بعدها الا من الاردبيلي فاشكل في الجميع الظاهر ان النفاس دم خارج مع ما يسمى
ادميا او جزئه لا مثل المضغة ولو علم انه مبدء انسان لعدم العلم بصدق الولادة والنفاس انتهى وكان مراده بجزئه خروج عضو من
الادمي الموجود في البطن والا فاللحم ايضا جزء من الانسان يخلق مقدما ثم يتكامل وربما توقف فيها بعض من تأخر لكن بعض المتوقفين
قال لولا الاجماع والاجماع محكي في التذكرة ومحكي شرح الجعفرية وخلاف الاردبيلي مبني على ان العبرة بصدق الولادة المأخوذة من جمع
مشتق الولد ولو اول خلقته كما هو قضية ظاهر الاخبار او وضع ما هو مبدء نشو الادمي وان لم يبتدء بخلقه نظرا الى ان النفاس هو الحيض
محتبس لاجل تربية الحمل ولذا ينقطع بمجرد انعقاد النطفة ويستفاد من الاخبار ان المعتبر وضع الحامل الحمل الاظهر الثاني ولو نظرا الى الاجماع
الساعد عليها بالتتبع ثم قيد بعضهم الحكم في المضغة باليقين بكونها مبدء النشو كما عن التذكرة والنهاية وشرح الجعفرية وكشف الالتباس
والذكرى وجامع المقاصد والروضة والمسالك والمدارك واطلق آخرون كما في القواعد وعن المعتبر والمنتهى والتحرير والدروس ويحتمل
ان يكون ترك القيد من الجماعة لمعلومية ارادته فان اعتبار احراز الموضوع لازم وانما اطلق لحصول العلم غالبا فيها بخلاف ما قبلها من
العلقة فلا خلاف مع احتمال ان يكون بناء الاطلاق والتقييد على الخلاف في ان وضع اللحم بمجرده يحكم معه بنفاسية الدم الا
مع قيام ما يوجب الشك في كونها مبدء النشو كما يقتضيه الاطلاق او لا يحكم معها بالنفاس الا مع قيام القرائن على انها مبدء نشو كما
يقتضيه التقييد والاقوى الاول للقطع العادي مع انقلاب النطفة لحما بانه مبدء خلق الولد نعم يعتبر القطع بكونها لحما ومما ذكر
في مبنى خلاف الاردبيلي يتبين ان انكار الروض على الكركي توقفه في حكم الذكرى بنفاسيته ولو مع تحقق مبدء النشو حيث قال لا وجه
للتوقف بعد فرض العلم في غير محله لاستناد الكركي في التوقف الى انتفاء تسمية الولادة بناء على انها المدار دون مبدء النشو فلا
يجدي تحقق كونها مبدء للنشو واما العلقة التي هي قطعة دم غليظ ففيها عبارات ثلاث من الاصحاب احدها الحكم بنفاسية الخارج معها
من غير تقييد بتحقق كونها مبدء النشو كما عن البيان ثانيها نفي النفاسية معها من غير تقييد كما في الروض وعن المعتبر والتحرير ثالثها الحكم
بالنفاسية فيها ان تحقق كونها مبدء النشو كما في نهاية الفاضل والذكرى والظاهر ان هذا التقييد مراد من اطلق الحكم بالنفاس معها
لغاية بعد بناء اطلاقه على ان مجرد العلقة يتيقن معها مبدء النشو كما احتمل في المضغة واما من اطلق النفي فيحتمل ان يكون التقييد مرادا
له اذ لا معنى لانكار النفاسية مع فرض العلم بكونه مبدء النشو بعد البناء على انه المدار ويحتمل بناء الاطلاق والتقييد على الخلاف في ان
مجرد العلقة يمكن القطع معها بكونها مبدء خلق الانسان فيحكم بنفاسية دمها ان حصل العلم او لا يمكن كما تقدم في النطفة لانها مجرد
دم لا يثبت منها مبدء الخلق بوجه معتبر فلا يحكم معها بالنفاس مطلقا ويشهد له تعليل النفي المطلق فيها في الروض بعدم اليقين بكونها
مبدء النشو وكذا في المعتبر الا ان العلقة والنطفة فلا يتيقن معها الحمل فيكون حكمه حكم دم الحائل انتهى وهذا هو الاوجه واما
النطفة فلم اجد عبارة مطلقة بنفاسية الخارج معها بل المطلقة بالنفي كثيرة كما عن التذكرة والتحرير والبيان وتقدم عن المعتبر بل
في محكي المنتهى اما النطفة فلا خلاف في عدم النفاس بها او عدم تعقبه وضعها والولادة او وضع حمل وان علم كونه مبدء الولد انتهى بل
لم اجد من صرح بنفاسية الخارج معها ولو مع التقييد بتيقن كونها مبدء النشو الا في الذكرى فاحتمل ثبوت النفاس مع النطفة بعد
العلم بكونها مبدء نشو الادمي مع التصريح ببعد العلم معها جدا وهو كذلك بل هو متعذر وعليه فلا يعتبر قول القوابل فيها والتحقيق
انه لا يعتبر في الحكم بالنفاس كون ما تضعه ولدا تاما قطعا كما لا ينبغي التأمل في عدم كفاية النطفة مطلقا انما التردد في المضغة
والعلقة والاقوى في الاولى الحكم بالنفاس بمجرد وضع المضغة الا مع قيام قرائن خارجة غير مجرد المضغة توجب الشك في كونها مبدء
النشو وفي الثانية عدم الحكم الا مع قيام قرائن زائدة على مجرد العلقة توجب العلم او مع قيام البينة بكونها مبدء النشو ولا حد
لاقله اجماعا بقسميه وللصدق على اللحظة فتدخل في عموم النفاس من غير مخرج لها وربما يستدل برواية ليث عن النفساء كم حد
نفاسها حتى يجب عليها الصلوة وكيف يصنع قال ليس لها حد بتقريب ثبوت الحد لا كثره فالمنفي هو حد الاقل لكن ربما استظهر
من سياق السؤال ارادة حد الكثرة ولذا حمل الشيخ نفي الحد في الجواب مع ثبوت الحد لطرف الكثرة على ارادة نفي حد شرعي لا يزيد
ولا ينقص بل ترجع الى عاداتها وبرواية ابن يقطين في النفساء كم يجب عليها الصلوة قال تدع ما دامت ترى الدم العبيط وربما

ان علم انها لحم

اشكل بما بعد من قوله الى ثلاثين يوما فاذا رق وكانت صفرة اغتسلت لظهوره فى السؤال عن غاية الكثرة لكن لا ينافى كون السؤال عن اكثر ما تترك الصلوة ودلالته لعموم تدع الصلوة ما دامت ترى الدم العبيط على ثبوته باقل ما نراه وعلى كل حال فى ثبوت التصديق والاجماع غنى عن تكلف التصرف فى حد الاكثر وورد روايات اشهرها عند اصحابنا انه لا يزيد على اكثر الحيض الذى هو عشرة ايام بل فى المعتبر تواتر النقل المستفيض عن اهل البيت وقال المفيد جاءت اخبار معتمدة فى ان اقصى مدة النفاس مدة الحيض عشرة ايام وعليها عمل وعليه عمل المنتوى عندى وبالجملة نسب الاصحاب كون اكثره عشرة الى الاخبار الصحيحة مع انه لم يرد التنصيص بالعشرة فى رواية معتبرة نعم وردت مستفيضة بانها تقعد عن الصلوة بقدر ايام عادتها كما فى التهذيب عن ابن سنان ايام النفاس مثل ايام الحيض وفى صحيحة زرارة قلت له النفساء متى تصلى فقال تقعد بقدر حيضها وتستظهر بيومين فان انقطع الدم والا اغتسلت الى ان قال قلت والحائض قال مثل ذلك سواء فان انقطع عنها الدم والا فهى مستحاضة تصنع مثل النفساء سواء الى غير ذلك ولذا قال الشهيد فى الذكرى الاخبار الصحيحة المشهورة تشهد برجوعها الى عادتها فى الحيض والاصحاب يفتون بالعشرة وبينهما تناف ظاهر ولعلهم ظفروا باخبار غيرها اشهر وغير خفى ان كلما ان مرادهم بروايات العشرة هى هذه المستفيضة الامرة برجوعها الى ايام الحيض بتقريب ان اكثر ايام الحيض عشرة فاكثر جلوسها فى النفاس كذلك ولكن الشهيد حيث فهم من قولهم اكثر النفاس عشرة ارادة جلوسها عشرة كلما وجدت الدم الى العشرة مبتدئة كانت او مضطربة او ذات عادة هى عشرة او اقل منها مع تجاوزه عنها العشرة او انقطاعه عليها من اجل هذا فهم منافاته لما فى الاخبار من ان ذات العادة تجعل عدد ايام عادتها نفاسا ورد بما ظهر من المختلف ايضا فهم ذلك من المشهور حيث يظهر من سياق كلامه ان اختياره رجوع ذات العادة الى عدد عادتها هو غير القول المشهور لكنه ليس بذلك الظهور ولعل هذا اغفله من الشهيد لا استنادا لهم على مقالتهم حسبما عرفت بالروايات التى منطوقها الامر برجوع المعتادة الى ايام عادتها بل كثير ممن صرح بان اكثره عشرة صرح بان ذات العادة تاخذ فى النفاس بعدد عادتها فى الحيض الا فى المعتبر فانه مع اختياره كون اقصى النفاس عشرة حسبما سمعت قال فى الفروع لا ترجع النفساء مع تجاوز الدم الى عادتها فى النفاس ولا الى عادتها فى الحيض ولا الى عادة نسائها بل تجعل عشرة نفاسا وما زاد استحاضة الى ان قال وضابطه البقاء على حكم النفاس ما دام الدم مستمرا حتى تمضى لها عشرة ايام ثم تصير مستحاضة لكنه فتوى منه لا انه فهم ذلك من فتوى الاصحاب بان اكثر النفاس عشرة ولذا خصه الفاضل بهذه المقالة فى المنتهى بعض المتاخرين غلط منهما فيهم ان مع الاستمرار تصير عشرة متعرضا بذلك ظاهرا انما فى المعتبر وبالجملة المشهور ان اكثر النفاس عشرة بمعنى ان اكثر ما يمكن ان يحكم بالنفاسية هو العشرة لا انه عشرة مهما امكن ووجد الدم عشرة فما زاد فهو على حد قولهم ان اكثر الحيض عشرة وعن العقيبى والانتصار والمراسم واحدى عبارتى المقنعة وظاهر الهداية وجمل السيد ان اكثره ثمانية عشر يوما مطلقا ذات عادة كانت فى الحيض ام مبتدئة ام مضطربة اذا تجاوز الدم العشرة وفى المختلف فصل فوافق فى ذات العادة المشهور وفى المبتدئة والمضطربة الجماعة قال اذا تجاوز دم النفاس العشرة فذات العادة عدد عادتها جعلت نفاسها والمبتدئة والمضطربة نفاسها ثمانية عشر يوما واستحسنه فى التنقيح وربما مال اليه بعض متاخرى المتاخرين وقواه بعض المعاصرين وعن العمانى ان اكثره واحد وعشرون يوما وهذه عبارته وايام عند آل الرسول ايام حيضها واكثره احد وعشرون يوما فان انقطع دمها فى ايام حيضها صلت وصامت وان لم ينقطع صبرت ثمانية عشر يوما ثم استظهرت بيوم او يومين فان كانت كثيرة الدم صبرت ثلاثة ايام ثم اغتسلت واستثفرت وصلت واعترض عليه بالتدافع بين قوله ايام حيضها مع قوله احد وعشرون يوما فى قوله صبرت ثمانية عشر ثم استظهرت من انها ليست لاكثر عنده والا لم يكن وجه لقوله صبرت ثلاثة ويمكن توجيهه بان مراده ان اكثر ما يمكن من جلوس النفساء ولو مع غاية ما يكون من استظهارها هو احد وعشرون اجمالا وبهذا التفصيل من انها لو كانت غير ذات عادة جلست هذا العدد نفاسا ان وجدت فيه الدم وان كانت ذات عادة جلست نفاسا بعدد عادتها فان انقطع الدم عليها اغتسلت عن النفاس للاخبار الجلوس بقدر عادتها وان تجاوز العادة جلست ثمانية عشر نفاسا للاخبار الجلوس ثمانية عشر جمعا بين الروايتين ثم هذه بعد الثمانية عشر ان لم ينقطع دمها جلست للاستظهار ان لم تكن كثيرة الدم يوما او يومين وان كانت كثيرة الدم ثلاثة ايام فهذه احد وعشرون يوما وفى التذكرة وحكى عن المفيد فى كتاب احكام النساء قولا آخر هو احد عشر يوما ولكن حكى رجوعه عنه الى العشرة وحكاه ايضا اقوال محققة ثم ان شاذا من القائلين بان اكثره عشرة ربما اختار فى صورة تجاوزه ذات العادة من عادتها وان لم يتجاوز العشرة الى الاقتصار فى النفاسية على عدد العادة كما قواه فى الرياض وان لم يفت به وشاذ آخر منهم ذهب الى جلوس ذات العادة فى صورة

وانه قال انما ذكرت فى كتبى ما وجدته فى الباب واما عملى فعلى العشرة مع

فى حد اكثر النفاس

تجاوز العشرة عشرة ايام كما سمعته عن المعتبر ولا يخفى شذوذ ما مر عن المختلف والعمانى ايضا فمجموع الاقوال ستة لكن غير الشاذ منها اثنان القول بان اكثره ثمانية عشر مطلقا والقول بان اكثره عشرة ايام وقد عرفت زيادة اصل هذا القول العشرة على نحو ما هو فى الحيض اى لغير المعتادة فيما تجاوز الدم العشرة وهو الاقوى والمعروف المشهور بين اصحابنا وهو متضمن للحكم فى صورتين احدهما اذا تجاوز الدم العشرة وعند هؤلاء لا يزيد نفاسها على العشرة بحال لكنها ان كانت غير معتادة كان نفاسها عشرة وان كانت معتادة كان نفاسها عدد العادة وان كان عشرة ثانيتهما اذا لم يتجاوز الدم العشرة وان تجاوز العادة وعندهم انما تجعل الجميع نفاسا مطلقا اما فى الموضع الاول فلنا على عدم الزيادة على العشرة بحال بعد الاصل المقرر فى الخلاف والتهذيب بيان انه خاص لعموم وجوب الصلوة والصلاة المتيقن سقوطها فى العشرة للاتفاق على نفاسيته هذا القدر فيبقى الباقى والاجماع المحكى عن الخلاف والغنية ومرسلة المفيد المحكى عنه فى الشرح كما فى الكشف عن الصادق عم لا يكون دم نفاس اكثر من زمان حيض والرضوى النفساء تدع الصلوة اكثر ايام حيضها وهى عشرة منجبرين بالشهرة العظيمة المحققة والاجماع المحكى معتضدين بعموم مساواة النفاس مع الحيض الا ما خرج المستفاد من الادلة كما ستعرف خصوصا المعتبر منها بخصوص روايتى ابن سنان وزرارة المتقدمتين الاخبار الواردة فى النفساء بعد اعمال الترجيح المعول عليه عندنا فى ترجيح الاخبار وبيان ذلك ان ما تضمن منها التنفس بازيد من ثمانية عشر يوما على اختلافها عددا من الواحد والعشرين مع الاستظهار او الثلاثين او الاربعين او ما بين الاربعين الى الخمسين او الثلاثين مرددا بينها او بين الاربعين الى الخمسين او الستين وقيل او السبعين كلها من شواذ الاخبار بل اجماع اصحابنا على عدم الزيادة عن ثمانية عشر ظاهر لمن تتبع فتاويهم المبسوط الاخلاف بينهم ان ما زاد على الثمانية عشر حكمه حكم دم الاستحاضة ومع ذلك هى موافقة لفتوى المخالفين عليهم فيتعين حملها على التقية وفى المصابيح ان الاخبار التى تضمنت الزيادة على الثمانية عشر كالاربعين والخمسين فهى روايات شاذة متروكة لم يعمل بها من اصحابنا بل ظاهرهم الاجماع على خلافها فبقى اخبار الثمانية عشر واخبار الرجوع الى العادة ولا ريب ان وجوه الترجيح مع الاخيرة لان الاولة المعتبر منها هو ما تضمن الاستناد الى نفاس اسماء بنت عميس لان غيرها هو مرسلة المقنع قال روى انها تقعد ثمانية عشر يوما وهى مع ضعفها راويها غير عامل بها بل بالعشرة والمحكى سابقا عن المفيد من قوله انما ذكرت فى كتبى ما روى من قعودها ثمانية عشر يوما وهو ايضا مرسل ومع ضعفه راويه غير عامل بالعشرة كما صرح به فى ذيل هذه العبارة بان عمله على العشرة مع عدم تبين كونها غير ما تضمن قصة اسماء وما فى العلل بسند مقطوع ضعيف لرجال لاى شىء صارت النفساء ثمانية عشر يوما قال لان اقل الحيض ثلاثة واكثرها عشرة واوسطها خمسة فجعل للنفساء اقل الحيض واوسطه واكثره وفيه مع ضعف السند عدم ملائمة العلة لوضع الاستظهار الموجود فى كثير من اخبار الثمانية عشر وفى العيون عن الفضل بن شاذان عن الرضا ع فيما كتبه للمامون النفساء لا تقعد عن الصلوة اكثر من ثمانية عشر يوما وفيه مع ضعف السند ايضا انه تضمن القعود ازيد من ثمانية عشر المنافى لوضع الاستظهار فى جملة منها والمعتبر منها المتضمن لقضية اسماء بنت عميس وكلها قصور وليس فى بعضها الا ان اسماء سالت النبى ص فى حجة الوداع حين نفست بمحمد بن ابى بكر عن امرها فقال منذ كم ولدت قالت ثمانية عشر يوما فامرها بالاغتسال ولا دلالة فيه الا على الامر بالغسل حين سالت وكان وقت سؤالها ثامن عشر فلعلها لو كانت تسئل قبل كان يامرها به ايضا وفى بعضها الاخر ليس الا ان اسماء نفست فامرها رسول الله ص ان تغتسل فى ثمانية عشر بعد الولادة وهو ايضا محتمل لما ذكر من وقوع السؤال حين ما امر وفى بعض اخر انه سئل ابو جعفر ع عن النفساء كم تقعد قال ان اسماء نفست فامرها رسول الله ص ان تغتسل فى ثمانية عشر ويجرى فى امر النبى ص ما تقدم وفى جواب الباقر ع وان كان نوع تقرير لكن الاكتفاء بمجرد حكايته لامر النبى ص اياها ايماء الى الاغماض من جوابه للتقية حسبما سمع وفى المصابيح بعد ذكر ما تضمن ذلك وان فى سند بعضها ابن فضال وهو ضعيف قال ان هذه الاخبار متحدة المضامين متقاربة المتن والاصل فيها هو محمد بن مسلم وانما الاختلاف للطرق والظاهر انها رواية واحدة وان نقل فى بعضها بالمعنى كما هو شايع فى الاخبار ثم ما فيها من امر النبى ص يوم الثامن عشر او جواب الامام ع بحكاية امر النبى ص ان سلم ظهوره فى المقصود من جهة تقرير له ونحو ذلك لكان معارضا بما رواه الشيخ والكلينى عن ابرهيم بن هاشم رفعه قال سالت امرأة ابا عبد الله ع فقالت انى كنت اقعد فى نفاسى عشرين يوما حتى افتونى بثمانية عشر يوما فقال ابو عبد الله ع ولم افتوك بثمانية عشر يوما فقال رجل للحديث الذى روى عن رسول الله ص انه قال لاسماء بنت عميس فقال ابو عبد الله ع ان اسماء سالت رسول الله ص وقد اتى لها ثمانية عشر يوما ولو سالته قبل ذلك لامرها ان تغتسل وتفعل ما تفعله المستحاضة والشيخ حسن فى المنتقى وروى فى الموثق كالصحيح عن حمران بن

اعين انه قالت امراة محمد بن مسلم وكانت ولودا اقرء اباجعفر ع مني السلام وقل له اني كنت اقعد اربعين يوما وان اصحابنا ضيقوا علي فجعلوها
ثمانية عشر يوما فقال ابو جعفر من افتاها بثمانية عشر يوما فقال قلت الرواية التي رووها في اسماء بنت عميس انها نفست بمحمد
الى قوله فقال ابوجعفر ع ان اسماء سالت رسول الله ص ولو سالته قبل ذلك لامرها بما امرها قلت فما حد النفساء فقال تقعد ايامها التي كانت تطمث
فيهن ايام اقرائها الحديث ومع هذا لا ينبغي الوثوق بما تضمن حكاية اسماء بل هذا قرينة ان المتضمن للجواب عن السؤال بمجرد حكاية معطى
عنه من جواب لتورية وانه تقية بالتقريب لا في على ان جملة من اخبار الثمانية عشر تضمنت الاستظهار بعد الثمانية عشر وهو مناف
لكونها الاكثر وان صريح الدلالة منها هو صحيح ابن مسلم المتضمنة لانها تقعد ثماني عشرة سبع عشرة لان غيرها لم يتضمن الا حكاية
امر النبي ص لها حسبما سمعت والترديد في هذه الصحيحة موهن لها اذ لو كان من الراوي فلا حجية معه وان كان من الامام تخييرا فهو مع
كونه غير المقصود من تعين الثمانية عشر لا قائل به منا ثم ان جميع اخبار الثمانية عشر مع ملاحظة ما مر عن المصابيح من رجوع اخبار
محمد بن مسلم الى رواية واحدة بل ومع الغض عنه لا يبلغ عدد اخبار العشرة الذي هو عشرة فان الكليني والشيخ في كتابيه رويا نحوا من
عشرة احاديث هي غير الروايات المتفرقة التي تضمنها ولا يبلغ اعتبارها ايضا لان العشرة اكثرها صحيح متكرر في الاصول ولا وضوح دلالتها لانها
لقصر لحضر جميعها في الامر بالجلوس بقدر ايام حيضها او قرئها او عادتها وصراحة غيرها من المتفرقة في ان اكثره عشرة ولا قوة عواضدها
لاعتضاد اخبار العشرة بالشهرة العظيمة المقاربة للاجماع ومحكي الاجماعين المتقدمين عن الخلاف والغنية بخلاف اخبار الثمانية عشر
فانها لقلة القائل بها قريبة من الشذوذ بل ربما رميت به ولا اقل من اعراض المعظم بل جملة من الاعاظم عن رويها ثم تعرض عنها وتعول على
اخبار العشرة كالشيخين وغيرهما وفي السرائر مثل كتاب الطهارة بورقة حكى انه سئل المفيد عن قدر ما تقعد النفساء عن الصلوة ومبلغ
لم يبلغ ذلك فقد رايت في كتاب احكام النساء احد عشر يوما وفي الرسالة المقنعة ثمانية عشر وفي كتاب الاعلام احد وعشرين يوما
فعلى ايها العمل دون صاحبه فاجابه بان قال الواجب على النفساء ان تقعد عشرة ايام وانما ذكرت في كتبي ما روي من قعودها ثمانية عشر
يوما وما روي في النوادر من استظهارها باحد وعشرين يوما وعملي في ذلك على عشرة ايام لقول الصادق ع لا يكون نفاس اكثر من
زمان حيض انتهى وفي التهذيب كلما ورد من الاخبار المتضمنة لما زاد على عشرة ايام فهي اخبار احاد لا تقطع العذر وخبر خرج على
سبب خاص والتقية ثم اورد اخبار الزيادة عليها وقال كنا في الكلام على هذه الاخبار طرق احدها ان هذه الاخبار اخبار احاد مختلفة
الالفاظ متضادة المعاني ولا يمكن العمل على جميعها لتضادها ولا على بعضها لانه ليس بعضها اولى من بعض والثاني انه يحتمل ان يكون
هذه الاخبار خرجت مخرج التقية لان كل من يخالفنا يذهب الى ان ايام النفاس اكثر مما نقوله ولهذا اختلفت الفاظ الاحاديث كاختلاف
العامة في مذاهبهم فكانهم افتوا كل قوم منهم على حسب ما عرفوا من ارائهم ومذاهبهم والثالث انه لا يمتنع ان يكون السائل سالهم عن
امراة اتت عليها هذه الايام فلم تغتسل فامروها بعد ذلك بالاغتسال وان تعمل كما تعمل المستحاضة ولم تدل على ان ما فعلت المراة
في هذه الايام كان حقا انتهى وهؤلاء نقاد الاخبار وصيادفها وهم الذين ميزوها لنا واوصلوها الينا فاي وثوق بعد اعراضهم
عن خبر بهذا النحو وقولهم فيه بهذه المقالة فان قلت فما الذي في الانتصار من قول السيد انه مما انفردت الامامية القول بان
اكثر النفاس مع الاستظهار التام ثمانية عشر يوما قلت مراده كما هو معلوم من وضع الانتصار ان القول به منحصر في الامامية ولا
قائل به من غيرهم لا ان اجماعهم عليه ويدل عليه قوله بعده لان باقي الفقهاء يقولون بخلاف ذلك وبعيد انه قال في الانتصار وقد
تكلمنا في هذه المسالة في جملة ما خرج من مسائل الخلاف والذي حكاه في السرائر عن مسائل خلافه انه قال عندنا ان الحد في نفاس المراة
ايام حيضها الذي تعهدها وقد روي انها تستظهر بيوم او يومين وروي في اكثره خمسة عشر يوما وروي اكثر من هذا والاول
اثبت انتهى بل قد يشعر قوله عندنا بدعوى الاجماع على العشرة ومما يرجح اخبار الرجوع الى ايام الحيض انها غير محتملة للتقية اذ لم يذهب
اليه من العامة احد كما سمعته من صريح الانتصار بخلاف اخبار الثمانية عشر فان القول بها وان لم يكن معروفا بين العامة بل تضمنه
الانتصار نفي القول بها منهم لكن اولا ظاهر عبارة الشيخ المتقدمة من قوله لنا في الكلام على هذه الاخبار مشيرا بها الى قوله كلما
ورد من الاخبار المتضمنة لما زاد على عشرة ايام طرق وعد الطريق الثالث منها انها خرجت مخرج التقية وجود القول بالثمانية عشر من
العامة ولذا قال في شرح المفاتيح ان القدماء مثل الشيخ حملوها على التقية وهم اعرف بها وثانيا انما كانت قضية اسماء من القضايا
المعروفة في اخبار العامة امكن تادي التقية في جواب السائل او ابتداء بذلك لكونه مخالفا للمعروف من مذهب الشيعة وموافقا

لرواياتهم على وجه يمكن التعلق به في مقام الاحتجاج ومن هنا ترى وقوع الاقتصار منهم في جواب السؤال على نقل امر رسول الله ص لها
ونقل حكايتها فان العدول عن تصريح الامام ع بالحكم خصوصا فيما كان بعد السؤال منه الى مجرد الحكاية ابين شواهد التقية كما لا يخفى
على الممارس بالحانهم ع بل ربما يتعين ذهاب الامام بهذا العنوان امكن لما فيه من الجمع بين الغرض من التقية والتخلص من الحكم بخلاف الحق ومن
المرجحات ايضا ان روايات الثمانية عشر بقاء على اطلاقها الشامل لذات العادة غير ممكن لمعارضته اخبار الرجوع الى العادة وهي على كثرتها
وصحتها وصراحتها لا يسع طرحها ولا تاويلها وتقييدها بغير المعتادة من المبتدئة والمضطربة فيه مطالب تسمعها عند المناظرة في قول
الخلاف ومنها ما فيه روايات الرجوع الى ايام الحيض لما تضمن ان النفاس حيض حبس في زمان الحمل لتربيته ومنها موافقتها الاصل لو
ساواه النفاس الحيض بناء على كونها اصلا لا يخالف الا بدليل كما في كشف الغطاء وغيره وبالجملة لا ينبغي التامل في رجحان اخبار الرجوع
الى ايام الحيض خصوصا في ذات العادة وحيث ان العادة لا يمكن بلوغها فوق العشرة فذات العادة لا يمكن نفسها بازيد من عشرة ايام
واما غير ذات العادة فلا دلالة فيها بالنسبة اليها فلا يثبت بها اكثرية العشرة في المبتدئة والمضطربة وبعض اثباتها فيهما بعموم الاخبار
المتفرقة كالرضوي ومرسل المفيد المتقدمين وما اورده في التهذيب قال روينا عن ابن سنان ان ايام النفاس مثل ايام الحيض وما
ارسله فيه ايضا مع احتمال كونه من عبارة المقنعة قال وجاءت اخبار معتمدة في ان مدة النفاس مدة الحيض عشرة ايام معتضدا كل
ذلك بالشهرة العظيمة وغلبة مساواة النفاس للحيض في الحكم تخرج من عمومها المعتادة بالمستفيضة المعتضدة المتقدمة فتبقى المبتدئة
والمضطربة تحت العموم الذي لا يقاومه اخبار الثمانية عشر بل هي من وجه الاعتبار بالمرة ساقطة حسبما استفيد مما مضى وفي
الزيادة وبالاجماع المركب ايضا فان من قال برجوع ذات العادة الى عادتها لم يقل بالجلوس ثمانية عشر اصلا ومن قال بالجلوس ثمانية
عشر لم يقل برجوع المعتادة الى العادة صرح بذلك في المصابيح والرياض وساعده التتبع ايضا فان تفصيل المختلف لم يوجد لمن
تقدمه وهو مسبوق بالاجماع فلا يجوز له احداث القول به واذا بطل القول بالجلوس ثمانية عشر من اصله بما عرفت فليس الا القول
بالعشرة اذ لا قول ثالث بين اصحابنا ومنه تبين بطلان ما في المختلف وبعض ايضا اثبات جلوس المبتدئة والمضطربة عشرة لا ازيد
باقتضاء قاعدة الامكان جلوسهما الى العشرة مع نفي الاصل المتقدم عن الخلاف والتهذيب الزيادة قال في ثانيهما قد ثبت ان ذمة
المرأة مرتهنة بالصلاة قبل نفاسها بلا خلاف ولا يسقط عنها الا بدلالة ولا خلاف بين المسلمين ان عشرة ايام من ايامها نفاس وما زاد
على ذلك مختلف فيه فلا ينبغي ان يصار اليه الا بما يقطع العذر فكلما ورد من الاخبار المتضمنة لما زاد على عشرة ايام فهي اخبار احاد
لا يقطع العذر او خبر خرج عن سبب وتقية انتهى ولا اقل من انه متعارضة في الزائد وبالجملة العشرة متفق على كونها محكوما بنفاسيتها
فنفاسيتها والزائد مشكوك فيحكم فيه بعموم اقيموا الصلوة ويؤيد نفي الزائد روايات الاستظهار لان غايته في الاخبار المعتبرة
الى العشرة ولو امكن بلوغه الاكثر لورد الاستظهار الى الاكثر ايضا ومن جميع ما سمعت يتضح دليل الجماعة لجلوسها ثمانية عشر يوما
مع تجاوز الدم مطلقا فانه ترجيح اخبار الثمانية عشر وقد عرفت وجه بطلانه وكذا تبين وجه ما في المختلف من التفصيل فانه
الجمع بين الاخبار والمعارضة بينها انما هي في خصوص المعتادة لانها هي مورد روايات الاخذ بايام اقرائها وترجيحها على روايات
الثمانية عشر انما يقتضي بعدم الزيادة على العشرة في حقها واما في غيرها فاخبار الثمانية عشر سالمة عن معارضتها فيعمل بها فيه و
الجواب بعد الغض عن خرقه الاجماع المركب المتقدم ان نص الثمانية عشر ساقط عن مرتبة الحجية لان المعتبر منها ما تضمن حكاية اسماء
وما عداه ضعاف ومراسيل من غير جابر لها مع اعراض المشهور ايضا بانه كما ينبغي ان الذي وقفنا عليه مما تضمن الحكاية مع اثبات عدد
الثمانية عشر هو اربعة احاديث اثنان منها ليس فيهما غير حكاية الامام ع ابتداء من غير سؤال ان النبي ص امر اسماء وقد اتت لها ثمانية
عشر يوما من ولادتها بالاغتسال ولا دلالة فيه اصلا على وجوب الجلوس ثمانية عشر واثنان منها فيهما بعد السؤال عن حد النفاس
حكاية اسماء الظاهرة في تقريب العدد خصوصا مع ملاحظة الامر بالاستظهار بعد العدد لكن راويهما معا محمد بن مسلم والمروي عنه
فيهما معا ابو جعفر ع والمتن واحد فالظاهر كونهما رواية واحدة طريقها الى العلا مختلف والمتن فيهما عن النفساء كم تقعد فقال ان
اسماء بنت عميس امرها رسول الله ص ان تغتسل لثماني عشرة ولا باس ان تستظهر بيوم او يومين وهذه الرواية وان كانت صحيحة لكنها
لا تنهض مع الاعراض الشديد من جمهور الاصحاب عنها المضعف لها باثبات الحكم المخالف لعموم الاصل وعموم فضلا عن المخالف للنصوص
المعتمدة الموافقة لفتاوى الجمهور ومع انها معارضة بمثلين موثق وصحيح تضمنا الانكار على مضمونها من امر النبي ص بالثمانية عشر

حسبما سمعتها سابقا فلا ينبغي توقف بما في روايتي ابن مسلم لا سيما مع تضمن الامر بالاستظهار وانه هو في حكم بيان الزيادة على الثمانية عشر وقد عرفت منع كونها عند الامامية مع ان الجمع هكذا موجب لحمل نص الثمانية عشر على الفرد النادر من نفاس المبتدئة بل والمضطربة فانهما نادران في افراد الحائض خصوصا مع اقتضاء الاسناد في الحكم بالجلوس ثمانية عشر الى جلوس اسماء مع اختصاص هذا الحكم بالمبتدئة والمضطربة كون اسماء يومئذ مبتدئة وهو في غاية البعد بل ممتنع على احد معنييها لانها وضعت عند جعفر اولادا وبعده تزوج بها ابو بكر او مضطربة وذلك ايضا بعيد وتبين مما سمعت بطلان فتوى المعتبر بجلوس النفساء فيما اذا تجاوز دمها العشرة عشرة ايام مطلقا وان كانت ذات عادة مستدلا بان هذه المدة هي اكثر الحيض فتكون اكثر النفاس ضرورة عدم الملازمة حسبما عرفت بين كون العشرة اكثر النفاس وبين جلوسها مع وجود الدم مطلقا بعد العشرة كما ان الحيض اكثره عشرة وفي هذه الصورة لا تجلس عشرة بل ايام عادتها خاصة فما استدل به في الحقيقة جواب له على ان مستند اكثرية العشرة في النفاس حسبما عرفت انما هو الاخبار المذكورة التي منطوقها رجوع المعتادة الى عادتها فمناط لم لا تاخذ ذات العادة الحيضية في نفاسها بالعشرة مع التجاوز مع انها لا تاخذ بها في حيضها واذا استند له الى عموم بعض الاخبار المتفرقة الاخرى من غير المتضمنة لرجوعها الى ايام حيضها كالرضوي المتقدم وما ضاهاه فهو مخصص بمنطوق هذه الاخبار المعتمدة واما ما يوهم ذلك بخبر يونس بن يعقوب ان النفساء تعد ايام قرئها ثم تستظهر بعشرة ايام اي الى عشرة بل قال في المنتهى لا نعرف فيه دليلا سواه فالجواب عما قاله في المنتهى ايضا من انه مأول على تحول النفساء عن الحائض في الايام والاستظهار بيوم او يومين كما ورد في الحيض ورد ايضا في النفساء وكذا الاستظهار بالعشرة في المعتاد معين فكما ان النص المتضمن كونه بيوم او يومين مرجح على المتضمن لكونه الى عشرة في الحيض من وجوه عرفت به هناك كذلك هنا فيحمل ما تضمن الاستظهار بالعشرة هنا على مثله الوارد في الحيض على ان الاستظهار الى العشرة الذي في هذا الخبر غير ما افتى به من جعل العشرة نفاسا كما لا يخفى فان الاستظهار الجلوس للانتظار تبين تجاوز الدم العشرة وعدم تجاوزه ليترتب على التجاوز غير ما يترتب على عدم التجاوز كما مر في الحيض وفي الكشف وجه الفرق مع الحائض من هذه الحيثية اي الحكم باخذ المعتادة بالعشرة في النفاس دون الحيض تقيّم الاجماع في الحائض على الرجوع الى عادتها وعدم الدليل عند المحقق على رجوع النفساء اليها وفيه ان الدليل غير منحصر في الاجماع وتقيّم الدليل على رجوع النفساء الى ايام العادة من المستفيضة المتقدمة التي ينافيها الاخذ بالعشرة مع تجاوز الدم عنها كما لا يخفى ولم نجد من وافق المحقق في التصريح بهذه الفتوى وان توهمها في الذكرى من عبارة المشهور حسبما عرفت واما الموضع الثاني فيدل على الحكم فيه بنفاسية الجميع ان الحكم كذلك في الحائض فليكن كذلك في النفساء لاصالة تساويهما في الحكم الا ما دل الدليل على خلافه وصرح بهذه الاصالة في شرح المفاتيح والرياض وكشف الغطاء واعترف بها جماعة مستندين الى استقراء احكامهما وكونها معقد الاجماع في عبارة جماعة وظهور جملة من الاخبار منها صحيحة زرارة قلت له النفساء متى تصلي قال تقعد بقدر حيضها وتستظهر بيومين فان انقطع الدم والا اغتسلت الى ان قال قلت والحائض قال مثل ذلك سواء ونوقش بان غايته دلالتها على مساواة ما تحقق كونه نفاسا في ترك الصلوة والصوم ونحوهما والشك هنا في كونه نفاسا ويدفع بعموم التشبيه لما المعتبر في بقاء الموضوع وعدمه كما هو مصرح به في النص من نحو هذه الصحيحة وكلمات الاصحاب من نحو الاستدلال بها في المقام ونظائره فالمراد من التشبيه والمساواة الموجودين في النص والفتوى ان دم الولادة كالحيض في خواصه وآثاره التكليفية والوضعية المتعلقة بموضوعه واحكامه ويدل عليه ايضا وضع الاستظهار هنا كالحائض وقد مر تقريب دلالته في الحيض والاجماع المركب بتقريبين احدهما كل من قال به في الحيض قال به هنا ثانيهما كل من قال بجعل العادة خاصة نفاسا مع التجاوز عن العشرة قال بجعل الجميع نفاسا مع عدم التجاوز عنها ولا التفات الى القول الشاذ في البين فتامل ويدل عليه عموم ما تضمن قعود النفساء عشرة خرج منه ما تجاوز العشرة بقي الباقي وفيه معارضته بعموم ما تضمن الرجوع الى العادة ولا يقصر عنه في القوة وبينهما عموم من وجه الا ان يقال ان الاستظهار في الاخير قرينة ارادة ما تجاوز العشرة منه اذ هو استكشاف التجاوز حتى يختص بالعادة وعدم التجاوز حتى يعم جميع الدم كما يشعر به قوله في الصحيحة المتقدمة فان انقطع والا الخ فلا عموم وان قلنا بالاستظهار الى عشرة فالوضع او يقال انه يتعارض العمومان من وجه فيتساقطان ويرجع الى قاعدة الامكان المؤيدة هنا باستصحاب حكم النفاس ومنه تبين مستند القول الشاذ من الاقتصار على نفاسية ما في العادة خاصة فانه عموم الامر برجوع النفساء الى عادتها والجواب ما عرفت واتضح ايضا مما سمعت بطلان قول ابن ابي عقيل مع انه لم يذكر له دليل معلوم وان قال في المعتبر بعد ان حكى عنه العبارة

[illegible]

المتقدم

المتقدمة انه قد روى ذلك البزنطي في كتابه عن جميل عن زرارة ومحمد بن مسلم عن ابي جعفر ع لكنه مع احتمال كونه من المعتبر ومن تتمة كلام ابن ابي عقيل ونحوه في الذكرى ايضا اصل الرواية غير ثابتة مما عدا ما تسمعه من روايتي ابني سنان ومسلم ليستظهر في دلالتها كما اعترف به في المصابيح قال كان هذه الرواية منتزعة من كتاب البزنطي لانا لم نجدها انتهى وفي الذكرى لتمسك له بما رواه الشيخ عن ابن سنان قال سمعت ابا عبد الله ع يقول تقعد النفساء تسع عشرة ليلة فان رأت دما صنعت كما تصنع المستحاضة مع ما روى انها لا باس ان تستظهر بيوم او يومين ولا يخفى ما فيه من ان الاستظهار انما هو في روايتي ابن مسلم المتقدمتين عن ابي جعفر واخذ عدد النفاس من رواية وهي رواية ابن سنان وعدد الاستظهار من يومين من رواية اخرى هي رواية ابن مسلم ويلغى منهما عدد الواحد والعشرين مع رجوع ضمير يستظهر في الخبر الثالث ثمانية عشر يوما المذكور قبله من التعسف الذي لا وجه له مضافا الى منافاة الاخير الذي في رواية ابن مسلم لما في رواية ابن سنان من قوله فان رأت دما صنعت كما تصنع المستحاضة فكيف يلغو منهما الحكم واما ما تقدم عن المفيد في جواب السائل من انه روي في النوادر الاستظهار باحد وعشرين فهو مع ضعفه لا يفي كسابقه ايضا باثبات تمام ما في عبارة ابن ابي عقيل المتقدمة ليستند اليه وكيف يعارض ما هذا حاله ما عرفت حاله عددا واعتبارا واعتضادا من الاخبار فهو اولى بالسقوط وكذا ما احتمله في المدارك من الجمع بين الاخبار بالحمل على التخيير بين الغسل بعد انقضاء العادة والصبر الى ثمانية عشر يوما وحكي عن الجامع والبحار الميل اليه لان الجمع فرع المكافئة المفقودة حسبما عرفت تكملة قد عرفت فيما مضى ان المبتدئة والمضطربة نفاسهما عشرة ايام اذا تجاوز الدم العشرة وعرفت دليله وهذا هو المشهور وكما صرح به في الذكرى ثم ذكر في الذكرى خبر ابي بصير المتضمن لجلوسها مثل ايام امها واختها وخالتها حاملا له بموجب سياق كلامه على عادة اهلها في الحيض قال وهو غير مشهور ومع ضعف سنده وشذوذه ثم اورد خبر الخثعمي المتضمن لعودها الى ايام نفاسها السابق مع بدائها ظاهر عادتها هي في النفاس قال وهو في الشذوذ كالاول وفي جامع المقاصد لا ترجع الى عادتها في النفاس ولا الى عادة نسائها فيه ايضا وان كان بكل من هذين رواية لا عمل عليها قال ولا ترجع المبتدئة الى عادة نسائها في الحيض لا هي ولا المضطربة الى الروايات ولا هما ولا ذات العادة الى التمييز وفي المنتهى يمكن ان يقال انها تجلس ستة ايام او سبعة لان الحائض تفعل ذلك فكذلك النفساء لانه حيض في الحقيقة لان قوله تجلس ايام حيضها كما يتناول الماضي يتناول المستقبل وفيه ضعف ثم يمكن ان يقال انها تجلس عشرة لانه حيض في الحقيقة فلا يزيد على ايامه ولرواية يونس ولان العشرة ايام الحيض فتنفسها ولان النفاس قد ثبت بيقين فلا يزول الا بيقين وهو بلوغ العشرة بخلاف الحيض لانه لم يثبت في الابتداء بيقين ويمكن ان يقال تجلس ثمانية عشر انتهى وفي البيان لو كانت مبتدئة وتجاوز دمها العشرة فالاقرب الرجوع الى التمييز ثم النساء ثم العشرة والمضطربة الى العشرة مع فقد التمييز وفي الكشف عن البرهان رجوع المبتدئة الى التمييز ثم النساء ثم العشرة والمضطربة الى التمييز ثم العشرة قال ويجوز تعميم ايام الاقراء المحكوم بالرجوع اليها الجميع ذلك وقال فيه ايضا والاظهر عندي انها كالحيض لان دمها حيض في الحقيقة ويمكن تعميم الروايات الناصة على جلوسها بقدر ما كانت تجلس ايام حيضها لجميع الصور ولانها لما كانت ترجع الى عادتها في الحيض علم ان لدمها تعلقا تاما بدم الحيض فالظاهر ان حكمها واحد انتهى قلت محصل المعنى على التعميم انه يفرض للنفاس حيضا فتجلس على نحو ما في الحيض ويتمم دليل الحكم في جملة الاقسام المتقدمة لكن الروايات ظاهرة في ارادة ايام العادة من ايام حيضها واطلاق رجوعها اليها مبني على الغالب من كونها ذات عادة واما الاخبار الآمرة برجوع المبتدئة والمضطربة الى العشرة وعادة الاهل والعدد كمرسلة يونس وغيرها فموردها الحائض المستحاضة دون النفساء الا ان ينضم اليها اصالة المساواة المشار اليها لكن العمدة في سند هذا فتوى الاصحاب بها والمعروف منهم عدم الرجوع الى شيء من ذلك فينبغي بناء العمل فيها على العشرة لما تقدم وهنا مسائل منها ان ابتداء عشرة ايام النفاس فيما يحكم بالعشرة وعدد ايام العادة فيما يحكم به هل هو من اول بروز الحمل وخروجه اذا وجد الدم معه او من بعد تمام الانفصال ويتفاوت فيما اذا خرج مثلا رأس الولد وطال زمانا حتى خرج كله وانفصل لم اجد تصريحا به ممن تقدم ويتوهم من بنائهم على نفاسية الدم المقارن مع عدم زيادة النفاس على العشرة كون عدد الايام من اول الظهور لكن صرح في شرح البغية بكون ابتداء عدد الايام مما بعد الانفصال وان كان من اول التوأمين نفاسا قال ولا يتجاوز كثيرها مع اتحاد سببه وعدم استمراره ذلك عشرة ايام فلو تعدد السبب مع الحكم بوحدة النفاس اذ تعدده لحق كل سبب مدته فقد يتجاوز المجموع منهما العشرة والعشرين وكذا لو خرج بعض الولد وبقي ذلك مستمرا والدم مستمر معه حتى تجاوز العشرة حكم بنفاسية الجميع وحتى تبعا العشرة انتهاء

في نفاس المبتدئة والمضطربة

الخروج لكنه

الخروج الذي به انقطاع السبب ابتداء فالزمان قبل تمام الولادة وان طال لا يحسب من العشرة وقال ايضا في مسئلة رجوع ذات العادة اذا تجاوز الدم العشرة الى عادتها ان احتساب العادة على الاظهر من بعد انقطاع السبب هو هنا الولادة انتهى وهو قضية من يقول في مسئلة التوامين الاتية اذا وضعت الثاني من غير انفصال اقل الطهر بينهما ان النفاس واحد مبدئه من اول رؤية الدم وعد العشرة ايام من وضع الثاني كما هو ظاهر الشرايع ومن عبر بنحو عبارته كالقواعد والارشاد وغيرها معترفا بظهورها في ذلك في الروض وبالجملة مقتضى الادلة الاحتساب من انفصال الولد لان مستوى الولادة هو سبب الحكم بنفاسية العشرة والولادة متحققة بكل جزء فلينتسب المسبب على الجزء الاخير ومرجعه في الحقيقة الى الحكم بالعشرة لكل جزء الا انه يتداخل المتقدم مع المتاخر فيما اشتركا فيه و يختص المتاخر بالباقي وهكذا الى الجزء الاخير ولا نمنع ثبوت العشرة بعد الجزء الاخير وهذا مطرد في كل ما هو سبب لاثر ممتد كما اذا قلت وجود نار الغضا في مكان يؤثر بقاء الحرارة فيه عشرة ايام فاذا استمر وجودها في مكان يوما وارتفعت بعده فلابد من بقاء الحرارة فيه من بعد ارتفاعها عشرة ايام وعلى هذا لا ينافيه اطلاقهم تحقق النفاس باول تحقق الولادة ولا قولهم ان النفساء لا تقعد عن الصلوة اكثر من عشرة فانه منزل على الغالب من عدم امتداد الولادة زمانا معتدا به وفي غير التوامين والقطعات ولذا صرحوا في التوامين بكون النفاس من الرؤية وعد العشرة من وضع الثاني وكذا في القطعات كما نعم ولو لم يكن الامر كما ذكرناه ففي فرض شرح البغية من خروج بعض الولد واستمراره مع الدم حتى تجاوز العشرة يلزم انقطاع النفاس بانقضاء العشرة من اول الخروج لانها اكثر النفاس مع عدم انتهاء الولادة وبطلانه واضح فان قيل ما بعد العشرة نفاس اخر لوجود سببه قلنا الولادة الباقية بعد العشرة اما ملغاة في السببية فينبغي ان لا يحكم بنفاسية ما بعد العشرة المذكورة اصلا او سبب فلم لم يحكم بعشرة من حينها اذ هو مقتضى السببية مع وجود الدم وهذا وان شق على بعض الافهام لكنه التحقيق في المقام خصوصا مع عدم الخلاف معرض عموم اكثر النفاس عشرة منها انه لم تر الدم الا اليوم العاشر من بعد الولادة كان ذلك نفاسا وظاهر جملة كونه خاصة نفاسا دون ما قبله وما بعده اما كونه نفاسا فهو مقطوع به عند الاصحاب كما في المدارك لصدق دم الولادة اي المستند اليها مع عدم دليل على اعتبار الاتصال بالولادة في الحكم بالنفاسية بل لقاعدة الامكان الجارية في النفاس كالحيض والاشكال فيه من جهة الشك في صدق دم الولادة في الرياض تبعا للمدارك ضعيف للاعتراف به في الفرض اذا كانت العادة عشرة وهو غير صالح للفرق بالنسبة الى الصدق واما عدم النفاس فيما قبله فلعدم الدم والنفاس لا يتحقق بمجرد الولادة والنقاء اذا لم يتخلل الدم لا يكون بحكم النفاس كالحيض واما الاقتصار على العاشر مع وجود الدم بعده فلظهور الاتفاق على عدم وجود النفاس فيما بعد عشرة ايام من اول الولادة كما صرح به غير واحد بل منهم على ان تحديد كون اكثر النفاس عشرة ليس على حد التحديد بان اكثر الحيض عشرة في ان المراد تحديد مقدار الدم خاصة بل هو مع تحديد الايام القابلة لحصول النفاس فيها من يوم الولادة سواء وقع الدم فيها كلا او بعضا او لم يقع اصلا ولذا لو لم تر الدم الا بعد العشرة لم يكن لها نفاس اصلا اتفاقا وكون ابتداء العشرة من الولادة هو ظاهر الاخبار ايضا كقول النبي لاسماء منذ كم ولدت وفي الخبر اذا مضى لها منذ يوم وضعت بمقدار ايام عدة حيضها وغير ذلك وان ناقش في جميع ذلك في الجواهر لكن ظاهرهم عدم الخلاف فيه منها انها اذا رأت بعد الولادة يوما مثلا وانقطع ولم تره الا العاشر فالعشرة نفاس من غير خلاف كما صرح به غير واحد لانه اكثر النفاس وقد وجد الدم في طرفيها ويتبعهما النقاء المتخلل ويرجع الى قاعدة الامكان وتبعية النقاء المتخلل لامتناع كونه طهرا لعموم ان الطهر لا يكون اقل من عشرة الا في التوامين والحكم مفروغ عنه هنا وفي سابقه مجملا انما التردد في اطلاقه سواء كانت معتادة او غير معتادة وسواء كان عادتها عشرة او اقل وسواء كان رؤية الدم مصادفة لجزء من العادة ام لا انقطع الدم على العاشر او تجاوز وظاهر كثير الاطلاق في المقامين لكن الشهيد في الذكرى والكركي في جامع المقاصد والشهيد الثاني في كتبه الثلاثة وفي المدارك والكشف ومحكي الكفاية والحدائق وفي الرياض التفصيل في المقامين قال في جامع المقاصد فيما رأت في العاشر خاصة والتحقيق ان يقال على اعتبار العادة اي رجوع معتادة النفساء الى عادة حيضها دون الاخذ بالعشرة انما يكون العاشر نفاسا اذا تجاوز الدم العاشر اذا كانت مبتدئة او مضطربة او ذات عادة هي عشرة لمصادفته جزء من العادة وكذا لو كانت اقل وصادف الدم جزء منها الا ان ذلك الجزء هو النفاس خاصة مع التجاوز وقال فيما رأت يوم الولادة والعاشر ان انقطع على العاشر فلا بحث في نفاسية العشرة وان تجاوز واعتبرنا في ذات العادة كون عادتها عشرة والا فان صادف جزء من العادة فالعادة النفاس خاصة والا فالاول لا غير انتهى وافقه ما في الكتب المذكورة وفي الروضة تفريعا على اختيارهم التقييد قال ولو تجاوز فما وجد منه في العادة وما قبله الى اول زمان الرؤية نفاس خاصة كالواجب رابع الولادة مثلا وسابعها المعتادتها واستمر الى

ان يجاوز العشرة فنفاسها الاربعة الاخيرة من السبعة خاصة ولو رأته في السابع خاصة وتجاوزها فهو النفاس خاصة ولو رأته اوله والسابع وتجاوز العشرة سواء كان بعد انقطاعه ام لا فالعادة خاصة نفاس ولو رأته اولا وبعد العادة فتجاوز فالاول خاصة نفاس وعلى هذا القياس انتهى وكان ايام العادة عند جماعة على القول بانها اكثر نفاس ذات العادة دون العشرة للمبتدئة والمضطربة فكما ان ما زاد على العشرة محكوم باستحاضته للمبتدئة فلا يحكم لها بالنفاس الا على ما صادف العشرة فكذلك ايام العادة للمعتادة فلا يحكم لها بالنفاس الا على ما صادف جزء من العادة وما خرج منها محكوم باستحاضته قلنا هي تجزي العشرة اذا وجد فيها الدم واستمر حتى تجاوز العشرة اما اذا لم يكن فيها دم اصلا فلا كيف لا مع ان الامر في الحيض كذلك فاذا لم تر في عادتها دما ورأته بعدها انقطع على العشرة او لم ينقطع جعلت بعد العادة ما بعدها حيضا كما سمعته في تعداد صور رؤية الدم في خارج العادة وكذلك هنا اذا رأته بعد العادة كان نفاسا ما لم يتجاوز العشرة من اول الولادة لعموم الامكان وصدق النفساء فاخرج ما بعد العشرة منه بقي الباقي بل لولا ظهور الاتفاق لحكمنا بالنفاسية ما دام الصدق العرفي وان زاد على العشرة واما رجوع المعتادة الى عادتها فقد ورد فيمن رأت الدم في العادة مستمرا الى ان يجاوز العشرة فامتزج النفاس بالاستحاضة دون من خلت ايام عادتها من الدم وعلى هذا ففي جميع صور الروضة يحكم بالنفاس الى تمام العشرة نعم فيما رأت الدم اول العادة وانقطع وعاد في اخرها واستمر حتى تجاوز وكان في البين نقاء يحتمل ان يحكم بنفاسية تمام العادة فلابد من الحكم على ما بعد العادة بالاستحاضة لان الرؤية في طرفيها بحكم الرؤية في تمامها فيتحقق به عنوان المستمرة الدم المتجاوز فتاخذ بما في العادة خاصة وفيما رأت ذات العادة السبعة رابعها ثم السابع واستمر الى ان تجاوز فكلمة عدد العادة بالثلاثة الباقية الى العشرة وكذا اذا رأته في السابع مستمرا الى ان يجاوز العشرة اضافت الى السابع ما بعده الى العشرة ولم تكمل ما بعدها العدد قابلية ما بعد العشرة للنفاس واما الاكمال بما قبلها فلان المامور به في النفاس الاخذ بعدد ايام العادة لا وقتها ضرورة الغاء وقتية العادة في النفاس لتعين وقت النفاس كما هو واضح مؤيدا او معتضدا بعموم ان النفاس كالحيض والحكم في الحيض كذلك حسبما مر منها انها اذا ولدت توامين ففي الانتصار الاجماع من اصحابنا نصا صريحا في هذه المسئلة اي في نفاسها وفي السرائر شاهدت جماعة ممن عاصرت من اصحابنا لا يحققون القول في ذلك وفي المعتبر التردد في نفاسية دم الولادة الاولى نظرا الى بقاء الحمل بعد ولا حيض ولا نفاس مع حمل وضعفه في سعته من مضايقة الحمل للحيض لتجويزنا اجتماعهما وعلى تقدير القول بعدم اجتماعهما وعلى تقدير القول بعدم اجتماعهما انتفاء النفاس معه في حيز المنع جدا لان النفاس دم الولادة مطلقا فلا ريب في كون كل من الدمين نفاسا بحيال التعدد السبب هو الولادة الصادقة على كل منهما فيعطي كل سبب حقه واشكال الجواهر في الحكم بتحقق النفاسين لولا الاجماع لما النفاس كالحيض عندهم في الاحكام وكما لا يتواصل حيضتان ولا يتخلل بينهما اقل من عشرة فكذلك النفاسان ولعموم عدم قصور الطهر من العشرة يمكن دفعه اما اخبار اقل الطهر فيه دعوى عدم انصرافها الى ما بين النفاسين بل منع حجية الدم المتقدم على الولادة باقل من عشرة والمتاخر عن عشرة النفاس باقل منها يجوز ان يكون للنص المخصوص مع الاجماع كما اشرنا اليه ولعل الفرق ان خروج دم النفاس طبيعة قهرية بعد الولادة فيتحقق متى وقعت الولادة قهرا والولادة امارة معرفة لتحقق النفاس بل تخصص بذلك عموم اقل الطهر عشرة ان سلم العموم الشامل للفرض واما قضية مساواة النفاس للحيض فبان عمدة سندها استفادتها من فتاوى الاصحاب وهم مصرحون بهذا الحكم فيكشف عن تخصيصها هنا عندهم فلا اشكال كما لا خلاف في انها اذا رأت الدم من وضع الولد الاول واستمر الى ما بعد وضع الثاني كان نفاسا من اول الرؤية الى تمام العشرة من وضع الثاني ثم ان لم تضع الثاني الا بعد انقضاء عشرة من اول دم الاول فلا اشكال كما لا خلاف في انهما نفاسان مستقلان وان لم يتخلل بين عشرة الاول ومبدء الثاني نقاء باقل الطهر او اقل او لم يكن نقاء اصلا لانه مستثنى من عموم اقل الطهر عشرا ان سلم انصراف اخباره اليه وقد صرح بالاجماع عليه في غاية المرام ويحكى المنتهى في ظاهر المصابيح ايضا حيث نسبه الى المعروف من مذهب اصحابنا ولا ينافيه ما تقدم عن الانتصار والسرائر لامكان لحوق الاجماع في العصر المتاخر وان وضعت الثاني قبل انقضاء تمام العشرة من ابتداء دم الاول مع فصل نقاء اقل من عشرة او بغير تخلل نقاء اصلا فلا خلاف عندنا في الحكم بنفاسية الدم من اول الرؤية الى ما بعد وضع الثاني لصدق دم الولادة على الجميع بل صرح بالاجماع عليه غير واحد من كتب اصحابنا انما التردد في انقطاع النفاس الاول بمجرد وضع الثاني وعدم انقطاعه بل تداخل ما بقي من عشرة نفاسه مع نفاس الثاني واختصاص الثاني بالزائد وعبر في الروض وغيره المتردد فيه بكونه نفاسا واحدا او نفاسين والظاهر كون المراد من الواحد الوحدة في الصورة بمعنى تداخلهما وعدم انقطاع الاول بوضع الثاني كما تعطيه عبارة الروض دون الواحد الحقيقي والا لم يعد من دم الثاني نفاسا الا مقدار ما يكمل به العشرة من مبدء الاول او عدد العادة على اختلاف القولين فيما تجاوز دم النفاس المفرد من العشرة مع ان ظاهرهم الاتفاق على ان دم الثاني نفاس الى عشرة من وضع الثاني ولو مع عدم تخلل النقاء عشرة فهي

المذكورة ابتداء النفاس من الاول وعدد الايام من الثاني ذهب ليس علماؤنا وفي كشف الالتباس مع عدم تخلل النقاء عشرة ابتداء النفاس من الاول وعدد الاكثر من الثاني الى ان قال هذا هو المعول عليه عند اصحابنا ونحوهما في المنتهى وصريح الكتب الثلاثة كون الحكم ذلك و ان لم ينقص العشرة من وضع الاول ومن هنا يتبين ان ما في كشف الغطاء من قوله والا اي وان لم يكن ما بين مبدء دم الاول ووضع الثاني عشرة فان كان الدم الثاني والاول وما بينهما من الزمان لا يزيد على عشرة كان الجميع من الدمين والبياض بينهما نفاسا واحدا وان زاد الدم الثاني على العشرة من حين الدم الاول اخذ منه ما تكمل العادة او العشرة على قول وكان الزائد استحاضة في غير محله لان اختصاص النفاسية من دم الثاني بما دون عشرة او بما يكمل من دم الثاني دم الاول عشرة خلاف الاجماع فلا معنى لجعله وجها وان جعل الامر خلافه وعلى كل حال اذا وضعت الثاني قبل انقضاء عشرة من مبدأ الاول سواء زاد مجموع الدمين من العشرة ام لم يزد وتخلل قبل وضع الثاني وبعده قبل بروز دمه نقاء اقل من عشرة ام لم يكن نقاء اصلا فلا خلاف بعد اعطاء النظر حقه في تحقق نفاسين وكذا استدل لمعقد الاجماع في الكتب الثلاثة بان كلا من الدمين سبب يوجب نفاسا كما لا خلاف ايضا في بقاء النفاس الى عشرة من وضع الثاني انما التردد في اختصاص دم ما بعد الثاني بالثاني فينقطع النفاس الاول والحكم باستناده اليهما معا فيتداخل النفاسان في بعض ايامهما الا اذا كمل دم الاول عشرة قبل وضع الثاني فينقطع قطعا لعدم امكان الزيادة وفي اللوامع فصل بين ما تخلل نقاء قبل وضع الثاني فيختص الدم بالثاني وينقطع الاول والا يتخلل فيحتمل الاشتراك انتهى وتظهر الثمرة بين كونهما نفاسين او نفاسا واحدا في موارد منها اذا وضعت الثاني بعد انقضاء خمسة ايام من وضع الاول ولم تر دما في السادس ورأته في السابع وما بعده فعلى الثاني يوم السادس نفاس لانه من النقاء المتخلل بين اجزاء النفاس وعلى الاول طهر لانقطاع النفاس الاول وعدم تحقق الثاني الا في السابع وبعده وبجواز قصور الطهر الواقع بين نفاسين عن العشرة كما مر ولا ريب في كون الثاني مع عدم مخالفته لعموم اكثر النفاس عشرة ابدا هو اوفق بالادلة لصدق الولادة على وضع كل من التوامين ومطلق الولادة سبب لنفاسية العشرة مع وجود الدم فليعط كل مسبب حقه غاية الامر تداخل العشرتين في بعض ايامها اذا ورد السبب الثاني قبل انقضاء العشرة كما قررناه في المسئلة الاولى ومما تقدم عن اللوامع من الفرق بين تخلل النقاء وعدمه مستند الى ظهور الانقطاع بعد الاول ووجوده مع وضع الثاني في كونه السبب في حصوله فيه عدم دليل على حجية هذا الظن على تقدير حصوله خصوصا مع مخالفته لمقتضى السببية المقررة فتدبر جيدا منها اذا خرج اعضاء الحمل متقطعة ففي تعدد النفاس بخروج كل عضو او ان للجميع نفاسا واحدا ثم ان في مبدئه هل هو من خروج العضو الاول والاخير تردد قال الفاضل في النهاية لو سقط عضو من الولد وتخلف الباقي ورأت الدم فهو نفاس وربما فهم منه القول بنفاس مستقل للعضو ويحتمل ارادته تحقق النفاس بمجرده وان امتد الى خروج الباقي وفي الذكرى لو سقط عضو من الولد وتخلف الباقي فالدم نفاس على الاقرب لو وضعت الثاني بعد العشرة امكن جعله نفاسا اخر كالتوامين وعلى هذا لو تقطع بفترات تعدد النفاس قوله وعلى هذا الخ يوجب احتمال ارادته من قوله لو سقط عضو خروجه من غير تقطع وفي الدروس اما الولد الواحد لو تقطع ففي تعدد النفاس نظر وفي الموجز وشرحه كشف الالتباس وغاية المرام الجزم بان المقطع كالتوامين وفي كشف الغطاء ان كانت الولادة او اولادا فالحكم ما مر في التوامين وان كانت من واحد فلا تولى بقاء حكم النفاس الواحد الى القطعة الاخيرة بالغا ما بلغ ما لم يفصل اقل الطهر فان فصل كان نفاسا متعددا وحكم الدم بعد الجزء الاخير حكم ما بعد الولادة انتهى والجميع مشترك في ابتداء النفاس من خروج الجزء الاول وفي الجواهر خالف الجميع فاحتمل توقف النفاس على خروج المجموع قال وفي شمول النص لمثل ذلك اي شمول الولادة لخروج جزء من المتقطع تامل فان اكتفينا ببروز الجزء مع الاتصال اي في كونه ابتداء النفاس الواحد للفرق بينه وبين الانفصال انتهى فيه ان منع شمول الولادة لمثله في غير محله جدا لان العبرة بخروج الحمل وان لم يصدق على البارز الولد قطعا والعبرة ايضا بالاشتغال بوضعه لا الفراغ منه قطعا ومعهما لا مجال لمنع الشمول المقام خصوصا مع ملاحظة ان دم النفاس حيض احتبس لتربية الولد بنطلو حيث يستغني عن التربية بل على تقدير عدم الصدق بانفصال العضو الواحد المنقطع لا يخفى الصدق بالخروج متقطعا ولو مع خروج جميع الاجزاء فلا نفاس فيها اصلا وهو مقطوع البطلان وعلى كل حال وبما ذكر في فرض خروج الاعضاء متقطعة احتمالات وهي الحوقه بالتوامين في ان لكل عضو نفاس والحكم هنا بانه للمجموع نفاس واحد وان زاد على العشرة مع جعل ابتدائه من خروج الاول واستيفاء عدد العشرة من سقوط الاخير او سقوط الجزء المعظم ان كان وحده او منضما الى سابقه فلا يراعى في ابتداء العدد ما بعده او عدم امتداده ازيد من العشرة والزائد ان كان فهو استحاضة او من بعد سقوط الاخير او المعظم وما قبله استحاضة وبعد الاحاطة بما قررناه من مقتضى سببية الولادة في المسئلة الاولى مع ما عرفت هنا من كون العبرة في السبب

بيان الفرق بين الثمرة

بالاشتغال بخروج الحمل كلا او بعضا يتبين توجه الحكم هنا بتعدد النفاس وان لخروج كل عضو عشرة وكلما خرج عضو اخر قبل تمامية عشرة سابقه تتداخل بقية السابق مع عشرة اللاحق بعدد ما حسبناه وبالجملة جميع صور الولادة ووضع الحمل متساوية في الحكم المذكور سواء وضعت واحدا متواصل الاعضاء في زمان غير متطاول او في زمان متطاول او وضعت توامين فرادى متعاقبا او مترافقا او وضعت عضوا متقطعة من ولد واحد او اولادا في زمان واحد غير متطاول او متطاول او في ازمنة متعددة متعاقبة او متواصلة ولا يختلف شيء من الصور عن اقتضاء سببية مستوضع ما في البطن من الحمل العشرة ايام نفاسا وعن عموم عدم زيادة النفاس من العشرة منها ان النفساء اذا تجاوز دمها العشرة وخلف نفاسها في الايام المحكومة لها فلا اشكال في تعيين عشرة بعدها استحاضة وبعد انقضاء العشرة فهل تعمل بمجرده بوظيفة مستمرة الدم المستحيضة من انها اذا كانت ذات عادة في الحيض تحيض بعادتها متى حضرت وان كانت مبتدئة او مضطربة تحيض بايام التمييز ام تجعل ما بعد الايام المحكومة لها بالنفاس استحاضة الى ان ينقطع هذا الدم كما هو ظاهر الحلاق ما ورد بانها تجلس ايام حيضها ثم هي مستحاضة ام الى تمام ذلك الشهر الهلالي ثم تعمل بتلك الوظيفة في الشهر المتعقب ام يفرق بين ذات العادة فتنتظر عادتها وتحيض فيها متى حضرت والمبتدئة والمضطربة فتنتظر الشهر المتعقب في الجواهر انه يظهر من بعض الاصحاب كالمحكي في المعتبر الاول قال ويحتمل انه مضى شهر بظهر وجه مما تقدم لنا في المباحث السابقة وكان مراده كون الحيض في كل شهر مرة كما يستفاد من بعض الاخبار كما تقدم يدل عليه ما في المعتبر الصحيح في امرأة نفست فتركت الصلوة ثلاثين يوما ثم طهرت ثم رأت الدم بعد ذلك قال تدع الصلوة لان ايامها ايام الطهر قد جازت مع ايام النفاس لتعليل تحيضها بمضي ايام الطهر فدل على عدم مانع من الحيض غير انقضاء اقل الطهر وفي الروض اختار التفصيل قال ومما يتفرع على كون النفساء كالحائض في الحكم الا ما خرج انها اذا استحيضت النفساء فالمبتدئة والمضطربة يجعلان ما بعد عشرة النفاس استحاضة حتى يدخل الشهر المتعقب للذي ولدتا فيه فترجعان في الدم الموجود في الشهر الثاني الى التمييز ثم ترجع المبتدئة الى نسائها ثم ترجعان الى الروايات والمعتادة تجعل بعد عادتها في الحيض نفاسا والباقي استحاضة الى تمام طهرها المعتادة ثم ما بعده حيضا الا ان يتغير لون الدم بحيث تستفيد منه تميزا لا سيما في ايام النفاس فتجعل ايام التمييز حيضا لان ايام النفاس قائمة مقام ايام العادة في النص وقد اسلفنا ان العادة تقدم على التمييز مع التنافي لا مع امكان الجمع بينهما انتهى وكان مراده من قوله الى تمام طهرها المعتادة الى حضور ايام عادتها الانتظار وما بعده ايام طهرها المعتادة بحيث لو صادفت العادة لم تعتبر بها قلنا اما اخبار ان الحيض في الشهر مرة فقد ذكر ما في المنتهى قال والاغلب مجيء الحيض في كل شهر مرة روى ابن يعفور عن ابي عبد الله ان الله تعالى حد للنساء في كل شهر مرة وروى الحلبي عن قوله تعالى وان ارتبتم فقال ما جاز الشهر فهو ريبة وروى ابن بابويه عن الباقر في حديث قال فيه فرمى هن الله بالحيض عند ذلك في كل شهر الى ان قال فيجوز ان يقع في السنة خلاف ذلك انتهى وهي محتملة لارادة عدم زيادة الطهر على الشهر غالبا كما يظهر من قوله ما جاز من الشهر ريبة وان صرح في كشف الغطاء بان بناء الحيض على مرة في الشهر لكن لعله في مستمرة الدم ادوارا وبالجملة ان علمنا بالبناء في الحيض على مرة في الشهر فانما هو في مثل هذا الاستمرار لاقتضاء نحو هذا الخلط والامتزاج الكلي الموجب للاشتباه الكلي الاقتصار على الغالب لحصوله الا مطلقا ومفروض هذه المسئلة اعم اذ هو وان لم يبلغ الادوار فلا دليل على وجوب انتظار المبتدئة والمضطربة للشهر المتعقب هنا لعموم ادلة التمييز فتحيضان بعد اقل الطهر والاخبار المشار اليها المتضمنة لانها بعد الايام التي تجلس فيها مستحاضة تحتمل في مفروضها ذات العادة دون المبتدئة والمضطربة وهل هي بمجرد انقضاء اقل الطهر تتحيض بما كان بالصفة لتحقق استمرار الدم من قبل ام لا عبرة بذلك الاستمرار وبل تحيض بعد عشرة الطهر بل بالامكان اولا فاذا تجاوز العشرة اخذت بالصفة لان اثر الصفة تمييز الحيض الممتزج بالاستحاضة فما لم يمتزج لا عمل بالصفة وجهان ولعل الثاني اقوى اما ذات العادة فانها وان كانت مورد الاخبار المشار اليها لكن قوله فيها ثم هي مستحاضة ظاهر في زيادة نفي النفاس عنه لا اثبات خصوص الاستحاضة فهو من القصر الاضافي وح فلا دليل على العادة اذا حضرت محكم واذا وجدت تمييزا قبل حضور العادة فعلى القول بالتحيض بالتمييز مع امكان جمعه مع العادة فكما في التمهيد لكنا فيما تقدم رجحنا اختصاص الحيض لمرئي في العادة فلا تعتبر هنا بالتمييز بل تنتظر حضور عادتها فتلخص ان المختار في المسئلة تحيض المبتدئة والمضطربة بعد انقضاء عشرة اقل الطهر بقاعدة الامكان فان جاز العشرة اخذتا بالصفة والتمييز وذات العادة تحيض في وقت عادتها متى حضر والله العالم ومنها يجب على النفساء ان تعتبر حالها في الدم متى انقطع من الظاهر بالاستبراء عند انقطاعه قبل العشرة على نحو استبراء الحائض فان

مسئلة التفصيل فيما اذا تجاوز الحيض

خرجت القطنة نقية اغتسلت من حينها وصلت والا تخرج نقية بل ملطخة بالدم باي صفة كان لعدم اعتبار الصفات في دم النفاس
في نص ولا فتوى فتبنى على بقاء النفاس وتعمل عمله وتوقعت احد الامرين من النقاء فتغتسل بحصوله ولو قبل العشرة او انقضاء العشرة فتغتسل
بعد انقضائها النفاس ولو رأت بعدها دما متصلا او منفصلا باقل من عشرة فهو دم استحاضة لعدم امكان زيادة النفاس على
العشرة من حين الولادة واطلاق هذه العبارة موافق لما تقدم عنه في المعتبر من تنفس الحيض بعشرة اذا تجاوز دما الدم مطلقا وان كانت
ذات عادة بيادهما وقد عرفت ما فيه مع احتمال ارادته منه الاستظهار بالجلوس الى العشرة وان كان بعد تبين التجاوز عنها بجعل
النفاس من الايام الماضية بعدد ايام العادة خاصة كما في الحيض على القول بالاستظهار الى العشرة لكن عبارة المعتبر خصوصا ما تقدم عنه
في الفرع صريحة في جعل العشرة نفاسا وقد عرفت الكلام فيه والنفساء كالحائض نصا وفتوى فيما يحرم عليها من صلوة وصيام وطواف ومكث
في المساجد وقرائة العزائم الى غير ذلك وكذا فيما يكره عليها من خضاب وتلاوة ما زاد على الآيات وغيرها او يستحب لها كذكرها في اوقات
الصلوة وغيرها وما في انها معقد اجماع في جملة من الكتب ويساعدها الاستقراء ويوافقها الصحيح المتقدم اليه الاشارة وحيث وقع
صريح التشبيه في النص والفتوى فيتجه فيه دعوى اصالة عموم التشبيه والمنزلة كما في النظائر معتضدة او مؤيدة بالاستقراء ولذا صرح بعض
الاجلة بان تحادهما هو الاصل ويحكم به الا فيما قام الدليل على خلافه وقد استثنوا من مساواتهما امورا بعضها فيما يتعلق بنفس الموضوع
وبعضها في الآثار المرتبة على الموضوع من احكام وضعية وبعضها من الاحكام التكليفية للنفساء احدها موضوع الاقل فانه في الحيض لا
يقصر عن ثلاثة ايام وفي النفاس يكفي اللحظة ثانيها موضوع الاكثر فانه في الحيض عشرة ايام بلا خلاف نصا وفتوى وفي النفاس مختلف فيه
نصا وفتوى حسبما تقدم ثالثها كون الحيض دليل سبق البلوغ بخلاف النفاس لحصول الدلالة قبله بالحمل ونوقش فيه بعدم منافاة
دلالة الحمل مع دلالة النفاس لاجتماع معرفات الشرع وفيه نظر رابعها انقضاء العدة بالحيض وسبق انقضائها بنفس الولادة في النفاس
الا في حمل الزنا فلا عبرة بولادته بل يعد النفاس قرءا خامسها ثبوت العادة الشرعية في الحيض بالتكرر مرتين سواء على وجه يرجع اليها
بخلاف تكرر النفاس فلا يثبت به عادة معتبرة بل يرجع فيه الى عادة الحيض سادسها الرجوع الى عادة الاهل فانه ثابت معتبر في الحيض
دون النفاس فلا يرجع فيه الى ما ثبت انه عادة اهلها في حيضهن او نفاسهن الا على رواية شاذة تقدم اليها الاشارة سابعها فصل
اقل الطهر بين الحيضتين فانه معتبر في الحيض دون النفاس فلا يعتبر بين النفاسين ثامنها قيل لا يشترط انفصال النفاس عن الحيض
بعشرة ايام كما تقدم عن الفاضل في الدم قبل الولادة ولزوم انفصال الحيضة عن الحيضة بعشرة مجمع عليه ويدخل في عموم المساواة الحكم
بان غسلها كغسلها في الوجوب والكيفية مضافا في الوجوب الى وجوب رفع الحدث للعبادة ولا يرتفع الا بالغسل فيجب وفي الكيفية
الى ان الغسل كيفية واحدة في الشريعة كالوضوء وكذا يساوي غسلها في وجوب الوضوء معه لعموم كل غسل معه وضوء مضافا الى
كلية المساواة في استحباب تقديم الوضوء اللازم في غسلها على الغسل وعدم وجوبه بل جواز تأخيره عنه الخامس من الاغسال الواجبة
غسل الاموات اي تغسيلهم فيجب على الاحياء ان يغسلوا الاموات والنظر هنا وان كان بالاصل في غسلهم لكن يتبعه امور اخر واجبة
فينبغي النظر في اربعة امور وقبل الدخول في ذكرها ينبغي تنقيح الكلام في موضعين الاول فيمن يجب عليه تلك الامور فاعلم ان هذه
ان هذه الامور التي هي تجهيز الميت يجب على كافة المسلمين كفاية ولا يختص بها ولي الميت في المعروف من مذهب الاصحاب بل الاجماع عليه
مستفيض النقل والاخبار وفيه ظاهر خلافه لصاحب الحدائق فاستظهر من الاخبار الوجوب على الولي عينا قال نعم لو اخل الولي بذلك ولم
يكن هناك حاكم شرع يجبره على القيام بذلك او لم يكن ثمة ولي انتقل الحكم الى المسلمين بالادلة العامة كما يشير اليه اخبار العراة الذين
وجدوا ميتا قذفه البحر ولم يكن عندهم ما يكفنونه به وانهم امروا بالصلوة عليه ثم ذكر ورد بما يقال ان الوجوب كفاية شامل للولي
وغيره وان كان الولي او من يأمره اولى بذلك فيكون هذه الاولوية اولوية استحباب وفضل كما يفهم من عبارة الشرايع في مسئلة
التغسيل من قوله فرض على الكفاية واولى الناس اولاهم بميراثهم وبه صرح في المنتهى حيث قال ويستحب ان يتولى تغسيله اولى الناس به
انتهى وفيه مع الغض عن عدم دلالة عبارة الشرايع لكون المراد من الاولى فيها من له الولاية لا من هو الاولى ان يباشر بمعنى الافضل وكان
الاولى ان يفهم من عبارة السيد حيث جوز اخذ الاجرة على تجهيز الميت لظهوره بناء على عدم جواز الاجرة على الواجبات الكفائية في
عدم الوجوب على غير الولي عنده فاستباح اخذ الاجرة مع ظهور الاخبار في الوجوب العيني على الولي لتوجه الخطاب في جملة منها الى
الجميع من نحو قوله عجلوا بموتاكم وغيره نعم ورد نحو قوله يغسل الميت اولى الناس به وانه يصلي على الجنازة اولى الناس بها لكن لا ينافي الوجوب

غسل الاموات

الكفائي على الجميع الظاهر في مخاطبة الجميع لظهور كونه اولى في اثبات الاحقية للولي ومحصلها ان ما هو فتوى الاصحاب من كونه واجبا كفائيا
على جميع المسلمين والولي اخوته منهم احقية لا انه على وجه لا يشرع للغير الا مع اذنه او تقاعده عن العمل بالمرة وبالجملة الاجماع نا هض با ثبات
الوجوب الكفائي هنا وكان الذي الجاء صاحب الحدائق الى دعواه المذكورة الاشكال في الجمع بين وجوبه الكفائي على الجميع مع عدم صحته
بغير اذن الولي حتى ان المحقق الثاني من اجله ذهب الى ان صلوة جماعة هي المتوقفة على اذن الولي دون الفرادى لانها واجبة ولا يجوز ان ناطة
الواجب براي احد وقرر الفضلاء لدفع المنافاة وجوها بعضها لا يوافق ظاهر الاصحاب منها ما في اللوامع حيث التزم بان تقديم الولي واجب
تعبدي فاذا باشر غيره بدون اذنه صح وفعل محرما مع ان ظاهرهم خلافه في باب الصلوة وفي الجواهر لم اعرف قائلا به وكذلك ما عن بعض حواشي
الارشاد من ان الوجوب على غير الولي الوارث انما هو مع عدم ظن قيام الوارث وتوجهه الى الفعل لانه خلاف قاعدة الواجب الكفائي من عدم السقوط
الا بقيام الفعل من احد المكلفين كاحتمال كون الوجوب على غير الولي مشروطا بحصول الاذن منه او امتناعه منه ومن الفعل للظهور من جملة
النصوص من اخرين بانه واجب مطلق على الجميع بنحو الكفاية لا مشروط والذي يقتضيه النظر ان يقال ان خصوصيته جهة المباشر حيثية
انها ملغاة في الوجوب الكفائي بل الغرض متعلق بحصوله في الخارج من المكلفين على وجه اذا لم يقع من احد يؤاخذ الجميع من جهة عدم حصوله
في الخارج الحاصل من تركه المنضم الى ترك غيره فالواجب على كل واحد في الحقيقة ان لا يخلي تمام الوقت عن فعله او فعل غيره فلا ينافي هذا
الوجوب جعل الترتيب في المباشر بان يراد عدم مزاحمة المكلفين واحدا مخصوصا منهم اذا اراد المباشرة فيجب عليهم مراقبته بالطرق
الغير العسرة ان فعل والا فمولوية الكفاية باقية مع هذا اذ لا يخلي كل واحد الوقت عن فعله وفعل غيره واعتبار اذن الولي ورضاه انما هو
لاجل تحقيق عدم ارادته المباشرة ليجوز اقدام الغير في غير الوقت المضيق فهو معتبر في مباشرة الغير لا في وجوبه عليه الذي هو اعم من مباشرته
هذا مع انه لا مانع من التكليف الايجابي المطلق كفاية بالفعل المتوقف صحته على اذن الغير اذ اوجب على الغير اما مباشرته بنفسه فيسقط عن الغير
او ايذانه للغير فيصح الوقوع منه ومع عدمهما فيصح الفعل منه بغير اذن اذ التكليف هكذا غير مشروط وان الامر بين قيام الغير به وحصول القدرة
له وعلى كل حال يشهد في المقام لعدم منافاة الوجوب عليه مع لزوم تقديم الغير في المباشرة ان الولي داخل في هذا الوجوب قطعا مع وجوب
ان يولي الغير في المباشرة ان قصد الشرائط الموضع الثاني في بيان من له ولاية الامور المذكورة اعلم انه لا ريب في ثبوت ولي الميت في تجهيزه نصا
وفتوى وربما يحكى عن الكافي انه لا اولوية اصلا ولا اشكال في سقوطه والمشهور ان الاولوية الثابتة له لزومية وفي مجمع البرهان قوى استحباب
تقديم الولي العلي لاني وتبعه في المدارك وربما ظهر من عبارة المنتهى وحكي عن النية في صلوة الميت بل دخل في معقد اجماعه مع احتمال
عبارتهما ارادة استحباب مباشرة الولي بنفسه وقواه في الكشف ايضا للاصل مع تضعيف دليل الوجوب سندا ودلالة ودعوى الشهرة على
عدم تعطيل الفعل للاستيذان من الولي وعسر التوقف عليه والمشهور هو الاظهر من سياق الاخبار نظرا الى ما تضمن احقية الزوج بالاهل
لظهورها في تعيين الشيء لهذا الشخص كما في الاحقية بسبب الاحياء ونحوه ولا قائل بالفرق بين الاولوية للزوج وغيره ولا بين الاحقية
في الصلوة وغيرها والى مخاطبة الولي بصيغة ظاهرة في الوجوب كقوله يغسله اولى الناس به وهو وان كان ظاهره وجوب مباشرته بنفسه
لكنه علم جواز ان يولي الغير من نحو قوله او يأمر من يحب مضافا الى كون الاولية ايضا والوا الارحام التي هي من ادلة الاولوية ايضا بهذا المعنى
كما نعرفه وبه يثبت الاختصاص في الميراث فينقطع الاصل بذلك ثم عدم التعطيل الذي ادعى الشهرة عليه لعله لكفاية شاهد الحال واذن
الولي والعلم برضاه وبه ينتفي العسر والظاهر ثبوت الحقية له المقتضية لتوقف تصرف الغير على الاذن كغيره من الحقوق وان كان ربما نقول لعله
كونه كسائر الحقوق التي يراعى فيه الانتقال الى وليه اذا كان موصيا لكن عدم جواز استيفائه بغير رضائه ظاهر جميع الحقوق وعليه
تبطل به العبادة كالصلوة والغسل كما صرح بكونه غصبا في رواية احقية امام الاصل بالصلوة بقوله ان قدمه الولي والا فهو
الولي غاصب هذا هو المشهور بل لم اجد فيه مخالفا من اهل القول بالاولوية الوجوبية الا في اللوامع قال فلو فعله احد بدون اذنه
لم يكن ما فعله حراما بل كان مجزيا مسقطا عن الولي وغيره الا انه ترك واجبا هو التقديم ولم يخرج عن حقيقة العبادة وحرمته نظرا الى
النهي عن الضد العام لا يوجب بطلانها قال وعلى هذا لا منافاة بين وجوبه الكفائي واولوية تقديم الولي بمعنى ان الفعل محرم على الغير
لان ذلك يقتضي وجوبه على الولي بعينه فيخرج عن الكفائي الى العيني انتهى ملخصا وفيه مع قطع النظر عما ذكر من اقتضاء الحقية التوقف
على الاذن وبطلان العبادة بدونه منع كون النهي خارجا عن العبادة اذ الواجب ليس موضوع التقديم حتى يدعى ان تركه ليس عين
الصلوة بل مقارنها بل المعنى المستفاد من الادلة هو التقاعد عن التغسيل والصلوة مثلا قبل فعل الولي واذنه او امتناعه منهما فالمنهي اليا

في وقت وجوب تجهيز الميت الحدائق

اليهما التي ليست بخارجة عن فعلهما وهذا لا يقتضي الوجوب العيني على الولي لان معناه عدم مخاطبة الغير اصلا الا بعد الاذن والذي دعاه الى جعله خارجا هو التخلص عما تقدم من توهم منافاة الاولوية الوجوبية للكفائية وقد عرفت اندفاعه بكون الترتيب في المباشرة لا في اصل الوجوب فلا حاجة الى التزام الممنوع واما الموضع الثاني فاعلم ان الاولوية الثابتة هنا قسمان احدهما التقدم في مباشرة الفعل وهذا غير مستلزم للتقدم في اصل الحقيقة فيجوز ان يثبت لمن هو غير صاحب الحق ويجوز ان يثبت لمن يساوي غيره في الحقيقة ويشاركه ويجوز ان يثبت لمن يجب ان يقدم غيره للمباشرة كالولي الفاقد لشيء من شرائط صحة الفعل كغير المماثل في التغسيل اذا لم يكن زوجا وهذا القسم قد يكون وجوبيا كما ذكر وقد يكون استحبابيا كتقديم الولي للافقه والاسن حسبما ياتي في الصلوة وهذا غير المبحوث عنه في هذا المقام القسم الثاني التقدم في نفس الحقيقة والفرق بينهما واضح ومما يفرق به ان الاول لم يشرع لاذن الغير ويشرع للثاني واما صاحب الحق فمجملا الاجماع عن غير اهل طبقات الميراث والزوج مع وجود احدهم وفي الزوجة خلاف تعرفه فتخصيصه باعتبارين احدهما تخصيص صنف اي الذين لا يخرج عنهم في مقابل من خالف كسائر المكلفين الثاني تشخيص شخص من له الولاية فعلا مع وجود المتعدد من افراد الصنف فالاول هو صنف اولي الارحام مع الزوج وقيل هو الاشد علقة كما تسمعه عن المدارك وربما استظهر من بعض انه المحرم من الورثة واذا تعدد فالاشد علاقة به بحيث يكون هو المعزى له وفائدة من جهة في جيوبه بدعوى ظهور الاخبار في ارادته فان قوله يغسله اولى الناس به ظاهر فيمن له مباشرة التغسيل جدا ولو في بعض التقادير من عدم وجود المماثل من المحارم دون مطلق الوارث وربما يستانس له بتولي الباقر ع امر ابن ابنه دون الصادق ع والصادق ع امر اسمعيل دون ولده وهو فعل لا دلالة فيه عموما ومحتمل لامور منها كونه لمرتبة الامامة الموجبة للاولوية من النفس فكيف بالغير وبالجملة الاجماع مستفيض النقل على اختصاص الولاية بصنف اهل الميراث مع وجود احدهم وهو الحجة مع اية اولوا الارحام بعضهم اولى ببعض في غير الزوج بتقريب حذف المولى فيه فيقتضي العموم الشامل للتجهيز وبه يندفع مناقشة الاردبيلي في دلالتها بعدم تبين ما هو اولى فيه كما يندفع ايضا الايراد بعدم دلالتها على الاولوية الوجوبية بانها بالنسبة الى الارث الداخل في المراد قطعا وجوبية فكذا في التجهيز حتى لا يستعمل في اكثر من معنى واحد والاخبار الدالة عليه منها ما رواه غياث يغسل الميت اولى الناس به ونحوها في الصلوة ايضا وفي غيرها بضميمة عدم القول بالفرق بين افراد التجهيزات والمناقشة في سند البعض مدفوعة بالانجبار وفي الدلالة بعدم تبين المراد من الاولى به انه هو من يرث والاولى في الميراث من الارحام وفي المدارك يحتمل ارادة كل من هو اشد علاقة واهتماما بامور مدعيا انه المتبادر من هذه اللفظة بما قيل من نشاء دعواه من جعل الاولى هنا صيغة التفضيل والظاهر هنا عدمها بل هي بمعنى الولي اي من يملك الامر والتصرف كما عبر عنه في خبر غدير واستدل به على الامامة وعن بعض المحققين ان اهل اللغة لا يطلقونه الا عليه كولي البكر وولي قضاء صلوة الميت وصومه وان بالغ في انكاره في الجواهر ويدل على ارادة الاولى بالميراث هنا ما في الاخبار من انه يقضي عنه اولى الناس به مع انه من المقطوع به كون القاضي هو الاولى بميراثه وقد صرح به في الصحيح يقضي عنه اولى الناس بميراثه بل في اللوامع ان اتحاد الولي في احكام الميت والولي في قضاء ما فات منه مما لا ريب فيه وفي الرياض انه وان لم يصرح به هنا اي في اخبار التجهيز بارادة الاولى بالميراث الا انه ربما يفهم من تتبع النصوص الا ترى ان المرسل في الرجل يموت وعليه صلوة او صيام قال يقضيه اولى الناس به فقد اطلق فيه الاولى ولم يبين المراد به مع انه مبين بعينه مروي في الصحيح سؤالا وجوابا الى قوله اولى الناس به مبدلا لفظة به فيه بميراثه مضافا الى صحيحة يزيد الكناسي المشهور الواردة بتفصيل الاولى من ذوي الارحام الذي في الاية بقوله ابنك اولى بك من ابنتك الحديث فقد اطلق فيه الاولوية مع ان المراد بها بحسب الميراث قطعا انتهى قلت لا ينبغي التامل في كون المتبادر اذا قيل اولى الناس بالميت هو اولياؤه وارحامه واهلوه خصوصا عند المتشرعة في لسان الاخبار فان سلم ذلك فهو والا فلا اقل من منع تبادر الاشد علاقة ومعه لا يمكن ارادة الاولى به في امر معين غير جهة الارث لعدم القرينة فليكن المراد هو الاولى به من كل جهة كما هو مقتضى حذف المتعلق ثم بثبوت الارث للوارث يكشف عن كونه الاولى من كل جهة لامتناع ان يكون زيد اولى بعمرو من كل جهة وبكر اولى به في الارث واما الثاني وهو تعيين شخص الولي مع وجود المتعدد من افراد الصنف فالزوج مقدم على الكل بالاجماع المستفيض ويدل عليه ايضا موثق اسحق بن عمار الزوج احق بامراته حتى يضعها في قبرها وخبر ابي بصير المراة تموت من احق بالصلوة عليها قال زوجها قلت الزوج احق من الاب والولد والاخ قال نعم ويغسلها ويتم في غير الصلوة بالاجماع المركب والسند ان كان فيه شيء فهو مجبور وناقش في المجمع والمدارك على تقديمه بعدم الاجماع بصحيحة حفص المصرحة بتقديم الاخ عليه وايدها برواية عبد الرحمن البصري المصرحة به ايضا واجيب عنه بما عن الشيخ من الحمل على التقية وهو مردود بان سند المشهور موثق وهو حجة

في تشخيص من له ولاية الميت فعلا

خصوصا

خصوصا مع اعتضاده بالشهرة المقاربة للاجماع ان لم يكن بنفسه اجماع وحمل ما في الصحيح فلا باس بحملهما على التقية بل الصحيح مع اعراض المشهور عنها لا يكافؤ الموثق المعتضد بالاجماعات المستفيضة خصوصا مع مخالفته للعامة وفي كون الزوجة كذلك في الولاية والاولوية بالزوج خلاف صرح في جامع المقاصد والروض والرياض بالعدم واستظهر في الذكرى من خبر زرارة قوة جانب الزوجة على الزوج وانها تقدم كالزوج ونسبه في الروض الى بعض مجهول لكن ظاهر عبارة الذكرى ارادة تقدمها في المباشرة للغسل لا تقدمها في الولاية التي هي مقصودنا وعلى كل حال لا دلالة في اخبار تغسيل الزوجة زوجها على اولويتها بالولاية لانها في مساق بيان مجرد الجواز وعدم المنع من حيثية عدم المماثلة ولذا لم يكن على اولوية الزوج باخبار تغسيله اياها وما استدل له في الروض من شمول اسم الزوج لهما وهو الوجه الذي يجيء للذي وما في الرياض المشار اليه لضعيف لانه ان سلم الشمول في الزوج فهو ممنوع مع ذكر الزوجة في نحو قوله في النص الزوج احق بزوجته ومتعين فيه ارادة الزوج خاصة فيبقى عموم اولي الارحام بالنسبة اليها سليما عن المعارض فهو الاقوى ثم الاولوية في النص والفتوى ثابتة للزوج على الزوجة واطلاقهما شامل لما وقع بالنكاح الدائم او المنقطع والمنكوحة الحرة او الامة ففي الثانية يقدم الزوج على سيدها كما تقدم على ابيها وسائر ارحامها الاقربين ايضا والتردد في المنقطع بدعوى عدم الانصراف كما في الرياض ولانهن مستاجرات كما في الجواهر ضعيف خصوصا مع التعبير عنها في النص المتقدم بالامراة والمعتدة الرجعية هنا بحكم الزوجة خلافا للمنتهى وظاهره الاتفاق على لحوقها بها في المقام مضافا الى اطلاق الزوجة عليها في بعض الاخبار الظاهر في ارادة كونها بحكمها الذي منه هذا مع ان استقراء احكامها في الموارد قاض بكونها في هذا الحكم ايضا كسائر احكامها من جريان حكم الزوجة ومع الاستناد الى الاستقراء لا يجدي دعوى عدم انصراف لفظ الزوجة[2] عليها العنوان الرجعية وبالموت ينقطع لانقلابها الى عنوان المعتدة للوفاة وهذا بخلاف علقة الزوجية فانها لا تنقطع بالموت ومع ذلك النصوص شاملة وفي المعتدة المتوفاة لانقض والعلقة ايضا منقطعة وفيه مع كون العبرة بوجود العنوان حال الموت لا بعده والا فالنكاح ايضا ينفسخ حقيقة بالموت وبعض الاحكام انما هو مترتب على الموت من زوجية ان الاستقراء كاف في ثبوت ما يثبت للزوجة بعد موتها للمعتدة لانه حكم ايضا من احكام الزوجية واذا كان الزوج عبدا ففي ثبوت الولاية له نظر من عموم ما دل على اولوية الزوج مع ثبوت الراي له وامكان المباشرة مع عموم ما دل على انه لا يقدر على شيء فالذي ينبغي تساقطهما والرجوع الى الاصل فيه من عدم الولاية مع ان العمدة في تقديم الزوج كما عرفت الاتكال على الاجماع المفقود في العبد بل ظاهر عبارة المنتهى الاتفاق على تقديم الوارث الحر على العبد مطلقا وياتي في مقام التغسيل مزيد توضيح لعموم الزوج والزوجية من جهات بعضها نافع هنا فيمن يثبت له وعليه الولاية ومع فقد الزوج او الزوجين ان كان الميت مملوكا فمالكه هو الولي قطعا وان لم يكن مملوكا فالولاية لمن كان وارثا فعلا على حسب طبقات الارث ومع تعدد الوارث فعلى من تقرب بالاب والام معا مقدم تقدما لزوميا على المتقرب بالاب وحده والمتقرب بالاب وحده مقدم على المتقرب بالام وحدها ويدل على الاول ما تضمن اولوية الاولى بميراثه في التغسيل والصلوة بضم الاجماع المركب عليه مع الثاني معا مضافا الى نسبة الترتيب كذلك في التذكرة في بعض مراتبه الى علمائنا ويدل عليه مع صحيحة يزيد الكناسي الواردة في بيان الاولى من اولي الارحام قال فيها ابنك اولى بك من ابنتك وابن ابنك اولى بك من اخيك واخوك من امك وابيك اولى بك من اخيك لابيك واخوك من ابيك اولى بك من اخيك لامك وابن اخيك من امك وابيك اولى بك من ابن اخيك لامك وابن اخيك لابيك اولى بك من ابن اخيك لامك وابن اخيك لامك اولى بك من عمك وعمك اخو ابيك لابيه وامه اولى بك من عمك اخي ابيك لابيه وعمك اخو ابيك لابيه اولى بك من عمك اخي ابيك لامه وهي مع صحتها معتضدة بالشهرة كما صرح بها غير واحد وتتم في جميع الصور من غير ما تضمنته بالاجماع المركب ومن اهل الطبقة الواحدة الاب مقدم على الابن وسائر اولي الارحام مطلقا اجماعا مصرحا به من غير واحد وخلاف الاسكافي بتقديم الجد عليه ضعيف كضعف خلافه في تقديم الجد على الابن ايضا المتقدم على ابيه عنده فضلته اولى ثم الجد من قبل الاب مقدم فيما ذكره الشيخ والحلي على الاخ من الابوين فضلا عن الاخ لاحدهما فالاخ ثم الخال ثم ابن العم ثم ابن الخال ولم نجد تقديم الجد على الاخ في نص ولعله لذا لم يتعرض لتقديمه عليه جماعة كما في الشرائع وغيره وبعض الاعتبار من كونه وليا على الميت وابيه في بعض احوالهما فليقدم على اخيه مع عدم معلومية حجيته معارض فيما كان الاخ للابوين بترجيحه على المتقرب من طرف واحد نعم على تقدير ملاحظة الاعتبار يقتضي تقديمه على الاخ من طرف الام خاصة ولعل تقديمه مطلقا نظرا الى تولد الجميع منه وهو غير بعيد خصوصا مع نسبته الى المشهور كما صرح به في الرياض وغيره وعليه فالظاهر لزوم الاقتصار في تقديم الجد على الاخ على الجد من طرف الاب دون الام وفي الحدائق ان الولاية في طبقة الاولاد انما هي للاكبر منهم نظرا الى قول ابي الحسن ع في الصحيح في قضاء الولي اذا كان وليان هل يجوز لهما

[2] الى المعتدة كما لا يخفى ولعل ترديد الفاضل من جهة انجرار حكم الزوجية

ان يقضيا

ان يقضيا جميعا انه يقضي عنه اكبر وليتيه وهو مع كونه فی القضاء واشعار وليتيه بثبوت الولاية لهما معا وان كان القضاء مخصوصا بالاكبر
غير مكافی لاطلاق غيره مما ورد هنا القاضي بمساواة الاولاد فيما بينهم لاعتضاده بعدم الخلاف المؤذن بالاجماع وظاهر عبارة الشيخ و
ابن حمزة والفاضل فی النهاية والمنتهى كون الغير فی التقدم باكثرية النصيب من الميراث لتعليلهم التقدم فی بعض المراتب المترتبة بذلك
لكن مع انتقاضه فی بعض مراتب اخر كما تسمعه عن المدارك لا دليل واضح عليه فهو غير ثابت وفی المدارك ناقش الشيخ فيما حكيناه عنه بانه
ان اراد اولوية من يرث ممن لا يرث فينبغی مساواة الاب للابن والجد والاخ والعم والخال وان اراد اولوية الاكثر نصيبا من الميراث انتقض
بالاب فانه اقل نصيبا من الابن والجد لانه مساو فی النصيب للاخ الا ان يقال ان الخلف فی مابين الصورتين لعارض هو قوة جانب الاب والجد
باختصاصهما بزيادة الحنو والشفقة وحصول النسل منهما لكنه فی ذلك خروج عن اعتبار الارث انتهى اما تقديم الجد على الاخ فقد سمعت
الكلام فيه واما الاب فللاجماع واما العم على الخال فللتقرب من طرف الاب المستفاد ترجيحه من الصحيح المعتضد المتقدم ثم اذا فقد الرحم اصلا
فالولاية للمعتق ان كان الميت معتقا ثم ضامن الجريرة كما فی جامع المقاصد والرياض وغيرهما العموم ما تضمن الاولى بالميراث وفيهما ان الولاية
بعد ذلك الحاكم ومن بعده لعدول المسلمين وفی ثانيهما ان لعل هذا الوضع هو المشهور ونحوه فی محكی المنتهى واشكل فی الجواهر ولاية الحاكم
والعدول بانها ان كانت لما اصالة فينافيه عدم وراثتهما وان كانت نيابة عن الامام الوارث فلا ينبغی ترتيبها على الطبقات المتقدمة
لتقدم امام الاصل على انه لا عموم فی ادلة نيابة يشمل المقام فسقوط الولاية غير بعيد انتهى وفيه خلط ينقح ببيان ان ولاية الامام فی امور التجهيز
فنقول المستفاد من الادلة وكلام الاصحاب ثبوت تولی الامام هنا لثلاث خلال احدها العنوان كونه وارثا بعد فقد ضامن الجريرة
الثابت بالنص والفتوى فی باب الارث وقد عرفت ان الوارث فعلا ولی وثانيها العنوان كونه ولی الممتنع فاذا امتنع الرحم الوارث فعلا انتقلت
ولا يبعد انه لم ينقل سقوطها اصلا وهذه تثبت فی جميع المراتب وثالثها ولاية خاصة مختصة بشريف هی التی ذكروها بقولهم واذا حضر
امام الاصل فهو اولى من كل احد وهذه ثابتة له فی المشهور بل من غير خلاف معلوم الا من عبارة المبسوط والمعتبر والمختلف والظاهر ان
التردد المستفاد من عباراتهم المخالفة انما هو فی الحاجة الى الاستيذان من الرحم وعدمه لا فی وجوب تقديم الامام ع وان كان ربما احتمل
من بعض كلماتهم فی الكتب المذكورة عدم وجوب التقديم ايضا كما صرح باحتماله فی نهاية الاحكام بل الذی فيها احتمال المنع من تقدم الامام
اذا لم يقدمه الولی بل يستفاد من بعض العبارات صحة صلوة الولی اذا لم يقدم الامام ولعلها قضية عدم وجوب التقديم لكن فی الكشف
ان وجوب التقديم ضروری المذهب لانه امام الثقلين فی الاقوال والافعال والاولى بالمؤمنين من انفسهم وجعل الخلاف فی الافتقار
الى اذن الولی وعدمه وعلى كل حال الظاهر ان الحكم الثابت عند المشهور هنا اولوية الامام بايجاد الفعل لا ثبوت الولاية بمعنى رجوع امر الميت
اليه على حد الولی وان وهم التعبير فی بعض الكتب بان امام الاصل اولى من كل احد بل عبارة الاسكافی وابی الصلاح كالصريح فيه و
الفرق توقف فعل الغير اذا لم يفعل هو على اذنه على الثانی دون الاول ومستند المشهور خبر طلحة اذا حضر الامام الجنازة فهو احق بالصلوة
عليها من وليها معتضدين بالفتوى فلا يعارضها خبر السكونی اذا حضر سلطان من سلاطين الله جنازة فهو احق بالصلوة عليها ان قدمه
الولی والا فهو غاصب بناء على ظهوره فی الاشتراط باذن الولی وارجاع ضمير هو الى الامام مع انه بعيد بل الظاهر رجوعه الى الولی
هو قرينة ارادة وجوب تقديمه للامام وان المعنى ما ذكره فی الكشف من تقدير الجزاء ای ان قدمه فذاك والا فالولی غاصب قلت ای لان
حق التقدم لزوما للامام وان كانت الولاية للوارث ومن هنا يتوجه عدم صحة صلوة الولی ان تقدم مع حضور الامام ع من دون ترخيصه
مضافا الى ما تقدم فی تقدم غير الولی من غير اذنه من كون المقصود من وجوب تقديم الغير التقاعد عن العمل وتركه الموجب للفساد
اذا كان عبادة ثم الظاهر الاقتصار فی ثبوت هذا الحق للامام على صورة حضور الامام الجنازة كما فی النصوص لا بمجرد وجوده والا لوجب
تعطيل الجنازة مع امكان حضوره الى ان يحضر او يعرض لبشر كذلك قطعا كما ان الظاهر اختصاصه بالصلوة على الميت دون غيرها
بل تكليفه بغيرها خلاف شان الامامة الا ان فرض طلبه غير الصلوة وح قواعد الامامية قاضية بوجوب الاطاعة وليس الكلام فيه بل
المقصود بالبحث وظيفة وجوب التقديم له من دون طلب منه ولا يخفى ان هذه الوظيفة ثابتة لشخص الامام ع فلا يثبت للحاكم وان ظهر من
عبارة الاسكافی ثبوتها له بعده لكن رده فی التذكرة قال ان الولی اولى من الوالی عند علمائنا باتفاقهم وكان وجه التخصيص بالصلوة مع
حضور شخص الامام دون نائبه ان تركه الصلوة ح لا يناسب شان الامامة لانه اما واجب او راجح واتمامه بغيره ينافی مرتبة الامامة فليتقدم
واذا عرفت هذا تبين ان ايراد الجواهر على نيابة الحاكم والعدول فی ولاية التجهيز باستلزامها تقديمهما على الارحام لتقدم الامام عليهم

الناس بالصلوة عليها
ومن سل الطعام اذا حضر
السلطان الامام
الجنازة فهو احق
ع

لاموقع له لان تقديمه عليهم انما هو فی القسم الثالث والولاية الثابتة عند الجماعة لهما بعد ضامن الجريرة نيابتهما عن الامام هی القسم الاول
وهذا واضح لمن راجع كلماتهم مضافا الى ما عرفت من ظهور الاقتصار فی تقدم الامام على الارحام على خصوص الصلوة والثابت عند الجماعة
ولاية التجهيز مطلقا لهما بمعنى رجوع امره اليهما واذا اوصى الميت الى غير الولی بمباشرة تجهيزه كلا او بعضا كما يتفق كثيرا فی الصلوة عليه فهل
ينفذ فيتقدم على الولی ام لا فيتقدم الولی المشهور هو الثانی بل المحكی عن المختلف انه لم يعثر على مخالف ثم ذكر ابن الجنيد من تقديم الوصی
مؤذنا بالاتفاق عليه والاول قول الاسكافی وعن الكركی احتماله وفی المدارك نفی الباس عنه ولعله لعموم اية من بدله وهو معارض بعموم
اية اولوا الارحام وما ضاهاها فتعارض العمومين من وجه والمرجح للثانی لاعتضاده بالشهرة المقاربة للاجماع بل ربما قيل لانه عموم
ولاية اولوا الارحام من معارضه هی المتيقن بل لاختصاصه قطعا بغير الجنف وفی المورد جنف لانه وصية بحق الغير الثابت له بعموم قوله
اولوا الارحام بعضهم اولى ببعض وفيه نظر وعلى كل حال لا اعتبار فی الحكم بتقديم الولی عليه لكن فی المسالك التفصيل بين ما اذا كان الولی
الرحم فيقدم او الحاكم فيقدم الوصی ووجه بان الرحم ولی بالذات فتعارض ولاية الولاية الاتية من قبل الايصاء بخلاف الحاكم اذ هو ولی
من لا ولی له ومع الولاية الاتية من الوصاية لم يكن ممن لا ولی له فلا مورد لولاية الحاكم وفيه نظر ما ورد على الجواهر من ان الثابت عند
الجماعة للحاكم ولاية الامام الوارثية لا ولاية من لا ولی له وقد عرفت الموجه بان ولاية الرحم الوارث بعارض الوصاية فكذا الامام الوارث
لكون العبرة هنا بولاية الارث دون ولاية عنوان من لا ولاية له وذكر جماعة انه اذا تعدد الاولياء فالبالغ منهم مقدم فی ولاية الامر على
الصغير وبحكمه تقديم العاقل على المجنون وان الحر مقدم على المملوك والذكر مقدم على الانثى اما مطلقا او فيما كان الميت ذكرا فلو كان
انثى فالاولى بها الانثى ولا يخفى انه ان انحصر الوارث بفاقد الصفات فالاحتمالات مع قطع النظر عن الفتوى ثلاثة سقوط الولاية و
بقاء الامر على الوجوب الكفائی وانتقالها الى الموصوف بها من الطبقة البعيدة وكون العاری من الصفة هو الولی مع الاختصاص به
وتعيين احدها موقوف على بيان امرين احدهما ان الفاقد غير اهل للولاية فالصفات معتبرة فی ثبوت اصل الولاية ام الموصوف مرجح على
الفاقد فعلى الاول يسقط احتمال كون الناقص هو الولی مع انحصار الوارث فعلا فيه وثانيهما ان الولاية ثابتة لجميع اهل طبقات الارث
لكن الوارث فعلا مرجح على غير الوارث بشرط الاتصاف بما ذكر ام ان الولاية مختصة بالوارث فعلا لكن اذا تعدد يرجح الموصوف منهم فعلى
الاول يسقط احتمال ارتفاع الولاية من البين بتجرد الوارث الفعلی عن الصفة وعلى الثانی يسقط احتمال الانتقال الى غير الوارث الفعلی
اما اعتبار الاوصاف فی اهلية الولاية فيحقق فی الحرية لان العبد غير قابل لكونه ولی امر نفسه فامر غيره اولى مع انه خارج عن مرتبة الوراثة التی
هی محل الولاية ولا اقل من معارضته عموم ما دل على قصوره وانه لا يقدر على شیء مع عموم اولى الارحام او مع عموم الاولى بالميراث
بناء على كفاية منشائية الوارثية ووجود مقتضيها او عموم الزوجية فيما كان ذوجا ومع التعارض يرجع الى الاصل وهو عدم الولاية
واما اعتباره فی الصغير ومن بحكمه فهو الظاهر لقصوره فی نفسه ايضا عن الغير اولى ولان حقيقة هذا الحق زيادة على مباشرة الفعل
انما هی ليس لا بمجرد الرای والنظر فيما فی مصالح الميت والاحياء والقاصر لا رای له ومباشرة الفعل منه غير مجزية فی الصلوة والغسل
اللذين هما العمدة فلا يكون موقع هذا الحق ومع الغض عنه النصوص من نحو قوله يصلی او يغسل الاولى به او يامر من يحب منصرفة الى
من يمكن منه احد الامرين وكذا الغائب لعدم اجتماء رايه معا ابيته ويمتنع مباشرته فلا تنصرف النصوص اليه كما عرفت واما الانوثية
فكان المحقق عدم القصور معها عن مرتبة الولاية كما يشهد له ظهور الاتفاق على كونها الولی مع انحصار الوارث البالغ فعلا كما جزم به فی جامع
المقاصد وغيره واما ثبوت الولاية لجميع طبقات الارث مع رجحان الوارث فعلا فهو الاظهر عندی لقوله تعالى واولوا الارحام
بعضهم اولى ببعض لا بقيد خبر الاولى بالميراث كما يظهر من جماعة لان الولاية مساقة لبيان مجرد نفی ولاية الاجنبی مع وجود الرحم
وخبر يصلی عليه او يغسله الاولى بميراثه لبيان من هو الاولى من الارحام فلا معارضة حتى يرتكب التقييد وعليه اذا انتفى شرط
اهلية الولاية من الوارث فعلا انتقلت الى الوارث الابعد لوجود المقتضی وعدم المانع فمع عدم بلوغ الوارث فعلا او جنونه او غيبته
يقوى انتقال الولاية الى الرحم الابعد وكذا مع رقية الرحم القريب فما فی الجواهر فی الصبی والغائب من تقوية السقوط وفی الروض من
احتماله فی الغائب ان كان المراد سقوط الولاية بالمرة بمعنى بقائه على الوجوب الكفائی فی غير محله وان كان المراد سقوطها عنهما فهو محله كما
ان احتمال الانتقال الى وليهما الحاكم او غيره ضعيف لانه فرع ثبوت الحق للمولى عليه وقد بينا عدم اهليتهما للولاية مع ان كون
الحق بمجرد ملحوظية الرای ونظر الشخص يابی عن اعتبار رای غيره واما اذا وكل الولی الامر الى غيره فمفهوم من نظره ايضا ولا ينافی الملحوظ

في المباشرة مع انوثية الوارث فعلا فيقوى كون الولاية لهما مع اجتماعهما في طبقة مع الذكر القاصر وفاقا للذكرى فضلا عما اذا انحصر
الطبقة فيها دون ولي القاصر الذكر وان تردد بينه وبينها في صورة الاجتماع مع القاصر في الروض وعلى كل حال دليل كون البالغ
مقدما على الصبي ما ذكر مع حكاية عدم الخلاف في المنتهى لا عدم وجوب الغسل على غير البالغ لعدم منافاته لثبوت الحق الذي هو اعم من مباشرة
الفعل ودليل كون الذكر مقدما على الانثى هو الاجماع المستظهر من عدم الخلاف الذي حكاه في المنتهى ايضا المساعد بالتتبع دون بعض الاعتبارات
من قوامية جنب الرجال في المزايا وسداد رايه لعدم بلوغه مرتبة الحجية ولا النص الوارد في ولي القضاء حيث سئل عن الانثى قال لا الا ان يكون
رجلا بضميمة ظهور اتحاد الولي فيهما اذ لو كان ذلك لسقطت الولاية هنا مع الانحصار بالانثى كما في الولاية القضاء وقد عرفت ظهور الاتفاق
على الانبهاج هنا ومن هنا امكن في الجواهر منع حكم تقديم الرجال اصلا لاطلاق الاصحاب ان الاولى به اولاهم بميراثه مع ان الاصل عدمه ثم
احتمل ارادة من صرح بتقديم الرجال كونه في خصوص ما اذا تشاح الرجال مع النساء فيصلح ح ما ذكر من الوجه الاعتباري مرجحا انتهى ولا يخفى
بعده مما صرح مع تصريح المنتهى بعدم الخلاف فيه واعترف بعض من تاخر به ايضا والتتبع مساعد وامكان تاييده باخبار ولي القضاء
مع دعوى خروج صورة الانحصار في المراة بظهور الاتفاق وعلى كل حال من جهة انحصار مستند تقديم الرجال بالاجماع ينبغي الاقتصار
في تقديمهم على ما اذا كان الميت رجلا اذ لا اجماع لو كان امراة فقد صرح في جامع المقاصد محكي فوائد الشرايع بعدم اولوية الرجال ح
الا ان يتحقق كون عبارة ان الذكر اولى من الانثى معقد اجماع فيعامل معاملة متن الخبر في الملاك فيها فيرد به المحقق الثاني في دعواه
الاختصاص بميت الرجل لكنه غير ثابت الا الاجماع في الجملة والمتيقن منه في ميت الرجل وما ورد في الروض على الكركي بعد ثبوت مستند
الاختصاص من اجابه في المدارك بكون الاختصاص هو مقتضى الدليل من خبر غياث الطهور بغسله اولى الناس فيجر له ان يغسل فعلا دون
الممنوع من مباشرته فيرجع فيه الى الاصل والعموم واعترضه في الحدائق بان ارادته من الاخبار قاض بسقوط الولاية عند تعذر المباشرة
لمرض ونحوه لكن اعتراض الحدائق غير وارد على المدارك لان الظهور اذا سلم فهو من كان اهلا للمباشرة شرعا او بالذات وان عرض له مانعه
في زمان كمرض ونحوه كما ان جواب المدارك ايضا غير متجه لمنع الظهور في خصوص من له المباشرة اذ نحو قوله في خبر اخر يغسل اولى بها من يحب
وفي ثالث يصلي اولى بها من يحب في كون المقصود رجوع ملاك الامر اليه وكذا ايراد الروض مجاب بما ذكرناه من ان سند الاختصاص
وجوب الاقتصار على مورد الاجماع فليبقى غيره على مقتضى الاصل والعموم وهو مساواة الرجال والنساء ما في الجواهر من نسبة انعكاس
الحكم في ميت المراة بمعنى اولوية النساء الى الكركي مع عدم وجوده في الجامع بل الموجود فيه نفي اولوية الرجال بها هو خلاف ما يقتضيه
الادلة لعدم ما يقتضي اولوية النساء بولاية تجهيز المراة قطعا هذا ولا يخفى ان عبارة الذكرى في التغسيل والصلوة تعطي ان تقديم
الذكر على الانثى انما هو في مباشرة الفعل وظاهر كلام الجماعة المثبتين لتقديمه انه حق بولاية الامر كما يعطيه استدلالهم بانه اقوى جنبا
في المزايا واسد رايا في الامور **وتنبيهها احدها** ان من تعين له الولاية اذا امتنع من المباشرة والاذن للغير قال في الذكرى ان في اجباره
نظرا ينشاء من الشك في ان الولاية هل هي نظر له او للميت وقال في الجواهر لا ريب في قوة العدم لكنه هل ينتقل ح الولاية الى غيره من الاولياء
ام الى حاكم الشرع ومع عدمه فالى المسلمين او هما انقطع للاصل مع عدم ثبوت المستند انتهى قلنا اما حكم الاجبار فكما اختار لعدم
انصراف ما اثبت الرجوع اليه الى ما لا يحب لا يريد خصوصا بناء على ما رجحناه من ان الاختصاص به من باب ترجيح بعض اولي الارحام على
بعض والترجيح والايثار لا يلائم الاجبار فلا ينصرف اليه الاخبار ولعل المراد من فحوى الادلة في الرجوع الى الحاكم غير متجه لانه فرع ثبوت
الامر الممتنع حال الامتناع وان كان الرجوع اليه من باب انه ولي من لا ولي له الا من باب انه ولي الممتنع فكذلك ايضا فرع ثبوت الولاية لامامه
وهو غير لازم ولا باس بان يبنى على الوجوب الكفائي بل هو المتجه مع الامتناع كما يظهر ترجيحه من الجواهر لكنه مبني على القول باختصاص
الولي في الوارث الفعلي وقد رجحنا فيما مر ثبوت الولاية لجميع اولي الارحام وعليه فمع حصول المانع في القريب يتجه الانتقال الى البعيد حسبما
عرفت **ثانيها** انه اذا اذن الولي لغيره في الفعل ثم عدل فان كان قبل التلبس لم يجز له الدخول قطعا لعدم دليل على الالتزام باذنه وان كان
بعد التلبس فان كان فيما لا يجب المضي فيه بل يجوز الاستيناف لم يجز الاتمام ودعوى كون الاذن شرط الابتداء لا الاستمرار خلاف ظاهر
الادلة وان كان فيما يحرم ابطاله فقد قيل فيه وجهان من الاصل وحرمة ابطال العمل قلت قد يقال انه مع منع الولي يبطل لا الابطال ويمكن
دفعه بان الظاهر حرمة الابطال مطلقا فيحرم على الولي الابطال ايضا بمنعه فان قلت خطاب التحريم متوجه في النصوص الى الفاعل قلنا
الظاهر ارادة حصول الاتمام وعدم الانقطاع الاختياري وتوجه الخطاب الى الفاعل مبني على الغالب في الابطال ولذا يحرم التسبب الى

ابطال صلوة الغير وان جوزنا عدول الاذن بالصلوة في داره بعد التلبس فلا يستلزم جوازه هنا لقوة عموم تسلط الناس على اموالهم مع
تقدم حق الادمي على حق الله والحق المذكور هنا ليس من الحقوق المالية وانما هو مجرد سلطان الاذن والمنع فقد يقال حرمة الابطال بالمنع
اللاحق سليم عن المعارض لكن شمول حرمة الابطال لغير العامل وبمثل عدم الاذن ومثله شبهة في جزئه المنع **ثالثها** ان مسقط الوجوب
هل هو العلم بفعل الغير او ما يقوم مقامه يسقط بالظن به ايضا قولان صرح الفاضل في تهذيبه بالاول وكذا الكركي في جامعه وظاهر
الاردبيلي في مجمعه الاول ان الاصل في الشغل اليقيني وجوب الفراغ اليقيني ولا يحصل الا بالعلم او الظن القائم عليه دليل ولم يثبت
هنا وذكر في الروض امورا اخر من استلزام كفاية الظن سقوط الواجب عند عدم العلم بقيام الغير وامتناع نية فرضية الفعل من الظان
بوقوعه من الغير وان الوجوب معلوم والمسقط مظنون والمعلوم لا يسقط بالمظنون لكنها كلها من احكام كفاية الظن في مورد فلا باس
بالتزامها ان ثبت هنا فيرجع الجميع الى ما ذكر وعمدة الدليل اصالة وجوب الفراغ اليقيني مع عدم ثبوت اعتبار الظن في المقام واستدل
لكفاية الظن بانه لو انحصر المسقط بالعلم بحصول الواجب لتعذر او تعسر لا اقل من توقف صحته على النية التي لا تعلم قط وكذا جملة من
الشرايط وفيه ان محل البحث كفاية الظن بوقوع اصل الفعل وعدمه لا ما اذا احرز الوقوع ولا يعلم انه على الوجه الصحيح لعدم اعتبار العلم
هنا قطعا والاكتفاء باصالة الصحة في فعل المسلم والذي يقتضيه النظر هنا التفصيل بين ما لو وجد ميت بين يدي اهليه وجماعة المسلمين
متهيئين لمباشرة امره فيكفي الظن الحاصل منه بتجهيز امره وحصول تجهيزه ويكفي وجوده بين يدي مسلم واحد متهيئ له ايضا وما اذا وجد
مطروحا مثلا في قفر ونحوه ومر به المكلف ثم ظن بحصول التجهيز له فيجب الفحص عن حاله الى ان يحصل العلم العادي بحصوله
او يتوقف المتهيئ لامره عليه اما الثاني فلاصالة وجوب تعيين الفراغ واما الاول فللسيرة وبناء المتشرعة على الاكتفاء بهذا الظاهر
الا ان يقتضي ان لا يبرحوا عن الميت حتى يصير تحصيل العلم بتمام تجهيزه ولا ينبغي التامل في فساد ذلك هنا ثم مقتضى عبارة تهذيب الفاضل
من ان التكليف في الواجبات الكفائية منوط بالظن فاي طائفة ظنت قيام غيرها به سقط عنها التكليف حتى لو ظن الجميع ذلك سقط عن
الجميع هو كفاية الظن في جميع الواجبات الكفائية وهو مشكل لسلامة الاصالة المذكورة في غير التجهيز عن المعارض المخرج وقيام السيرة
في عموم الكفائية غير معلوم **رابعها** انه اذا تكرر الفعل متعاقبا كان الحاصل اولا هو الواجب المسقط وان دخل اثنان فصاعدا في
الفعل دفعة فان فرغ احدهم قبل الباقي كان هو المسقط للوجوب وان فرغوا ايضا دفعة فان لم نعلم نفي الزيادة كان الجميع الواجب وان علم
ارادة الواحد فالواجب احدها في علم الله غير متعين في الظاهر الاول من الامور الاربعة المومى اليه سابقا هو الاحتضار والفرض فيه كفاية
على المسلمين على نحو ما تقدم استقبال الميت بالقبلة المفترض للصلوة وغيرها على احوط القولين من وجوبه واستحبابها وهو اشهرهما
كما في بعض الكتب والمشهور كما في عدة منها والاستحباب محكي عن الشيخين في احد قوليهما والسيد والحلبي وجماعة ممن تاخر وربما ظهر التوقف
في الحكم باحدهما من بعض كظاهر القواعد والتذكرة والمختلف والوجوب هو الاظهر للامر به وما بحكم الامر في المستفيضة منها الموثق عن
الميت فقال استقبل بباطن قدميه القبلة والموثق بجميعه في نفسه مع زيادة الانجبار هنا ولا مناقشة في دلالته الا بالتعبير بالميت
الذي حقيقته فيمن قضى نحبه فيدل ح على التوجيه به بعد الموت ومحل البحث هو قبله وتندفع بوجوب الصرف عن ظاهره للاجماع
على عدم تحديد ابتدائه بما بعد الموت كما هو ظاهره ولو على تقدير استحباب التوجيه والمروي في العلل مسندا وفي الفقيه مرسلا دخل رسول
الله على رجل من ولد عبد المطلب فاذا هو في السوق وقد وجه الى غير القبلة فقال وجهوه الى القبلة فانكم اذا فعلتم ذلك اقبلت عليه في السوق خ
الملائكة واقبل الله عليه بوجهه فلم يزل كذلك حتى يقبض وضعف سنده ايضا منجبر وفي المعتبر انه امر في واقعة معينة لا يدل على العموم
ان اراد من جهة كونه حكاية حال قلنا الاستناد الى امر وجهوه وان كان مراده كون الامر في حق رجل من ولد عبد المطلب قلنا اذا وجب فيه
وجب هو ما لقاعدة الاشتراك في التكليف ولاقتضاء التعليل ايضا ذلك وعدم القول بالفرق وكذا ما ذكر فيه من ان التعليل فيها
كالقرينة الدالة على الفضيلة ضرورة انه ليس في التعليل ما يوجب الحمل على الندب فلا يرفع اليد عن حقيقة الامر لذلك وكفى بها دليلا
مع موافقته فتوى المعظم ومخالفته العامة كما صرح به في المعتبر حيث قال بعد حكاية الاستحباب عن الخلاف وهو مذهب الجمهور خلا
سعيد بن المسيب لمواظبة عمل المسلمين عليه في الاعصار والامصار التي لا يلتزمون بها كذلك الا في الواجب مضافا الى الصحيح اذا مات لاحدكم
ميت فسجوه الى القبلة وكذلك اذا غسل يحفر له موضع المغتسل تجاه القبلة فيكون مستقبلا بباطن قدميه ووجهه الى القبلة والمناقشة
في سنده كما في المدارك مبنية على طريقته في رجال الحديث فالرواية صحيحة على الصحيح وفي دلالته بان المامور به التسجية وهي تغطية الميت

ومع عدم وجوبه قطعا فالتوجيه الذى قيد به كذلك مع ان التغطية انما تكون بعد الموت ومن نوع بها فى المصابيح من ان التسجية تجاه القبلة
فى هذه الرواية كناية عن التوجيه اليها وليست بمعنى التغطية لان استحباب التغطية مطلق وليس مقيدا بالاستقبال اجماعا ولان قوله
كذلك اذا غسل يحفر له تجاه القبلة كالصريح فى ان الحكم السابق معه هو التوجه الى القبلة دون التغطية قال ثم انا وجدنا دوام الاستقبال
بهذا الوجه كما تضمنه ظاهر الرواية فلا اشكال فى تشبيه حال الغسل فيها بما قبله والاوجب الحمل على التسوية بينهما فى اصل التوجيه وان
اختلف التوجيه فيهما بالوجوب والاستحباب انتهى فيبعد الحمل على التسوية بينهما على كون التسجية ليست التغطية بل الاستقبال اذ
ليس فى حال الغسل تغطية فلا تسوية ولعل التعبير بالتسجية لكون المتعارف تغطية الميت بحيث يخرج روحه فقوله سجوه بمنزلة قوله
اقصوا لحيته تجاه القبلة كما يقول الذى لم يفارق شخصا الا بعد نومه غطيته فقمت عنه اى نومته فقمت وليس القول باستحباب
التوجيه الا الاصل مع دعوى بعض قرائن فى بعض الاخبار على ارادة الندب من الامر بالتوجيه والاصل منقطع بالنص والقرائن ممنوعة
حسبما عرفت تنبيهات منها انه اذا اجتمعت خواص المحتضر وقدر على توجيه نفسه يجب عليه بل يختص هو به لانه فعل واجب فى بدنه
فليتولاه وامر الغير به فى الاخبار مبنى على الغالب من عدم ميسورية من المحتضر منها ان اطلاق الادلة قاض بعدم الفرق فيه بين الصغير
والكبير والحر والمملوك والعاقل والمجنون ولم ار مفرقا بين هؤلاء منها ان امتداد زمان الوجوب الى الموت لا شك فيه نصا وفتوى وفيما بعده
تردد فى الذكرى وفى الرياض انه ربما يشعر بعدم سقوطه بالموت وهو احوط وقال فيه الاول ظاهر الاخبار سقوط الاستقبال بموته
وان الواجب ان يموت على القبلة وفى بعضها احتمال دوام الاستقبال ونبه عليه ذكره فى حال الغسل ووجوبه حال الصلوة والدفن
وان اختلفت الهيئة عندنا انتهى كانه اراد باخبار السقوط قوله فى رواية العلل فلم يزل كذلك حتى يقبض واستدراكه بذكر التوجيه بحاله
فى الصحيح ولو كان مستندا سالما استدرك بذكره حجته لكن يمعن عن المصابيح ما يقتضى بظهور الصحيح فى دوام الاستقبال وعلى كل حال
الاظهر انقطاعه بالموت لبناء ما بعده غالبا على الحركة والنقل من مكان الى مكان ومن حالة الى اخرى فالاستقبال فيهما متعذر او متعسر بل
لا ينصرف الى مثل هذه الحالات التوجيه الذى فى الاخبار بل مواظبة الناس على الاقتصار فى التوجيه على حالة الاحتضار دون غيرها كالسيرة
المعتبرة وبالجملة هو القدر المتيقن من النص والفتوى بخلاف ما بعده فليقتصر فى الحكم عليه من الموت على القبلة ثم يجب قبله وبعده
يسيرا من باب المقدمة وعلى القول بوجوبه ادامه حتى الى النقل من مكانه للتغسيل واحتمل الى الدفن مهما امكن وهو الاقوى بناء
عليه منها انه اذا اشتبهت القبلة فعلى القول بان الواجب مجرد الموت على القبلة يسقط الاستقبال لعدم امكان تحرى جهة فى
حال خروج الروح فضلا عن الازيد وعلى تقييده بوجوب الاستدامة والاستمرار ولو زمانا فيقوى تحرى الجهات لشبهه بتقسيم
الزمان عليها لحصول شىء من الواجب به لا محالة بخلاف ما اذا لم يقسم وما لا يدرك كله لا يترك كله وكانه المراد مما فى الذكرى من احتمال
الوجوب بالنسبة الى الاربع جهات فضلا عن الجهتين واذا امكن معرفة المشرق والمغرب يقوى وجوب التوجه الى ما بينهما لانه قبلة ...
حسبما يستفاد من الاخبار ومنها ان كيفية الاستقبال المذكور بان يلقى الميت على ظهره دون احد جنبيه ويجعل وجهه وباطن قدمى
رجليه اليها على وجه لو جلس كان مستقبلا باتفاق النص والفتوى من غير خلاف عند الامامية ولا عبرة بوضع اليدين فوضعهما كيفما
كان ومع عدم امكان الاستلقاء بهذه الكيفية لعارض فى الانسان او فى المكان من ضيق ونحوه فالاقوى سقوط الاستقبال الواجب
ولا سيما بالقول الصادق عليه لاعراض النهى عنه فى الاخبار كما فى حديث ... يستقبل بوجهه القبلة ولا يجعله معترضا كما يجعل
الناس فى الجواهر لعل الاقوى سقوط ما عدا الاستقبال جالسا او فى كشف الغطاء فان تعذر الاستقبال على تلك الوجه فعلى هيئة
المضطجع مخيرا بين الايمن والايسر وان كان الاول اولى وان كان فى مكان ضيق او محمل ونحوه استقبل به على هيئة الجالس ويسقط لو كان
على دابة او فى سفينة سائرتين او مصلوبا او مقتولا حدا او قصاصا حال القتل ولو قيل بوجوب الاستقبال فى القسمين الاولين لذلك
ثم يسقط بعد ذلك او يستقبل برأس السفينة او الدابة لم يكن بعيدا انتهى ولا يساعده الدليل على شىء مما ذكره فيه حتى التوجيه جالسا
منها انه لا يشمل حكم التوجيه المحتضر الكافر قطعا ومثله المخالف المحكوم بكفره كالخوارج والغلاة والمنكر ضروريات الاسلام ونحوهم وفى
المخالف الغير المحكوم بكفره تردد بل خلاف صرح فى الروض بعدم ... كما لا يغسل غسله ويقتصر فى الصلوة عليه باربع
تكبيرات وبعض اللوامع فى الجواهر قوى الشمول له وصرح به اخر ولعل العدم اظهر لما حكيناه عن الروض لمنع شموله لمثل هذا بل لعدم
تبادره من الاخبار جدا خصوصا بملاحظة التعليل من اقبال الله والملائكة عليه باستقباله بل الظاهر انه مع جميع وظائف الميت لا يخلو

فى كيفية استقبال الميت

من كونها اما اكراما له او توسلا او استشفاعا له ببركته فعله كما فى هذا الحكم او اصلاحا لحاله فى ساعة لقاء الله سبحانه وتقربا منه الى الله
تعالى او لكونه على احسن حال لحضور الملائكة الى غير ذلك مما لا يكون المخالف موردا لذلك بل هو بعيد مما هنالك والمسنون فى حالة الاحتضار
فى مقابل ما تقدم من فرضه امور منها نقله على حاله منها بقوله ونقله من المكان الذى يحتضر فيه الى مصلاه باتفاق النص والفتوى فى الجملة
لكن يقتضيه عبارة المتن كبعض عبارات اخر استحباب النقل مطلقا بل فى الحدائق نسبة الاطلاق الى الاكثر بل عن حاشية المدارك لم يشترط
الاصحاب التعسر ولعل مراده ان الفتوى بالاطلاق لا عدم وقوع التقييد لانه فى كثير او اكثر الكتب ولعله مراد صاحب الحدائق ايضا
وصرح فى المجمع بالاطلاق قال لا يبعد استحباب المطلق لما فى بعض الروايات مع عدم المنافاة والرواية المطلقة لم يعثر عليها كما اعترف
به غير واحد ورد بان زعم الها التعليل فى رواية حريز بانه يخفف عليه ان كان فى اجله تاخير وان كانت منيته قد حضرت فانه يسهل
عليه ... او فوق بالتقييد لانه متعلل بان النقل المرشد اليه بعد الشكوى عن امتداد النزع ثلاثة ايام ولا يجدى تعليله فالمعتبر بان
مواطن الصلوة مظنة الرحمة والمقام مقام استرحام وكذا بقاعدة التسامح لورود النهى فى بعض الروايات عن تحريك الميت حال الاحتضار
معللا بانه اضعف ما يكون فى هذا الحال ومن مسه اعان عليه فالاولى تقييده بما اذا عسر نزعه كما فى النصوص وفى جملة من الكتب ان
مصلاه هو الموضع الذى كان يصلى فيه او عليه فيكثر فيهما ويوافقهما من النصوص الحسن والصحيح اذا اشتد عليه النزع فضعه فى مصلاه
الذى كان يصلى فيه او عليه وعن الوسيلة نقله الى موضع صلوته وبسط ما كان يصلى عليه تحته ولعله لتوهم البسط من لفظة عليه وهو مع
وروده بنحو الترديد او التخيير او الجمع لعل المراد منه هو المكان الذى يصلى فيه كالبيت وما شابهه او عليه كالدكة وقطعة ارض وبسط
وما شابهها ومن هنا لم يوجد نحو هذه العبارة فى غير الوسيلة واعترف فى الجواهر بعدم شاهد له نعم اذا لم يكن له موضع معتاد او كان
بعيدا او كان المحتضر فى سفر وكان له بساط صلوة لا يبعد استحباب بسطه تحته لانه اقرب الميسور الى ما يوجد فيه فائدة المكان وتلقين
اى تفهيم من حضره ولعل الولى اولى كما فى بعض امور الشهادتين والاقرار بالنبى والائمة عليهم السلام واحدا بعد واحد باتفاق النص و
الفتوى وهو مؤكد فى الاخبار ويوافقه الاعتبار فانه اخر عهده بالايمان وبه العبرة والامتحان وفيه يحضر الشيطان ويجلب اليه ويمنيه
بوسوسه جهد الامكان لعلمه بانه ميزان الربح والخسران فليعارض بمقابل له من الاخوان فكم شوهد فى هذه اللحظة ممن عرف قبله بحسن الايمان
ميل الى الردة والكفران فتبين انه كان ممن ... مستودع الايمان الذى عناه البارى بقوله فى القران وكان عاقبة الذين اساءوا السوءى ان كذبوا
بايات الله وكانوا بها يستهزءون ونعوذ بالله الكريم المنان من سوء الاعمال التى توجب سوء المنقلب وتكذيب ايات الرحمن وتلقينه ايضا
كلمات الفرج ليحصل له الفرج وهى لا اله الا الله الحليم الكريم الى اخر ما هو المعروف لورود الاخبار به وقد لقنها رسول الله ص رجلا من بنى
هاشم فقال الحمد لله الذى استنقذه من النار وافتى به كثير من الاصحاب وان تغمض عيناه كما وردت به الاخبار وقد غمض الصادق ع
ولده اسمعيل وفيه صون عن قبح المنظر وعن المنتهى نفى الخلاف عن استحبابه ويطبق فوه ويمد يداه الى جنبيه ويشد لحياه وفى رواية
... ان الصادق ع شد لحيى اسمعيل وغمضه وعن المنتهى بعد ذكرهما انه لا خلاف فى استحباب ذلك وعلل مد اليدين وفى بعض العبارات مد
الساقين ايضا ان لم يكونا ممتدين بانه اطوع للغاسل واسهل للمدرج وفيه مع ذلك الصون عن التشويه وقبح المنظر وعن المعتبر انه لم اعلم فى
ذلك نقلا عن اهل البيت ويكفى فيه فتوى الاصحاب على وجه صارت مظنة الاجماع كما عن المجمع حيث قال كان دليله الاجماع وان يسجى
اى يغطى بثوب ونحوه باتفاق النص من تسجية على ع رسول الله ص بحبرة والصادق ع ابنه اسمعيل وقد مر قوله سجوه تجاه القبلة والفتوى فعقد
نفى الخلاف عنه فى المنتهى وجامع المقاصد مع انه صون له عن مهانة الانظار وان يقرء عنده القران قبل خروج روحه لكن اكثر الاخبار التى
اوردوها هنا موردها مخصوص ببعض كسورتى الصافات ويس وبعض الايات كالرضوى ففيه اذا حضر احدكم الوفاة فاحضروا عنده
بالقران وذكر الله تعالى والصلوة على رسول الله ص ولعله مع فتوى الاكثر بالمطلق وامكان اشعاره بورود السور والايات المخصوصة بمطلوبية
المطلق لكن مع خصوصية المذكورات فى تاثيرها خاصة ومضافا الى ان قرائة مطلق القران تبرك واستشفاع بلا ... كما فى السنن وظاهر
الاكثر كون الوظيفة فى حالة الاحتضار دون ما بعد الموت لكن بعض متاخرى المتاخرين صرح بكونها عند الموت وبعده كما فى الكشف و
استند لما بعده بقوله فى خبر سليمان الجعفرى اقرء عند راس اخيك والصافات واستتمه فقراها فما بلغ اهم اشد خلقا ام من خلقنا قضى الفتى
الحديث قال الامر بالاتمام يتضمن القرائة بعد الموت وفيه بعد ملاحظة الامر بخصوص الصافات من اجل تاثيرها فى تعجيل راحته كما بينه فى
ذيله يقوم احتمال كون الامر بالاستتمام من جهة احتمال تاخر حصول الاثر الى اخر السورة لا من جهة مطلوبيتها التلاوة بعد الموت لكن فيما ورد

فى المستحبات فى حال الاحتضار

من قرائته ليس عند دخول المقابر وبعض سور اخرى على قبور المؤمنين مع اشعارها بل ظهورها بان المخصوص تماما هو لاجل بعض الخصوصيات والمطلوب مطلق القران ولا سيما مع جرى سيرة عمل المتشرعين قديما وحديثا عليه حتى جعلوه من مهمات وصاياهم الى التلاوة على قبورهم كما في استحباب تلاوة مطلق القران عنده بعد الموت اذ لا فرق بين ما قبل اقباره وما بعده قطعا وان يسرج عنده ان مات ليلا في البيت وفي جامع المقاصد وغيره ذكره الاصحاب لكن اختلفت عباراتهم في بيانه فبعض كما يوافق المتن وبعض صرح بانه كذلك ان مات نهارا وبقي الى الليل وبعضهم عبر بما يعم كاعز القاضي ويسرج عنده في الليل مصباح وفي المعتبر ان مات ليلا في البيت يسرج في البيت مصباح الى الصباح ولعل التقييد بغاية الصباح غير مناف لعدم ذكره في غيره لان غاية المصباح هي الصباح وفي الجواهر ان بعضا لم يقيد بالموت ليلا واعترف بعض من تأخر بانه لم يظفر له بنص الا المرسل عن عثمان بن عيسى عن عدة من اصحابنا انه لما قبض الباقر عليه السلام امر ابو عبد الله بالسراج في البيت الذي كان يسكنه حتى قبض ابو عبد الله ثم امر ابو الحسن عليه السلام بمثل ذلك في بيت ابي عبد الله حتى خرج من العراق ثم لم يدر ما كان قال الجماعة وهو مع الضعف حكاية لا عموم فيه ثم لا اختصاص له بالموت وبقاء الميت ليلا ولا بيت الموت بل ولا بالليل ولا عنده حتى قال في المعتبر فهي ساقطة اي عن الدلالة على الحكم لكنه فضل حسن وتكلف جماعة بوجوه لتصحيح الاستناد اليها لهذا الحكم غير خالية من التكلف او التعسف منها حمل البيت الذي كان يسكنه على مدفنه فيتم مع قوة مثل الدفن واعتمد عليه في اللوامع وادعى تبادره منه وقال في مفتاح الكرامة الدلالة اولوية واضحة لظهور الخبر في سوقه في البيت المسرج فيه انتهى لكن الاستدلال بهذا الخبر لم يقع ممن تقدم ولعلهم اخذوه مما لم نقف عليه او هو موجود في كتب الاخبار لكنهم لم ينصوا على اخذه من الحديث المعين لننظر في كيفية الدلالة فلم يتبين خطاؤهم في الحكم ولا يرد ما نوقش به في الاكتفاء بفتوى الاصحاب في استحبابه بانه فيما لا يعلم استناده الى ما لا دلالة فيه اذ معه لا يصدق بلوغ الثواب على على انا بالنسبة الى الرواية فواضح واما بالنسبة الى الفتوى فللعلم بخطائهم لعدم تبين الخطاء مع احتمال سند غير هذا الخبر ولم يبق المناقش ايضا انه سند الحكم عند المفتين وانما قال في الكشف ان الذي ظفرنا به في الباب خبر سهل عن عثمان بن عيسى ثم ناقش في سنده ودلالته ومن قبله في المعتبر ايضا فلا ينبغي التامل في الحكم باستحبابه لكنه غير المتداول في زماننا من الاسراج في البيت المدفون فيه بينهم على مر الاعوام والشهور البعض مجرد ندب الاسراج عنده ان مات ليلا لا وجه له نعم ان كان الميت ممن يعد مدفنه شعارا كروضة المذهب لا باس به لجهة تعظيم الشعائر ويستحب ان يعلم المؤمنون بموته ففي الصحيح والحسن ينبغي لاولياء الميت ان يؤذنوا اخوان الميت بموته فيشهدون جنازته ويصلون عليه ويستغفرون له فيكتسب لهم الاجر ويكتسب للميت الاستغفار ويكتسب هو الاجر فيهم وفيما اكتسب لميتهم من الاستغفار ويحصل بالنداء العام وانكار شرع النداء به من بعض ان كان المراد شرع خصوص النداء العام فكذلك والا فهو من اقسام ايذان الاخوان بموته ويستحب ان يعجل بتجهيزه باتفاق الاخبار والفتاوى بل الاخبار بهذا ظاهرة في الوجوب لولا الاجماع على خلافه الا مع الاشتباه في موته فيجب الانتظار لاستظهار الموت بالامارات الاربعة وغاية الانتظار اما القطع بالموت من اي علامة من العلامات المذكورة للموت ومن غيرها او مضي ثلاثة ايام من طرو الاشتباه او تغير رائحته وفي الحقيقة الغاية القطع مطلقا واعتبار الامرين لافادة العلم العادي بالموت ولا فرق في ذلك بين الميت على فراشه او الغريق او المهدوم عليه او المصعوق وغيرهم فما يحكى عن جالينوس من ان اسباب الاشتباه كذا وكذا من امور معينة معدودة وان الاستبراء اي استعلام الموت والحياة بحركة العروق والنوابض التي في محل كذا وكذا هي علامات لمثله من اهل الخبرة بالطب المعروفة واما السواد وغالب من لا معرفة له بهذه الامور فالاشتباه يحصل له بغير تلك الامور والعوارض المعدودة وقد لا يحس حركة النوابض فلا جرم يكلف الانتظار والاخبار مستفيضة بالانتظار وان وردت في اصناف معينة في بعضها خمسة وفي بعضها ثلاثة ونحو ذلك لكن لا قائل بالفرق والاختصاص بالذكر محمول على ان الاشتباه الذي لا ينكشف الا بالانتظار غالبا يحصل لعروض احدها وقد صرح فيها ايضا بعدم التجهيز قبل مضي زمان التربص الا مع العلم والتغير وهذا وان اوهم كفاية غير العلم ايضا لكن علل في بعضها بانه ربما ظنوا انه قد مات ولم يمت فهو قاض بعدم العبرة بالظن مطلقا وان المراد بالتغير المذكور هو المتبادر منه من تغير الرائحة الذي يفيد العلم والانتفاخ المعهود ايضا الذي يفيد له لا مطلق التغير الشامل للامارات التي ذكرها بعضهم وان لم تفد علما من انخساف الصدغ وميل الانف وامتداد جلدة وجهه وانخلاع كفه من ذراعه واسترخاء قدميه وتقلص انثييه الى فوق مع تدلي الجلدة وزوال النور من بياض العين وسوادها كيف لا مع ان اهتمام الشارع بحفظ النفس المحترمة والتباعد عن اتلافها يقطع معه الفقيه بعدم تجويزه التجهيز من غير علم الموت ولكن في الرياض بعد الاعتراف بتبادر تغير الرائحة من لفظ التغير الذي في النص قال الخبر لا يبعد المصير الى تلك الامارات مطلقا اي وان لم يفد العلم للشهرة القرينة على ارادة غير المتبادر وكان مراده من الشهرة في العرف والعادة

ومن السنن ان يعجل بتجهيزه

بان تلك التغيرات علامة الموت لا الشهرة الفتوائية فلا يرد عليه ما في الجواهر من عدم اعتبارها مطلقا عند مشهور اصحابنا لكن يرد ان الشهرة لا تقوم هنا قرينة مع وقوع التصريح في اخبار التغير باعتبار العلم ففي الموثق يحبس الغريق حتى يتغير ويعلم انه قد مات ثم يغسل ويكفن وفي الصحيح يترك ثلاثة ايام من قبل ان يدفن وكذلك صاحب الصاعقة فانه ربما ظنوا انه قد مات ولم يمت الا ان يتغير وفي الظن اقوى دليل على ارادة التغير المفيد للعلم العادي بالموت خصوصا مع ورود ما يصلح تفسيرا له بتغير الرائحة في خبر علي بن حمزة ينبغي للغريق والمصعوق ان يتربص بهما ثلاثة ايام لا يدفنان الا ان يجيء منهما ريح يدل على موته مع انه على تقدير صلاحية الشهرة قرينة لارادة مطلق التغيرات المذكورة نقول هذا الاطلاق لا يكافؤ ما تضمن من تلك الاخبار الانتظار ثلاثة ايام او يعلم الموت كهذه الروايات الثلاث المعتضدة به بالعموم القطعي المدلول عليه بالادلة الاربعة من وجوب المحافظة على النفس المحترمة القاضي بوجوب التباعد عن تجهيزها الا ان يعلم بالموت والاجماعات المستفيضة على اعتبار العلم بالموت مع الاشتباه كما في المعتبر والمنتهى والتذكرة ونهاية الاحكام وكشف الالتباس وغيرها ولا اقل من ان يوافق الرياض احدهما لم يتبعه من حرم شبه الموت بمجرد حصول شيء من التغيرات المذكورة وان لم يفد العلم وان وجد الاطلاق من بعض في ذكر هذه التغيرات فمراده حيث يفيد العلم العادي لافادتها العلم غالبا لمن له تمييز ومعرفة ويشهد لذلك ان الفاضل هو العمدة في ذكر الامارات خصوصا في التذكرة وقد نقل عنها وعن نهاية الاحكام الاجماع على اعتبار العلم فلا ينبغي التامل في كونه المدار عموما ويستثنى من استحباب تعجيل التجهيز التاخير لبعض مصالحه كطلب المكان الموافق والسدر او الكفن الجيد او تحصيل الجريدتين ونحو ذلك ما لم يفض الى فساد في جسده ومنها اذا خيف من الدفن في مكانه لكونه ارض الاعداء مثلا من هتك حرمته بنبش او احراق ومثله وغير ذلك ومن هذا الباب تاخيره لمصلحة اخروية كنقله الى المشاهد المشرفة المعلوم حالها في نجاة المدفونين بها من شدائد البرزخ وان الدفن فيها وسيلة الى شفاعة من اقلة تلك الارض المباركة والبقعة الشريفة بل مصلحة الصون منها اهم من صونه من الاهانة بمثل النبش والمثلة ونحوها فلئن قطع اربا اربا ثم احرق ثم ذرى رماده في الهواء اهون من خطرة من خطرات الاخرة واهوالها ولئن ظن وقوع المحذور هنا باولى من الظن بوقوع محذور الهتك المجوز للتاخير هناك ولا الوثوق هنا بشفاعة صاحب البقعة باقل من رجاء السلامة من ارض العدو المجوز للتاخير هناك مضافا الى سيرة المتشرعة على تاخير الدفن للنقل الى المشاهد من غير كراهة وفحوى ما دل على النبش للنقل المستلزم للتاخير ايضا بعد الاخراج وقد يجب التاخير للاشهاد عليه لخوف او دفع تهمة بقتله ونحو ذلك وبالجملة تعجيل التجهيز ليس الا لمصلحة الميت فاذا علم مصلحة اهم منها رجح التاخير وهو موكول الى نظر الفقيه ولا يخفى وجوه ترجيحها وان كان الميت مصلوبا في حد لا يترك ازيد من ثلاثة ايام فينزل ويدفن اجماعا كما في اللوامع وغير الخلاف وكانه العمدة لان النص فيه من خبر السكوني مضطرب المتن ويكره ان يحضره حال النزع جنب وحائض للاجماع المحكي وورود الاخبار معللا فيهما بان الملائكة تتاذى بوجودهما فلا يختص مورد ذي عند التلقين بهما والظاهر تلقين الاحتضار وفحوى هذه الاخبار يدل على كراهة انزالهما اياه القبر وتحولهم معه فيه وقيل بل نقل الوفاق على انه يكره ان يجعل على بطنه وصدره حديد ولم يوجد به نص لكن الشيخ قال في التهذيب سمعناه مذاكرة من الشيوخ ويؤذن بالاجماع مع انه كوضع سائر الاجسام الثقيلة مناف للرفق المامور به حتى نع في الاخبار من القبض عليه لانه اشد منه وتحريكه لانه اضعف شيء في هذه الحال ان من قرب اعان عليه لكن عن ابن الجنيد انه يوضع شيء على بطنه يمنع ربوها اي ارتفاعها وفي بعض الكتب عن الفاخر انه امر بجعل الحديد على بطنه ولعله لما خيف انتفاخ بطنه فخاف الشق ويخرج بعض الاشياء منه وقد يتفق لبعض من يموت بمرض الاستسقاء فان منعه وضع الثقيل لم يكره بل ان علم الاثر وجب صونا من الشق وان لم يوجد غير الحديد تعين للجواز او الوجوب الثاني من الامور الاربعة هو الغسل ويجب تغسيل المؤمن الاثني عشري ومن بحكمه باتفاق النص والفتوى ولا يغسل الكافر باقسامه ومن بحكمه باتفاقهما ايضا ومثل المخالف المحكوم بكفره كالخوارج والغلاة ونحوهما ومن انكر ضروري الاسلام واما غير هؤلاء من اصناف المخالفين الذين يجمعهم غير الاثني عشري فان قلنا فيهم بمقالة السيد المرتضى ومن تبعه لا يغسلون ايضا لا لتعينه للملازمة بين الامرين كما تسمعه وان قلنا بمقالة المشهور فيهم وعدم نجاستهم ففي وجوب تغسيلهم وعدم شرعيته قولان وتعبير بعضهم بالجواز فيه الظاهر ارادتهم منه ما المنع الجامع للوجوب دون الاباحة الخاصة وان ظهر من بعضهم ذلك يحتمله قوة في مقابل الوجوب كما يظهر من عبارة الكشف لكن توهم لان ثبوت تغسيلهم لا يكون الا بامر فلا يكون مباحا وكذا التعبير بعدم الوجوب المراد به الحرمة اما الذاتية او التشريعية وبالجملة في تغسيل العامة ممن يقدم على علي عليه السلام قولان الوجوب نسب الى المشهور والمنع نسب الى الشيخين والقاضي وسلار وابن ادريس وهو ظاهر

الواجب غسل الميت

الكشف هل هذا الخلاف في خصوص من قدم على علي ع او يعم غير الاثنى عشرية من الزيدية والواقفية وغيرهما من فرق الشيعة قد يظهر
بعض العبارات هنا بالتردد في عمومه كعبارة الجواهر قال واما من لم يكن كذلك اي اثنى عشريا كالعامة وقد يلحق بهم فرق الامامية الباطلة
كالواقفية والفطحية والناووسية لكن بعد امعان النظر والتتبع في كلماتهم في المقامين يتبين ان المخالف في وجوب تغسيله والصلوة عليه
هو المخالف في طهارته بعد موته والمخالف فيها كالسيد المرتضى ومتابعيه هو المخالف هنا في وجوب غسله وان لم يكن ملازمة بين الخلافين ولا
ان هذا مبني على ذلك كما زعم في اللوامع تبعا للحدائق بل المقصود ان الموضوع المتردد فيه هذا الحكم هو الموضوع المتردد فيه حكم الطهارة
والنجاسة بموجب ما يستفاد من تتبع كلماتهم واستدلالاتهم ولعله مرادهما ايضا وعلى كل حال استدل للوجوب بعموم الاخبار نحو قوله
اغسل كل الموتى والغريق واكيل السبع الا من قتل بين الصفين وقوله غسل الميت واجب لعدم ظهور ما ورد في تعليل تغسيل الميت
واجب لعدم ظهور ما ورد في تعليل تغسيل الميت بانه تنظيف له وجعله اقرب الى رحمة الله والى شفاعة الملائكة وانه تطهير من
الجنابة الحادثة عند خروج الروح وكل ذلك لا يليق بالمخالف فلا يعمه او لا ينصرف اليه وربما نوقش في الاول بظهور ذكر الغريق والاكيل
في ارادة العموم من جهة سبب الموت لا المعتقد وفيه نظر نظرا الى صيغة العموم اللغوي وفي الثاني بان العلة المذكورة انما هي للغسل
الصحيح والمخالف على القول بتغسيله يغسل بنحو معتقده الفاسد وفيه نظر نظرا الى ظهور العلة في كونها لشرع اصل غسل الميت فيدل
على عدم شرعه للمخالف لعدم وجود العلة ويقوي دعوى عدم انصراف الامر المتوجه الينا في الاخبار بتغسيلنا الموتى الى تغسيل المخالف
خصوصا بملاحظة ما ورد فيه من المرغبات في التغسيل لاشتمالها على ما لا ينطبق على تغسيل غير المؤمن مثل ملاحظة كون الغسل كرامة للميت و
تقربا منه الى رحمة الله كما ان وضوء تعرض موضعها بل في كشف الغطاء عدم انصراف اوامر التجهيز اليه فقال ولا يجهز وجوبا ولا ندبا غير المؤمن
مسلما كان او كافرا وبول الكلاب ومواضع الخلاء احق به انتهى مع ملاحظة انه كافر في الآخرة قطعا وموته اول آخرته ولو قلنا ان غسله لا يفيد
تطهيره يتاكد عدم الانصراف اليه ومن مجموع ذلك يظهر الشك في تناول الاطلاق مع سوق اكثره لبيان حكم آخر من مجرد الوجوب
ونحوه واما عموم خبر اغسل كل الموتى فيمكن دعوى ظهوره بملاحظة ذكر اصناف سبب الموت من الغرق واكل السبع ثم استثناء القتل
بين الصفين في كون المراد اغسل الميت بكل سبب الا سبب القتل بين الصفين فتعميمه انما هو لاصناف الميتة المختلفة بحسب السبب
اما بالنسبة الى المختلفة من جهة خصوصيات اخر كالمعتقد وغيره فحكم المطلق يجري فيه الانصراف فهو على نحو قولك اكرم كل زائر عربي
او عجمي او هندي او تركي الا البربري فانه عام بالنسبة الى اهل الاقطار ومطلق بالنسبة الى الرجل والمرأة واما دعوى الاجماع على وجوب
غسل كل مسلم وان صدرت من بعض فقد تمنع نظرا الى حكاية القول بكفرهم عن مشهور المتقدمين ولا ريب في سقوط تغسيل الكافر
فكيف يكون مجمعا عليه وجوب تغسيله والى ما في الكشف من قوله لم ار موافقا لما في المقنعة في التنصيص على وجوب تغسيل المخالف
ونص المفيد على الحرمة لغير تقية وهو الوجه عندي انتهى ومراده النص بنفي الوجوب لا الجواز وان استلزم عندنا الوجوب هنا وهذه
عبارته التي اشرنا سابقا الى ظهورها في كون الجواز غير القول بالوجوب والى ان المنع من الصلوة عليه محكي عن جماعة من القدماء وعلى
تقدير عدم الفرق بين الغسل والصلوة عليه كما صرح به في الجواهر وغيره لم يبق اجماع هنا وقد يستند لوجوب الغسل بايجاب الصلوة
عليه وفيها روايات عديدة مع عدم القول بالفرق بين وجوبهما كما ذكر ولا سيما مع ان الصلوة انما تشرع بعد التغسيل فايجابها مطلقا
يقضي بايجاب التغسيل فيما لم يغسله اهل نحلته فيدل عليه بالملازمة وهذا اوفق بما يحكون من تغسيلهم على تقدير وجوبه بنحو معتقدهم
كما في الارشاد والروض وحاشية الجمال وجامع المقاصد بل ظاهر الاخيرين الاتفاق عليه من اهل القول بالوجوب وذلك لان الاوامر
المتعلقة بتغسيل الموتى متعلقها الصحيح فلا يحسن التمسك بها لايجاب الفاسد ولا يعارضها امر الزموهم حتى يتعين الفاسد للمخالف
لعدم شموله وانصراف الزامهم الى نحو المقام ولا كذلك الوجوب الثابت بتبعية الصلوة للتصريح في اخبارها بان المجعول لهم من الصلوة
هي الفاسدة ذات التكبيرات الاربع معللة بان التكبيرات الخمس في مقابل الفرائض الخمس التي فرضها الله على العباد الخامسة منها الولاية
وهم لم يقبلوا الولاية فلذا يكبرون اربعا ويكبر عليهم اربعا وح فايجابها لم يقض بالفحوى بعدم استتباعها الا الغسل الصحيح الا ان
بل الفاسد الذي هم شرعوها اذ من يصلي عليه حقيقة يغسل حقيقة ومن يصلي عليه صورة يغسل صورة لان الجميع اكرام وغفران
للميت فلا يكرم في احدهما بالفعل الصحيح ويهان في الآخر بالعمل بما عليه وهذا واضح لمن رزقه الله مذاق الشرع وح يصح دعوى الاجماع
على ان تغسيلهم بنحو معتقدهم بارادة اتفاق كل من يوجب الصلوة عليهم على وجوب الغسل كذلك وهو كذلك بناء على ما ذكر وعليه

في بيان تغسيل المخالف وعدمه

فالغسل و

فالغسل والصلوة المامور بهما للمخالف صورتهما اقتضت المصلحة من حسن المداراة والمسالكة وجلب القلوب ودفع المضاغنة الحاصلة من ترك
تجهيزهم بالمرة او غير ذلك ايجادهما في الخارج ولا باس ح اذا لم يعرف كيفية غسلهم ولا يسع المجال للمعرفة بتغسيلهم بطريق الحق لحصول
المقصود من مصلحة الصورة الفاسدة بعدم الترك بالمرة فلا يورد بان المخرج سقوطه لتعذر الواجب فمن هنا قد يتوجه ما في
الكشف من تفصيل تراه اجنبيا بالمرة عن محل البحث واخبار الباب كما صرح به في الجواهر وغيره قال الجسد المخالف كالجماد لا حرمة له
عندنا فان غسل بغسل الجمادات من غير ارادة اكرام لم يكن به باس وعسى يكون مكروها للتشبيه بالمؤمن وكذا ان اريد اكرامه لرحم او
صداقة ومحبة وان اريد اكرامه لكونه اهلا له لخصوص نحلته او لانها لا تخرجه عن الاسلام وانا جين حقيقة فهو حرام وان اريد اكرامه
لاقراره بالشهادتين احتمل الجواز انتهى وح كان محصله ان المخالف ليس موردا للغسل الحقيقي وصورة غسله كسائر الافعال ان اقترنت
بجهة موجبة كالتقية المصطلحة وجبت وهو المشار اليه بقوله قبل هذا وانما يجب اذا حضر احد من اهل نحلته لئلا يشيع عندهم انا
لا نغسل موتاهم فيدعو ذلك الى تعسر تغسيلنا موتانا او تعذره انتهى وهي المصلحة التي اشرنا الى ايجابها الصورة مع عدم صحتها
وعلى كل حال ان اقترنت بجهة مرجوحة كرهت وان خلت عن الجميع كانت مباحة لكنا ندعي ان الجهة الموجبة التي شاء والتي اقتضت
في نظر الشارع مصلحة مراعاتها سترا او علانية لانحسام مادة المضاغنة لاجراء هذه الصورة ودلنا عليه الامر بالصلوة المستلزمة للغسل
ومن موضع اي الغسل ان يبتدء بازالة النجاسة العرضية عن بدنه على نحو ازالتها عن بدن الحي من الشرائط ووجوبها قبل الشروع في
الغسل هنا هو ظاهر عبارة الاكثر ممن تعرض له كظاهر معقد الاجماعات المحكية لكن ظاهر الكشف عدم الوقوف على تصريح بوجوب
تقديم الازالة قال لانه لم يتعرضوا لذكرها اصلا وعبارة من تعرض لها بين مصرحة بوجوب الازالة من غير تصريح بالتقديم او
مصرحة بالتقديم من غير تصريح بالوجوب من اجله بنى على ان الواجب ليس الا ازالة النجاسة من الميت مطلقا وهذا المعنى معقد
الاجماعات المحكية ثم قال فالظاهر ان مراد الفاضلين وكل من ذكر تقديم الازالة النجسة ازالة العين لئلا يمتزج بماء الغسل وان لم
يحصل التطهير لكن العبارات الصريحة والظاهرة في دعوى الاجماع على وجوب ازالة النجاسة تماما او لا ثم الشروع في الغسل طافحة
بذلك والاخبار مستفيضة ايضا به وحكاية الصارف عن ظاهر الاوامر هنا الى ارادة الاستحباب كما تقدم في غسل الجنابة ليس بذلك
الوضوح الذي هناك لكثرة الواجبات المذكورة هنا معها وعدم ثبوت مخالفة ظاهرها من وجوب تقديم الازالة مطلقا على
الشروع للاجماع هنا كما استظهر المخالفة هناك وكان هو العمدة في الصارف لاخبار التقديم ودعوى الاجماع المركب على الحكم في
المقامين غير معلومة في البين وكلام كثير هنا ظاهر في التقديم مطلقا اشد الظهور بل المصرح بكون الواجب تقديم ازالتها من كل
عضو قبل غسله قليل من المتأخرين ككاشف اللثام ومن تابعه وتنزيل ظاهر الاجماعات على ارادة غسل كل عضو قبل غسله من بعض
الفضلاء بمجرد تنزيل مثلها الواقع منهم في غسل الجنابة جوزته لقيام موجب التنزيل هناك من دعوى جماعة الاتفاق على العفو المنزل
عليه ولم يقم هنا بل لم اجد دعواه لاحد فلا ينبغي رفع اليد عن ظاهر الاجماعات المستفيضة المحكية في الرياض والجواهر وغيرهما
بمجرد التشكيك من كاشف اللثام مع ان العبارات التي حكاها ظاهرة جدا في وجوب الازالة قبل الشروع ولا يكافؤ تلك الاخبار وظاهر
معقد الاجماعات في الازالة بمجرد التشبيه بغسل الجنابة في جملة من الاخبار لقوة احتمال التشبيه في نفس الغسل وازالة النجاسة
مقدما امر خارج عنه هذا كله لاثبات وجوب الازالة الكلية قبل الشروع واما مع الغض عنه فايجاب الازالة من كل عضو قبل
تغسيله لا ينبغي التامل والتردد فيه مما وقع في الكشف بل يمكن تنزيل عبارة الفاضلين على ازالة العين وهو في غير محله لقيام
جميع ما دل عليه في غسل الجنابة هنا ايضا مضافا الى حكاية التشبيه بناء على دلالته مطلقا او على هذا التقدير لكون غسل العضو
قبل تغسيله مثلا داخلا في الكيفية ودعوى الفرق بين الغسلين بما يستلزم العفو هنا عن اعتبار طهر المحل مقدما على تغسيله للزوم
تنجس الماء ولو ازيلت النجاسة العرضية قبل النجاسة الميتية مدفوعة بان عفو التنجس بتلك النجاسة لقضاء ضرورة شرع التغسيل
به لا يقضي بالعفو عن التنجس بالعرضية ايضا الممكنة الطهارة بلا عسر وحرج نعم ينبغي التامل في جواز اشتراط التقديم من جهة اخرى وهي
لزوم الحكم بارتفاع نجاسة مع بقاء نجاسة اخرى لكنه ليس بمحذور اذ لا دليل على امتناعه فان الطهارة والنجاسة حكمان شرعيان
يتبعان دليلهما كيفما دل خصوصا فيما كانت النجاستان مختلفتين في الحقيقة والواقع كما في الفرض فان احديهما نجاسة ميتة سارية في
جميع البدن ومطهرها التغسيل والاخرى نجاسة دم مثلا مختصة بالجزء الملاقي ومطهرها الغسل بالفتح فلا مانع من ارتفاع احديهما

في فرائض غسل الميت

دون الاخرى

دون الاخرى لاستلزامه دلالة النص الخاص في المقام والكلام في الاستدلال هنا على وجوب تطهير المحل باصالة عدم التداخل نظير ما مضى براءة ونقضا في غسل الجنابة فلا ينبغي التأمل في الحكم هنا بوجوب الازالة مقدما على الجري للغسل بالضم نعم ليس الحكم بوجوب الازالة مطلقا قبل الشروع في الغسل بذلك الضعف الذي في غسل الجنابة لزيادة ظهور النص والفتوى فيه هنا على ظهورهما فيه في غسل الجنابة مع امكان كون سر اختصاص المقام به هو تعسر الازالة من كل جزء من الميت قبل تغسيله من جهة انتشار النجاسة في بدن الميت غالبا ويستلزم ازالتها من كل جزء بالصب عليه قبل تغسيله سريانها الى الجزء المفروغ عن تغسيله فيحتاج الى غسله ثانيا وهكذا فاوجب ازالتها اولا من جميع البدن للتسهيل الغالبية ومعهود من الشارع اجراء الحكم على حسب الغالب لكن الاظهر عدم وجوب تقديم الازالة عن عضو الا قبل تغسيله وان كان الاحتياط بالازالة من تمام البدن قبل الشروع مما لا ينبغي تركه وتغسيله مقرونا بالنية المعهودة في سائر العبادات في المشهور بل حكى في اللوامع بعض الجماعة عن الخلاف الاجماع على اعتبارها وكانه من قوله فيه دليلنا طريقة الامامية وظاهر ارادة قاعدة الشغل اذ قال بعده لا خلاف في انه اذا نوى الغسل يجزي وان لم ينووا من دعواه الاجماع فيه على انه كغسل الجنابة ولا يصلح بمجرده حكاية الاجماع عنه على وجوب النية هنا وعن مصريات المرتضى عدم وجوبها ونفيه في المنتهى وعن متاخري المتاخرين جماعة وتوقف بعضهم تبعا لظاهر التذكرة ونهاية الاحكام ولم يتعرض لذكرها كثير ولعله لوضوح اعتبارها في سائر الاعمال العبادية وعن حاشية المدارك انه ان كان الدليل على وجوب النية في الاغسال والاعمال هو الاجماع امكن التردد وان كان الاية والاخبار فلا فرق بين هذا الغسل وغيره فحكم بالنظر الى الدليل وقران الدليل هو الاية والاخبار فلاحظ انتهى فكان الفرق ناش من ان المنع رفع النجاسة الميتية بفعلها وهم انه غسل بالفتح بكيفية مخصوصة لكن لاريب نصا وفتوى في كونه غسلا بالضم حقيقة والظاهر ان الغسل كالوضوء والصلوة والتيمم والصوم وامثالها لم يرد به في الشرع الا امرا واحدا هو عبادة وتشبيهه بغسل الجنابة ايضا قاض بالعبادية اذ لا يشبه الغسل بالفتح بالغسل بالضم ولو كان غسلا لم يكن ليعتبر فيه الترتيب والكيفية المخصوصة ولكان حصوله بغير مباشرة المكلف للامر مسقطا ثم الظاهر من تكرير الصورة انها اعمال ثلاثة وقد اطلق الغسل على كل واحد منها في النص والفتوى وشبه فيهما ايضا بغسل الجنابة فهي اغسال ثلاثة وعليه فينوي لكل واحد كما صرح به جماعة ولا يكفي نية واحدة كما في الجواهر تبعا لجماعة وكون الغسل في النص والفتوى مقابلا للكفن والدفن مقصودا به الثلاثة لا يقضي بكونه عملا واحدا كما يراد بصلوة الليل ونافلة الظهر والعصر جميع الركعات مع ان كل ركعتين منها صلوة مستقلة وفي جامع المقاصد التخيير بين النية الواحدة مقرونا بها اول الاغسال وتكريرها ثلاثا في اول كل غسل عملا بالامارتين المتعارضتين هنا الوحدة العمل والتعدد وهذا لا وجه له نعم لا باس بالاحتياط بنية ايقاع الثلاثة اولا ثم تجديدها في اول كل من الاخيرين من غير تعرض للجزئية والاستقلالية ولو تعدد الفاعل فان اختص كل بغسل عضو من غسل او بغسل واحد من الثلاثة صح قطعا لتعلق الغرض بوقوعه في الخارج من مكلف مطلقا واحدا او متعددا وح فلينو كل واحد لامتناع بناء فعل مكلف على نية مكلف اخر اذ يعتبر النية من الفاعل مطلقا وان اختص كل بفعل ما يتحقق به التغسيل صح ايضا كما بتعدد وح فان كان فعلا مستقلا في تحقيق التغسلية كما لو صب احدهما مقارنا للاخر بحيث استوعب المغسول فاء كل منهما كفى نية واحد منهما ولو نويا معا لم يقدح حتى مع فساد نية احدهما لجنونه مثلا وان لم يستقل بل كان التحقق بالمجموع نويا معا لان الجميع بمنزلة فعل واحد ولا يبنى عمل انسان على نية الاخر هذا اذا كانا متماثلين في العمل كما اذا كان كل منهما صابا على الميت ونحو ذلك واما لو فرض احدهما صابا والاخر مقلبا فان تحقق غسل جزء بالصب انتقل منه بالتقليب الى الجزء الاخر نويا معا وان استوعب الصب بنفسه عضوا والمقلب ايضا استعمل الماء مقارنا له في تمام ذلك العضو على وجه استقل كل منهما في تحقيق التغسلية كفى نية احدهما لاستقلال كل منهما بتحقيق الفعل ولا يضر لغاء غير المنوي معه وان لم يتحقق غسل جزء الا بفعليهما معا فان نويا معا صح بلا اشكال وان نوى احدهما خاصة فان كان هو الصاب صح ايضا اذ المقلب لغير الناوي معه كالطفل المقلب وان كان هو المقلب فقد يقال بالبطلان كما صرح به جماعة نظرا الى ان الغاسل حقيقة هو الصاب والنية تعتبر من الفاعل لكن الاظهر الصحة اذ يخلو الصب معه من قصد التغسيل به يكون كالمقلب تحت الميزاب والسيل او النهر وما اشبه ذلك ويتحقق بنحو ذلك التغسيل اذا قصد به لا محالة وكانه المراد مما في بعض الاخبار المتقدمة من التطهير اذا صب الاجانب لغير المماثلين وكذا مما استقربه في الذكرى قال ولو اشترك جماعة في غسله نووا ولو نوى الصاب وحده اجزأ لانه الغاسل حقيقة ولو نوى الاخر فالاقرب الاجزاء

لان الغاسل

لان الغاسل كالالة انتهى فاطلاق ما في جامع المقاصد بعد نقله عنه من انه ليس بشيء ليس في محله بماء السدر ثم بماء الكافور ثم بماء القراح وهذا متضمن لاحكام منها وجوب ثلاثة اغسال وعدم الاجتزاء بما دونها اختيارا وهو المعروف من الاصحاب بل ظاهر عبارة الخلاف والغنية الاجماع على تثليث الغسل ويدل عليه مضافا الى محكي الاجماع ومستمر العمل الاخبار المستفيضة الامرة بالثلاثة مؤيدة برواية تغسيل علي عم رسول الله صلى الله عليه وآله ثلاثا وعن العماني تواترها وعن سلار جواز الاجتزاء بالاخير لان الاولين بالمضاف فلا اعتداد بهما غسلا وعن المختلف الاستناد له بما تضمن تشبيهه بغسل الجنابة وفيه ظهوره في الكيفية خصوصا مع النص بالتثليث وورود التشبيه في بعض ما تضمن التثليث لكل من الثلاثة بغسل الجنابة وبما تضمن الامر بغسل واحد لمن مات جنبا وفيه ظهوره في معرض ظنة تعدد الغسل للموت والجنابة في ارادة الوحدة النوعية اي لا التعدد بالنسبة الى احد السببين اي لا يغسل لكل واحد كالحي واما الاستدلال له بالاصل فمنقطع بالنص ومنها وجوب الخليط في الاولين وهو المعروف ايضا للمستفيضة المعتضدة بالاجماع المستفيض واستمرار العمل خلافا للمحكي في الكشف وعن ظاهر ابني حمزة وسعيد من استحباب الخليط وقضيته الاجتزاء بثلاثة بماء القراح لقضية التشبيه بغسل الجنابة وهو مع ضعفه لا اشعار له على ما يشمل ذلك مقيد بالاخبار المستفيضة الامرة بالمخلوط ولا استظهار كفايتها من بعض الاخبار كقوله في خبر ابن عمار ثم افض عليه ثلاثا وهو ظاهر جدا في عدم ارادة الاغسال الثلاثة منه ولقوله في خبر ابن يقطين ثم يفاض عليه الماء ثلاث مرات وهو محتمل لكون الافاضة هذه ثلاثا للغسل من رغوة السدر المتقدم ذكرها فيه مع التصريح بعده بانه يجعل في الماء شيء من سدر وشيء من كافور وقوله في خبر ابن عبد الملك ثم تغسله تبدأ بميامنه وتغسل بالماء والحرض ثم بماء وكافور ثم تغسله بماء القراح لانه مع قصر يجبر بالخليط الثاني فلا يوافق المنسوب اليهما من استحباب الخليطين معا فقد يستند اليه المحكي عن النهاية من المخالفة في عدم ايجاب السدر الا للرأس جمعا بينه وبين ما صرح بغسل الرأس برغوة السدر بحمله على غسله الواجب غايته الخلو من ذكر السدر في الاول فيحمل على ضم السدر الى الحرض فيه جمعا بينه وبين ما صرح بالسدر ومع هذا كله لا يقاوم شيء منها المستفيضة فليتأول بما لا ينافيها كالمحكي عن النهاية ايضا الوارد فيه من عدم ذكر السدر لغير الرأس عدم الايجاب لغيره بل هو اضعف مما تقدم لاضعفية مستنده مع انه لم يذكر مستنده الى ومنها وجوب الترتيب على نهجه وجوب الخليط بتقديم ماء السدر ثم ماء الكافور ثم الماء القراح كما هو مقتضى العطف بثم في المتن وهو المعروف بين الاصحاب ايضا بل هو داخل في معقد الاجماعين المتقدمين عن الخلاف والغنية المساعدين هنا بالتتبع اذ لم يجد فيه مخالفا غير ما في الذكرى تبعا للمختلف من انه يلوح من ابن حمزة الخلاف في الترتيب ظاهرهما مخالفته على تقدير وجوب الخليطين مع ان عبارته هكذا قال والمندوب سبعة وعشرون الى قوله وغسله اولا بماء السدر وثانيا بماء جلال الكافور وثالثا بالماء القراح انتهى وهذا محتمل ارادة استحباب الخليط الذي لازمه عدم وجوب الترتيب المخصوص الا ان يكون مرادهما من النسبة اليه هذه الملازمة ايضا لكنها ليست تلويحا او يكون مرادهما انه لا يعتبر عنده الترتيب المخصوص مطلقا الا على تقدير وجوب الخليط ولا على تقدير استحبابه بل هو مستحب في واجب ومستحب في مستحب وعلى كل حال على تقدير قائل بعدم اعتبار الترتيب فلعل مستنده ورود الاغسال الثلاثة غير مرتبة في بعض الاخبار كرواية الحلبي تغسل الميت ثلاث غسلات مرة بالسدر ومرة بالماء يطرح فيه الكافور ومرة اخرى بالماء القراح ثم يكفن وهو مع احتمال ارادة ترتيب الفعل من ترتيب الذكر لا يكافؤ الاخبار المستفيضة المعطوف فيها بثم المعتضدة بالاجماعات المستفيضة فليتأول بما لا ينافيها وظاهرها الشرطية كما هو الداب في الخطابات الواردة في نحو المقامات والوجوب التعبدي كما ان ظاهرها شرطيته مطلقا ولو في غير العمد فما احتمله الفاضل في محكي التذكرة والنهاية من انه لو اخل بالترتيب اجزأ ضعيف لضعف احتمال الوجوب التعبدي منه في الاخبار وكذا اذا اراد الاجزاء في غير العمد لما عرفت ومنها ان المعتبر في الخليط ما يصدق معه ماء السدر وماء الكافور كما هو ظاهر جماعة وصريح اخرين وفي القواعد كفاية ما يطرح فيه من السدر ما يقع عليه اسمه وقريب منه في الشرائع وتبعهما جماعة تصريحا من بعض وظهورا من اخر بل عن المدارك انه المشهور وقضيته ما عبر هذا الطريق كفايته وان لم يكن بقدر ما يوجب صدق ماء السدر وقيل كما حكاه في الشرائع وغيره وان لم يعرف قائله باعتبار عدم قصور السدر عن سبع ورقات وعن المقنعة الامر باخذ رطل من السدر وعن المهذب رطل ونصف وهما خلاف النص والفتوى فلعل مرادهما الاستحباب ومستند اعتبار السبع ورقات وقوعها في بعض الاخبار كقوله في خبر ابن عبيد ثم بماء القراح يطرح فيه سبع

ورقات صحاح

بماء السدر ... الكافور ... والقراح

ورقات صحاح وهو غير ما نحن فيه لظهوره في طرحها في ماء الثالث والمبحوث عنه ماء الاول يقع ذلك لا يكاد مع شدة القائل به
بل في الجواهر اتفاق الاصحاب ظاهرا على عدم الالتزام بمقدار خاص فيما تضمنه غيره من ماء السدر ونحوه المعتضد بالاجماعات المستفيضة
المشتهرة على عدم اعتبار خصوصها فلا تقييد بها وان امكن لان التقييد نوع المكافئة مع ان الظاهر تعارضهما بنحو التباين بناء
على اعتبار امتزاج الخليط كما تقدم والاطلاق والتقييد لكن المتضمن لماء السدر هو المقيد يبقى القولان الاولان ومستندا قلما اطلاق
السدر وشيء من السدر في جملة من الاخبار ومستند الثاني وقوع التعبير بماء السدر وماء الكافور في جملة اخرى مع العمل بالثانية اجود
لانها بحكم المقيد للاولى والمقابلة بحكم المطلق فليحكم المقيد على المطلق واعتضاد المطلق بالشهرة المحكية في الجمع والمدارك معارض بكون
ماء السدر معقد الاجماعين المتقدمين عن الخلاف والغنية مع احتمال كون منشاء الغنية الى الشهرة هو تعبير الاكثر بنحو عبارة الفاضل
ويحتمل خصوصا ما كان منه بنحو عبارة الشرائع لارادة ما يقع عليه اسم ماء السدر بل يحتمل ارجاع هذين القولين الى واحد
بان يراد من كفاية مسمى السدر اقل المسمى الحاصل به اطلاق ماء السدر فان الاضافة يكفيها ادنى الملابسة ولعله من هنا لم ينقل قبل
الكشف مقابل القول المشهور الا القول باعتبار سبع ورقات كما في الشرائع وغيره وكاشف اللثام هو الذي قابل بين هذين القولين
وتبعه عليه من تاخر وعلى كل حال فهو خلاف اخر في انه هل يعتبر عدم بلوغ الخليط الى حد خروج الماء به من الاطلاق كما نسبه في الحدائق
الى المشهور ام لا فيجزي المضاف من الماء المخلوط بالسدر والكافور وقواه في المدارك وبعض من في طبقته بل ربما ظهر من المقنعة و
المهذب لتعبيرهما بالرطل والرطل والنصف كما في الذكرى قائلا بعد نقلهما وهما يوهمان الاضافة لكن عدم اعتبار بلوغ حد الاضافة كانه
متفق عليه وللاول ما تضمن التغسيل بماء وسدر اذ لا يصدق حقيقة على المضاف مضافا الى كونه غسل ميت وهو انما دافع حدث او خبث
ولا يقضي شيء منهما من المضاف وللثاني اطلاق ما تضمن التغسيل بماء السدر بل وما تضمن التغسيل بالسدر لتعين اقرب المجازات مع
تعذر الحقيقة وهو المضاف بالسدر غايته الاجماع على عدم تعينه فيجزي مضافا الى ما تضمن غسل الراس برغوة السدر لعدم انفكاكها
عن الاضافة والرفع انما هو بالقراح دونهما فلا يقتضي اضافتهما ولعل الاول اقوى لان الجمع بين روايتي ماء السدر والماء والسدر
دائر بين ارتكاب التجوز في الثاني بما يشمل المضاف والتقييد في الاول بما لا يخرج عن الاطلاق ويصدق معه ماء وسدر ايضا و
التقييد مع كونه في نفسه اولى من التجوز مرجح هنا عليه باعتضاد الشهرة والتايد بمدخليته في الرفع الذي لا يحصل بالمضاف واما ما
تضمن التغسيل بالسدر فمحمول عليه ايضا لتعقيبه في الحسن بماء الكافور حيث قال فيه فاذا فرغت من غسله بالسدر فاغسله مرة اخرى بماء
وكافور لتعين ماء وكافور في ارادة الباقي على الاطلاق منه لكونه حقيقة فيه كما عرفت فهو قرينة ارادته ايضا من الغسل بالسدر والذي
مثله بعد تعذر حمله على حقيقته لعدم احتمال الفرق بين الغسلين لعدم القول بالفصل واما حديث الغسل برغوة السدر ففي المرسل
واعمد الى السدر فصيره في طشت وصب عليه الماء واضربه بيدك حتى ترتفع رغوته فاعزل الرغوة في شيء وصب الاخر في الاجانة التي
فيها الماء ثم اغسل يديه ثلاث مرات كما يغسل الانسان من الجنابة الى نصف الذراع ثم اغسل فرجه ونقه ثم اغسل راسه بالرغوة وبالغ
في ذلك ثم اضجعه على جانبه الايسر وصب الماء من نصف راسه الى قدميه ثلاث مرات الحديث ففي اللوامع الجواب بعدم استلزام الرغوة
الخروج عن الاطلاق وهو محل الا ان يريد ما في الرياض من عدم استلزام الارغاء اضافة الماء الذي تحت الرغوة وليس فيه ايماء الى غسل
غير الراس بالرغوة بل بالذي تحتها من الماء وان الرغوة انما يغسل بها الراس خاصة ففي الخبر دلالة على اعتبار الاطلاق دون اجزاء الاضافة
انتهى وكان دعوى الدلالة من ظهور غسل ما عدا الراس بالماء الذي تحتها وفيه ان غسل الراس بالرغوة المضافة كاف لما صرح في الرياض
بعدم القول بالفصل الا ان يدعي كون المراد بغسل الراس بالرغوة هنا ليس الغسل الوجوبي بل الندبي الذي قبل الشروع في التغسيل وفيه
ايضا ظهوره في الاول لمكان قوله بعده في بيان غسل الايمن صب الماء من نصف راسه فالاولى في الجواب عنه عدم دلالته على تحقق غسل
الراس الواجب بالرغوة المضافة اذ لم يقل امسح راسه بالرغوة بل اغسله بالرغوة والمتعارف في غسله بها كما في غسله برغوة الصابون عدم
مسحه بها الا ثم صب الماء بعده عليه ولذكره ولم يتبين بقاء اضافتها الى اخر الغسل بها مع ان المتعارف صب الماء بعده ايضا الى
ان يزال الرغوة فيمكن الاجتزاء بالمصبوب في اواخر الدلك الذي غير خارج ظاهرا عن الاطلاق ومع ذلك كله فهذه الروايات متضادة
البين الاطلاق الغسل عليهما محقق في النص والفتوى على وجه الحقيقة وهذا كاف في اعتبار الاطلاق لان الغسل بالماء كما عرفوه به
ولا سيما مع القول بمدخليتهما في الرفع كما انهما في مسئلة عدم التمكن من غير القراح ولا يكفي طرح الورق فانه خال من السدر والقطعات

الكبار من الكافور من غير مرس ونحوه يوجب المزج تحقيقا لصدق الغسل بماء وسدر بعد ارجاع ما تضمن الغسل بماء السدر او بالسدر
اليه حسبما عرفت فان ماء السدر او الكافور ظاهر في الممزوج لا مجرد الوضع وان صحت الاضافة بادنى الملابسة لكن لا ينافي
الظهور فيه وقد صرح في جامع المقاصد بعدم كفاية وضع القراح قال لان المراد به التنظيف لا يتحقق بدون طحنه نعم لو مرس
ورق الاخضر بالماء كفى منها اعتبار كون الماء في الثالث قراحا وهو كذلك نصا وفتوى في الجملة انما الكلام في المعنى
المراد فقيل هو المعنى اللغوي اي البحت الخالص من كل خليط فلا يجزي ماء السيل الظاهر خلطه بالطين وقيل باعتبار خلوصه
من خلوص الخليطين خاصة تابعا للظهور وتوهم في مقابلتهما في ارادته وفيه احتمالان احدهما اعتبار خلوصه منهما تاما اذ هو حقيقته
غاية ارادة من خصوص الخليطين ويتعين هذا ان قلنا في الغسل الاول والثاني بكفاية مزج مسمى السدر او الكافور لظهور النص و
الفتوى في مغايرة ماء الغسلين مع الثالث والاختلاف في الاخير لا يشتمل على المسمى خلافا اعتبار المغايرة ثانيهما اعتبار خلوصه منهما من
مقدار ما يوجب صدق ماء السدر او الكافور لظهور المقابلة بماء السدر والكافور في ارادته بل احتمل ثالث هو كون المراد عدم اعتبا
صدق ماء الاعتبار عدم الصدق فيجزي بمصداق ماء السدر او الكافور وبالخالص مما يوجب الصدق ومن الخليطين اصلا وبالخالص
من كل شيء ونسب الى شيخنا الشهيد الثاني ولا يخفى ان الاول والاخير على حدي الافراط والتفريط ولا ريب في سقوطهما اما الاول فلظهور
المقابلة في ارادة الخلوص منهما خاصة مؤيدا بانه انما غسل بالقراح والفتح او تعبدي على التفسيرين بقاء اسم الماء المطلق كاف فيه واما
الاخير فلظهور المقابلة بماء السدر والكافور في ارادة ما لم يكن من فرد منهما جدا والاعتبار وعدم الاعتبار مما لا مدخلية له في معنى
اللفظ والامر دائر بين الوجه الثاني والثالث والاظهر الاول منهما لان غاية المقابلة الظهور في عدم ارادة الخلوص مما عدا الخليطين
واما فيهما فنبا الكلية كما هو حقيقة القراح ودعوى ايجاب المقابلة انصراف الخلوص الى خصوص ما يوجب صدق اسم ماء السدر
او الكافور غير محققة وان لم تكن بعيدة ومجرد ان المزج غير مانع من حقيقة الغسلية او الرفع غير كاف في ثبوت الدعوى المتقدم اليها
الاشارة مع ورود القيد الممكن كونه شرطا في خصوص المقام ويعتبر في كل غسل من الثلاثة ان يقع مرتبا كغسل الجنابة بتقديم
غسل الراس ثم اليمين ثم اليسار وحمل الترتيب في المتن على الترتيب بين الاغسال الثلاثة المتقدمة اليها الاشارة خلاف ظاهر
العبارة للغناء عن بيانه بالعطف فيها بثم وعليه فالعبارة تتضمن حكمين احدهما وجوب الترتيب الخاص ان لم يغسله ارتماسا وهو
مورد اتفاق الفتوى البالغ حد الاجماع محصلا ومنقولا وكذا النص بعد حمل مطلقه على مقيده ولا ينافيه المرسل المتضمن لافاضة
الماء بعد غسل الراس على الجانب الايمن من القرن الى القدم وكذا على الجانب الايسر لان غايته اعتبار تكرير غسل الراس او احد جانبيه
مع الجانبين فان كان استحبابا فالمعارضة بالقوى منه او لعدم قائل بوجوبه كما في اللوامع فلا مغايرة اصلا وان كان وجوبيا كما يجب
الى الصدوق والشيخ فهو الالتزام بالترتيب كما لا مخالفة من الشيخ بالالتزام وجوبه في شيء من الترتيب ثانيهما الاجتزاء بالارتماس فيه و
استفادته من قوله كغسل الجنابة وقد صرح به الفاضل والفخر والشهيدان والكركي وتبعهم جماعة بل في المصابيح ان عليه العمل في هذه
الاعصار وقوى في الكشف عدم الاجتزاء به هنا وتبعه في الجواهر بل فيه انه ظاهر الفتاوى ومعقد الاجماعات مشيرا بها الى الاجماعات
بين الاعضاء مع مزايد / من التكرير فلا منافاة / مع ايجاب الترتيب مع
المتقدمة في كلام عن الاستناد والخلاف والمعتبر والذكرى في التذكرة على وجوب الترتيب بين الاعضاء لكن امعان النظر فيها وفي
الفتاوى قاض بكون المراد فيها وجوب تقديم الراس على اليمين واليمين على اليسار ان لم يرمس كما صرحوا بايجاب الترتيب في غسل الجنابة
مريدين به ذلك مشيرين به الى شذوذ خلاف في تقديم اليمين وغيره حسبما مر ويشهد لهذا ان جملة ممن ادعى الاجماع هنا على وجوب الترتيب قائلا ان كل موجب
للترتيب في غسل الجنابة موجب له في غسل الاموات فلو كان مرادهم من الاجماع على وجوب الترتيب هنا عدم كفاية الارتماس اقتضى
كون عدم اجزاء الارتماس في غسل الجنابة اجماعيا مع انه ليس كذلك قطعا بل لم اقف فيما يحضرني على مفت صريحا هنا بعدم كفاية
الارتماس ممن تقدم كاشف اللثام نعم استشكله بعض كما عن التذكرة واحتمل العدم في جامع المقاصد اخيرا بعد البناء منه ظاهرا على
الكفاية اولا وعلى كل حال وجه التردد او تقوية العدم هو الاصل مع الاقتصار في النصوص الواردة في بيان الكيفية على الترتيب المختص
الاجتزاء به كما هو الاقوى المستفيضة المشبهة له بغسل الجنابة وفي بعضها انه هو وكيفية الصورة من اظهر وجوه التشبيه فيحكم بارادته لا محالة
وبه ينقطع الاصل ويندفع محذور الاقتصار واما دعوى ظهور التشبيه في ارادة الترتيب خاصة لمعروفيته في غسل الجنابة في تلك الازمنة
كما في الجواهر فبالغير هنية لان العبارة بعد كون الكيفية اظهر وجوه التشبيه تكون مساقة لبيان الجزء من الكيفية فالمراد عموم ما

ما يجزئ في غسل الجنابة لا محالة مع ان الغلبة الفارقة هي غلبة استعمال اللفظ وهي منتفية البتة ثم دعوى ندرة وجود الارتماس ايضا بمثل
بمرتبة لا انصراف عنه ممنوعة ولو تنزلنا الجري فيما تضمن لفظ التشبيه بغسل الجنابة من نحو قول الصادق عليه السلام غسل الميت مثل غسل الجنب
دون المستفيضة المتضمنة لان الميت جنب يغسل غسل الجنابة بل الانصاف ان ثبوت غسليته نصا وفتوى كاف في ثبوت الارتماس فيه
ضرورة ان الغسل المخترع في الشريعة كالوضوء صورة واحدة ومن هنا متى ورد ان الغسل يجب او يستحب لكذا وكذا او ثبات المشترع في
صحته وقوعه ترتيبا وارتماسا وساوى في مورده تماما ورد ان الغسل يجب لكذا او يستحب لكذا البالغ عددها المائة احدا من المتشرعة شك
في ان صورته هي الجزئية في غسل الجنابة مع عدم ورود الارتماس في خصوص شيء منها ايضا والاقتصار في الاخبار هنا على ذكر صورة الترتيب
بعد ملاحظة انها الصورة الغالبة في سائر الاوقات والاماكن لا يوجب تقييد العموم المركوز في اذهان المتشرعة من اتحاد صورة الاغسال
في الشريعة لان الاقتصار على ذكر الغالب في المحاورات طريقة شايعة مالوفة ثم الترديد انما هو في اجزاء الغمس لتمام الغسل الواحد من
الثلاثة اما لو غمس عضوا او غمس بقصد عضو فلا خلاف في كفايته عن الصب عليه وغسله تدريجا كما اعترف به في الجواهر وصرح في
جزمه بعدم التردد والخلاف في اجزائه وعليه فهذا مما ينقض به دليل الخصم اذ الموجود في الاخبار هو الصب على العضو دون الغمس لدفعه
فالذي يوجب التعدي الى الغمس في العضو يوجب التعدي اليه في تمام الجسد والفرق بكون الاول من الترتيب لان مورده الاعضاء دون
اجزاء العضو غير كاف في التعدي اذ لم يرد عنوان الترتيب بين الاعضاء حتى يؤخذ بعموم لفظه وانما هو امر منتزع من كيفية الغسل المذكورة
في النص وهي لبيان الصب لا ان جوزنا اختصاص صورة الغسل هنا باحدى كيفيتي صورة سائر الاغسال من جهة اقتصار النص فلم لا يجوز
اختصاصها باحدى كيفيتي صورة ترتيب سائر الاغسال ايضا من جهة اقتصار الاخبار وان كان عموم الترتيب في غيره كافيا في ثبوته هنا
فليكن عموم كفاية التغسيل في غيره ايضا كافيا وبالجملة الفرق بين التغسيلين تحكم ولا يخفى ان الارتماس لعضو من غسل كالاخلاف في اجزائه
لا اخلاف في الارتماسة الواحدة للاغسال الثلاثة في عدم اجزائها نصا وفتوى على كل حال حتى في تمس اعتبره في القراح كونه كثيرا او في القليل
الاوليين ان اعتبر اطلاق الماء وكذلك وان تجزئ فيهما بالمضاف فلا تعتبر الكثرة كذا ذكروا اما وجه اعتبار الكثرة في الاخير فهو انفعال الماء
القليل بالملاقاة وتنجس ماء الغسل مانع من صحته عفي عنه هنا للضرورة شرع التغسيل ولظاهر النصوص فيما يصب على الميت بنحو صبوه
الغسل فيه ووجه عدم اعتبارها في الاوليين ان قلنا بكفاية المضاف هو تنجس قليله وكثيره واردا ومورودا فوق قلنا بشرعية التغسيل به
كانت ادلة العفو فيه واما ان قلنا باعتبار الاطلاق فيهما ايضا فحالهما كحال الثالث وقد بنينا فيه بان دليل العفو هو شرعية الغسل
كذلك لا شرعية الغسل من الخبث بالقليل على عفو التنجس به لكن هنا حيث بنينا على ان كيفية التطهير بالقليل على عفو انما تكون بورود الماء
خصصنا عفو تنجس الماء بصورته دون ورود المتنجس ولذا نرى على تصلبه بعدم اعتبار ورود الماء في غسل الخبث والعمل بروايته غسل الثوب
في المركن كما عن بعض يلتزم ح ايضا بالعفو فيه لبنته فيقال بنجاسة الماء وطهارة الثوب وههنا حيث بنينا على ان كيفية الغسل بكل من الغسلين
فليدل على ثبوت العفو فيهما وامكان صورته في احد القسمين اذ تحريها المكلف تخلص عن تنجس ماء الغسل لا يقتضي بعدم جريان العفو
في غيرها كما ان امكان التطهير من الخبث بالوضع في الكثير لم يرفع العفو في صورة التطهير بالقليل وهنا ايضا اعترف الجماعة بانه ان قلنا بكفاية
المضاف في الغسلين لا يعتبر الكثرة مع امكان تحري المطلق الكثير ح ايضا الا ان يقال من جهة ارتفاع النجاسة المتيقنة بالغسل الاخير عن محل
ماؤه مقابلة المطهر الخبث في الفرق بين الورودين والغسلان الاولان كغسالة المضاف فيه مبنية على عدم مدخليتهما في الرفع كما صرح
به في الكشف مع المبالغة بالاشارة ايضا فلا يعتبر فيه ما يعتبر في ماء الرافع مع ان مشروعية التغسيل بالمضاف واردا ومورودا قاضية بعكسه
فاحتمال تحقيق الاستعمال الغسل بالضم واعتبار الاطلاق في مائهما انما يعتبر في ماء الرافع كماء الاخير وفيه يعطى للتامل مجال مسئلتان احديهما
اذا اعوز الماء الا عن غسل واحد فهل يجب صرفه في الثالث فيغسل به خالصا من الخليط او في الغسل الاول فيجب خلطه بالسدر ان وجد او بالكافور
ان لم يوجد غيره قولان من كون اول ما يجب فعله التغسيل بالسدر فليقدم ومن كون التغسيل بالقراح هو العمدة في التطهير فليترجح اذا دار
الامر بينهما يتعين الاول بان العجز عن احد جزئي المركب المرتب التدريجي الحصول انما يتعلق في الحقيقة بالجزء الاخير لقضاء اعتبار الترتيب
باشتراط صحة الثاني بسبق حصول الاول دون العكس لا يقال مطلوبية الاول ايضا مشروطة بالاولية ولا يتحقق الا بوقوع الثاني بعده لانا
نقول مرجع اشتراط الاولية الى عدم وقوعه مسبوقا وليس ماخوذا فيه حصول الثاني فالتغسيل بالقراح على الوجه المطلوب هو المتعذر اذا
اعوز الماء عن غسلين دون التغسيل الاول فيجب صرف الماء في غير الثالث وقد يكون هذا مراد الشهيد الثاني في الروض من الاستدلال

في اعتبار الترتيب في اغسال الميت

مبني على مدخليتهما في الرفع فيعتبر كمائهما سع

لصرفه في الاول

لصرفه في الاول بوجوب البداية به لكن لا يخفى ان ذلك هو مقتضى مطلوبية الامرين المرتبين مع قطع النظر عن ملاحظة الاهمية في البين و
الا فقد يقال ان اهمية الغسل الثالث لكونه عمدة التطهير يوجب رفع اليد عن مضمون اشتراط سبق الاول اذا دار الامر بينهما وقد يكون
هو مراد الشهيد الاول من الاستدلال لصرفه في الثالث في الذكرى بان القراح اقوى في التطهير الا ان اهمية الثالث في حيز المنع بدعوى
انه يتمشى من الاول باعتبار كونه ايضا ماء مطلقا ما يتمشى من الثالث مع زيادة مصلحة غرض السدر وعلى كل حال اذا وجد الماء بقدر
غسلين فعلى قول الشهيد الثاني يصرف في الاولين وعلى قول الشهيد الاول يتعين تغسل السدر مراعاة للترتيب من غير معارضة شيء
قال ويمكن الكافور لكثرة نفعه ومن بعده بالقراح لاهميته من غيره وثانيهما انه لو توفر الماء وفقد السدر والكافور وجب التغسيل بالقراح
قطعا بغير خلاف وهل يسقط الغسلان الاولان او احدهما كما اختاره المص بقوله ولو كانت المرة الواحدة بالماء القراح وتبعه جماعة ام يجب
مع فقد الخليط التغسيل بحيث الغير المتعذر من الماء المحض فيغسل مرتين او ثلاثا على حسب وجدان الماء بالقراح كما اختاره الفاضل وتبعه
جماعة قولان من ملاحظة قاعدة الميسور ومن كون المقصود هو ترتب الخليط فاذا فقد لم يكن ثمرة في مجرد التكرير وربما يستظهر الاول
من خبر الغسل بماء السدر والكافور لظهور كون المأمور به ح امرا واحدا هو ماء متقيد بخصوص انه اذا انتفى انتفى الواجب والثاني من خبر
الغسل بماء وسدر لظهوره ح في كون المأمور به امرين متمايزين وان امتزجا في الخارج كما صرح به في المعتبر وغيره فلا يقتضي انتفاء
احدهما سقوط الاخر وفيه ان مقتضى الثاني انما هو عدم السقوط بملاحظة قاعدة الميسور دون الامر الاولي لتعلقه بماء وسدر مثلا
على وجه الاجتماع لا على نحو قوله اعطه درهما ودينارا الذي مفاده في قوة الامر باعطاء درهم والامر باعطاء دينار فالامر هنا واحد بتغسيل
واحد بماء ممتزج لعدم تعقل التغسيل بالسدر ومتى تعذر الاجتماع احتيج الى قاعدة الميسور وكذا الاول هو مقتضى الاول بمجرد قاعدة
الامر بالمقيد واما بملاحظة قاعدة الميسور فيحكم فيه بعدم السقوط ايضا لجريانها في كل ما كان تركيبا من اجزاء خارجية ولو بصيغة التركيب
الاضافي نعم لا يجري فيما كان تعدد اجزائه محتاجا الى تحليل عقلي حسبما قرر في محله فالمهم ملاحظة الجابر في المقام لاخبار الميسور حيث عرفت
غير مرة ان يتمسك بها في موارد الشهرة وهي في المقام مفقودة فينبغي الحكم على مقتضى الامر الاول وقد عرفت انه السقوط على التقديرين ومنه
الجواهر هنا من كفاية الانجبار بالشهرة ولو في غير المقام هو خلاف ما بنينا عليه في الجبر خصوصا اذا كان الضعف سندا ودلالة كما في اخبار
هذه القاعدة مضافا الى امكان دعوى ظهور اخبار الغسلين في كون المقصود بالامر اثر السدر والكافور وفي مثله مع فقد القيد لا يجري
قاعدة الميسور وقد يستند لوجوب التغسيل بالماء مع فقد الخليط بما ثبت نصا وفتوى في المحرم انه يغسل ثلاثا بغير كافور لمنع الطيب
والمتعذر عقلا كالمتعذر شرعا وفيه ان ما ثبت لتعذر شرعي لدليل مخصوص لا يسري الى كلية التعذر العقلي وعلى ما ذكر يتجه عدم
وجوب غير الغسل الثالث وان كان الاحتياط في التغسيل ثلاثا ومنه قد ينشأ قوة لعدم وجوب التيمم في المسئلتين بدلا عن الغسل الفائت
او الغسلين فان في وجوبه وعدمه قولين اختار العدم في الذكرى لحصول مسمى الغسل وفي الروض وجوبه لاستقلال كل واحد من
الثلاثة ويجري بناؤهما على القول بان تغسيل الميت غسل واحد بكيفية مخصوصة هي صورة ثلاثة اغسال فالمتجه سقوط التيمم لا
بدل عن الغسل لا عن بعضه وهنا قد تعذر بعض الغسل غايته جواز الاتيان بالباقي فصار الباقي غسلا في حقه فلا موقع لوجوب بدله
والقول بانه ثلاثة اغسال لصدق الغسل على كل من الثلاثة وح فان قلنا بان المقصود في كل من الثلاثة هو التطهير بالماء وانما
الخليط في الاولين لزيادة التنظيف فلو تعذر يبقى مطلوبية التطهير عبادة كما هو احد الطريقين فيما تقدم فالمتجه وجوب التيمم بدلا عن
كل فائت وان قلنا بان المطهر هو الثالث والاولان انما وجبا مع وجود الخليط المخصوص لغرض مخصوص منه نحو تنظيف او غيره فلو تعذر
لا يبقى مطلوبية التطهير عبادة فالمتجه سقوط التيمم بدلا عن الفائت الا اذا كان الفائت القراح اذ لم يعهد التيمم بدلا عن التنظيفات ونحوها
بالماء المخصوص المخلوط ونحوه بل بناء عليه فقد يتجه عدم وجوب ازيد من تيمم واحد اذا فقد الماء بالمرة او تعذر استعماله كما تسمعه فيما يأتي
من ان المتجه اذا غسل لا بقاء بنائه ايضا على ما ذكر من ان التغسيل غسل واحد او انه ثلاثة لكن المقصود في التطهير هو الاخير لكن الظاهر
كونها اغسالا ثلاثة ولم يتحقق كون المقصود بالطهر الاخير خاصة مع احتمال القول ايضا بعموم التيمم بدلا عن كل استعمال واجب للماء مع
النية بصورة الغسلية والوضوئية ولا يختص بالماء الخالص اذا كان ماء حقيقيا ولذا يشرع عن الاغسال المستحبة مع انها غير مطهرة من
حدث بل وان كان جزءا من المطهر اذا كان بصورة وضوء او غسل كما شرع بدلا عن الغسل الذي معه وضوء وعن الوضوء الذي معه
وان قلنا بانهما متعارفان لكل من الاصغر والاكبر ولعل هذا هو الاوفق بظاهر اخبار التيمم خصوصا نحو قوله في صحيحة حماد وغيرها

فيما اذا فقد السدر والكافور وفي وجوب التغسيل بالقراح

هو بمنزلة

هو بمنزلة الماء لطهوره في شرع التراب حيث يجب استعمال الماء بصورة الغسلية او الوضوئية العبادية المفروضة بالنية وعلى هذا
يقوى التيمم عن الغسل الفائت بما تقدم والتيممات الثلاث فيما يأتي ونسمع فيه مزيدا لرعزر يأتي في شرح قول المصنف ولو خيف تناثر جسده
ولا ريب في ان الاحوط التيمم ثلاثا اذا فقد الماء واذا فقد الخليط الغسل ثلاثا بالقراح وبناء عليه فهل يلزم مراعاة الترتيب ولو بالنية لا
مقتضى اطلاق المشهور وجوبها اذ المعتبر اتيان البعض على نحو اتيانه حال الانضمام لكن يحتمل دعوى انصراف ما دل على الترتيب الى صورة
تغاير الغسلات دون ما اذا تفاوت وتماثلت كما في الفرض وفي وجوب الوضوء مع غسل الميت قولان والاستحباب اشبه وهو
المشهور شهرة عظيمة بل قيل انه لا قائل صريح بوجوبه وان حكاه في الكشف عن صريح المحقق الطوسي والنزهة وظاهر الاستبصار و
الكافي بل هو قول المصنف في وجوبه قولان وبالجملة المعروف من المذهب هو عدم الوجوب اما مع الاستحباب كما هو المشهور ولعله
الاقوى او مع عدم رجحانه كما عن بعض هو ظ الخلاف والمبسوط والسرائر والمراسم والحدائق وغيرها ويشهد للوجوب الاخبار المتضمنة
للامر به وهي معارضة بخلو الاخبار الباقية الواردة في بيان الكيفية عن ذكره فانه بحكم الدلالة على نفي الوجوب خصوصا صحيحة يعقوب
ابن يقطين منها سئل عن غسل الميت فيه وضوء الصلوة قال يبدأ بمرافقه بغسلها بالحرض الحديث من غير ذكر الوضوء والامر به في
بعض الاخبار لا يقاومها لان الاحتمال الاستحباب لشايع فيهما سيما مع ملاحظة قرائن منها كثرة عطف المستحبات عليه بخلاف الخلو
فانه لا يجتمع مع الوجوب فضلا خصوصا في المسئول عنه بالخصوص ولا سيما الاعراض الاصحاب فعن المبسوط عمل الطائفة على ترك العمل
بذلك ونحوه عن الخلاف وعن السرائر انه شاذ ومع ذلك موافقة للعامة فليحمل على الاستحباب كما هو الدابغ الاوامر القاصرة عن مرتبة الحجية
في الوجوب هو المدليل على الاستحباب معتضدا بفتوى المشهور بل الفتوى من المشهور كافية في الحكم الاستحبابي سيما مع في ادلة
السنن ولا يقاومها التشبيه بغسل الجنابة القاضي بعدم شرعية الوضوء بناء على كونه كذلك في المشبه به لا لدلالة لعوة احتمال كون
التشبيه في نفس الغسل صورة وكيفية ولا معتضد لاعتضاد الاوامر المحمولة على الندب بالشهرة والمراد بترك العمل الحكي عن الشيخ والشهيد
انما هو بظاهرها من الوجوب لعمل المشايخ للمشروعية بحمل هذه الاخبار الآمرة على التقية لكن لا داعي له مع حمل الحمل على الاستحباب الذي لا
ينافيه خلو الاخبار المتقدمة انهوا مما ينافي الوجوب دون الاستحباب بعض في المقام روايات ان كل غسل معه وضوء فيفهم الدلالة على وجوب
الوضوء هنا وفيها اولا انها غير شاملة للمقام لما عرفت في غسل الجنابة من عدم اعتباره في نفس الغسل بل هو لرفع الحدث الصغير المنفرد
او المطوي في الكبير فهو معتبر لما يخاطب به المغتسل مما يتوقف على الوضوء وهنا لا الموت حدث ولا الميت مخاطب بشيء وان شئت
فقل كل غسل معه وضوء وهذا تقبيل وثانيا على تقدير الشمول المقام فهو بنحو العموم وخلو الاخبار البيانية مع البناء على دلالته
على العدم فهي بنحو الخاص معتضدة بالشهرة العظيمة المقاربة للاجماع بل ظاهر الحكي عن الشيخ الاجماع فيخصص به العموم المذكور
وح لا ينبغي التامل في عدم الوجوب بل الاحتياط في ترك توضي الميت للخروج عن شبهة عدم المشروعية بعد مخافة احتمال الوجوب
وغاية ندرة القول به حتى بلغ مرتبة دعوى عدم مصرح به والله العالم ولو خيف من تغسيله تناثر جسده فلا يغسل قطعا وكذا
كل مانع من استعمال الماء كما انه يجب ان يتمم بغير خلاف فتوى بل ونصا بدعوى عموم اخبار بدلية التيمم له ومنع دعوى عدم انصراف
الى نحو المقام باعتبار ظهور قيامه مقام الماء وهنا يعتبر في الماء غيره من الخليط فلا يقوم مقامه ثم ظهور قيامه مقام الماء في رفع
الحدث والماء هنا رافع الخبث ايضا لدفع الاول بكون المبدل ايضا ماء بناء على اعتبار الاطلاق في ماء الغسلين الاولين فانه
ماء مخصوص والخصوصية غير موجبة للانصراف مع ان تعذر الغسل الاخير الذي هو بالقراح كاف في شرع التيمم ح بدلا والثاني
بان غايته عدم قيامه مقامه في دفع الخبث فيجب غسل ما فيه من رطوبة بل واغتسال ما استره وهو غير المدعى وخصوص خبر زيد قوم
اتوا رسول الله صلى الله عليه وآله فقالوا ان صاحبنا وهو مجدور فان غسلناه انسلخ فقال صلى الله عليه وآله يمموه منجبر سنده بالفتوى لما لعزحال الانفعال
فلا يقاومه صحيحة عبد الرحمن عن ثلاثة كانوا في سفر احدهم جنب والثاني ميت والثالث على غير وضوء وحضرت الصلوة ومعهم ماء
يكفي احدهم من يأخذ الماء ويغسل به وكيف يصنعون قال يغتسل الجنب ويدفن الميت ويتيمم الذي عليه الوضوء لان غسل الجنابة
فريضة وغسل الميت سنة والتيمم للآخر جائز بعد ضعفها لعدم وجودها بهذا السند والمتن في اصل معتبر فعن التهذيب هذا
المتن لكن السند عن عبد الرحمن بن نجران عن رجل حدثه قال سئلت ابا الحسن عليه السلام وخبر ارسال وعن الفقيه مسندا بالسند المذكور
لكن فيه متنها ويدفن الميت بتيمم ويتيمم الذي عليه الوضوء مع ان المتن المتقدم ايضا غير صريح في نفي التيمم فلا ينبغي التامل في وجوب

في وجوب الوضوء مع غسل الميت واستحبابه

في بيان ... التيمم

التيمم هنا وان نوقش في دليله في المدارك نعم الكلام في وجوب تيممات ثلاثة او تيمم واحد قولان ناشئان من كون التغسيل كله عملا
واحدا فهو بمنزلة غسل واحد مضافا الى ان المبدل من الغسلين الاولين ليس الماء وحده ولا يعهد قيام التراب مقام غيره وفي الرياض
انه مقتضى اطلاق النص اي خبر زيد وفيه سوقه لمجرد وجوبه في مقابل الدفن بلا شيء واختاره في الذكرى ونسبه الى ظاهر الاصحاب
وفي الكشف عن الفاضل انه لازم القول بكفاية القراح مرة اذا فقد الخليط وقد عرفت وجهه مما تقدم في فقد الخليط ومن كونه في الصورة
اغسالا ثلاثة فيجري عليه اثرها وان كان يحكم عمل واحد اختاره الفاضل في جملة من كتبه وثاني المحققين والشهيدين وهو كذلك البناء
معه على مدخلية الغسلين الاولين في التطهير كما يؤيده الاول مع القول بانه اغسال ثلاثة البناء على كون المطهر هو الثالث والاولان
لخاصية السدر والكافور وقد عرفت وجه التأكيد والتأييد ايضا مما تقدم في فقد الخليط وقد اشرنا هناك الى ذلك وحدة التيمم
ونقيده على الامرين المذكورين مع ظهور كونه اغسالا ثلاثة من غير تحقق كون المطهر هو الاخير خاصة مع قيام احتمال القول بعموم
التيمم بدلا عن كل استعمال واجب للماء الى آخر ما ذكرناه وبعينا انه الاوفق بظاهر الاخبار وعليه فالاظهر هنا هو التثليث بناء على اعتبار
الاطلاق في ماء الاولين لانه مقتضى عموم بدلية التراب عن الماء الواجب وان ربهما واحد وانه احد الطهورين معتضدا باستصحاب
النجاسة بل قاعدة الشغل بناء على طرو الاجمال في موضوع المطهر هنا من طرو الخلاف وتوقيل بان الماء مع كونه اقوى يجب فيه التعدد
فالبدل اولى وفي الروض ان قضيته عدم تثليث التيمم هنا هو سقوط التيمم فيما تقدم من المسئلتين اذا تعذر الخليط عن الغسل الغا
او الغسلين وتبين مما سمعت ان وجهه هو بناء عدم التثليث هنا على كون التغسيل غسلا واحدا او مع كونه اغسالا ثلاثة المطهر هو
الذي بالقراح وعلى كل منهما يسقط التيمم بفوات الغسلين الاولين خاصة وليس يرجع دعوى الفاضل من ان عدم التثليث لازم القول
بكفاية القراح مرة اذا تعذر الخليط كما لا يخفى وكيفية التيمم هنا ضرب الحي يديه ومسحها على الميت كما صرح به كل من تعرض للكيفية وقيل
لانه بدل التغسيل الذي يكلف به الحي فالاصل كفاية الضرب بيد الميت فقط مع ما فيه من الحرج غالبا ان لم يتعذر ويوضع اعضاء الميت
لضربها بالارض والمسح بها بل هو من ابداله بتحريكه الممنوع في الاخبار وفنزل لذلك منزلة الحي المتعذر ضرب يديه والمسح بها ولو بالاعانة
فيضرب المغير يديه ويمسحها على محال تيممه بل ان قلنا فيما يأتي في تيمم الحي العاجز بضرب يد المتولي دون العليل كان هنا اولى نعم الكلام
في حكمين احدهما وجوب تيمم الغسل الاختياري اذا تمكن منه بعد فعل الاضطراري كالغسل مع فقد الخليطين مثلا وعدم وجوبه
والاجزاء بما فعله للاضطرار قولان من دعوى الاجزاء ومن ان الاضطراري عذري فاذا ارتفع العذر كان مقتضى وجوب الاختياري
الذي يقتضيه النظر اناوان فهمنا من نصوص شرع العذريات في غير المقام اقامة الناقص مقام الكامل الغافي بظهور سقوط المبدل
مع اتيان البدل لكن لا يقتضي هنا ذلك ايضا هنا سر مجرد قاعدة الميسور التي لا تفيد ازيد من ايجاب تيمان البدل المعذور واما
سقوط المعذور فهو لقبح تكليف او شرح لا لارتفاع المطلوبية بقيام البدل فاذا ارتفع سبب القبح توجه الخطاب لارتفاع مانعه
فالاقوى فيه وجوب الاعادة اذا تمكن قبل الدفن او بعده ان لم يستلزم النبش المحرم كما اذا اخرجه السيل وغيره ودعوى ان الدفن هنا
بمنزلة خروج الوقت في غيره لا دليل عليها فما في بعض الكتب من الوجهين فيما بعد الدفن وان قلنا بالاعادة قبله من جهة الطلاق لعموده
بعدم الاعادة بعده بل الطلاق معقد الاجماع عليه ومن جهة عدم انصراف دليل الاعادة الى ما بعده في غير محله لتنزل الاطلاق على
الغالب من استلزام النبش وكون التشكيك فيما بعد الخروج بغير نبش من سيل ونحوه ان كان فهو من التشكيكات البدوية التي
لا عبرة بها ثانيهما اتيان الغسل بعد التيمم اذا تمكن منه قبل الصلوة لا اشكال في وجوبه واذا تمكن بعدها في القواعد في وجوبه
نظر وكان وجهه من الشك في انه مطلوب للصلوة كالطهارة في صلوة الاحياء فلا يجب لان ترك المتيمم للفريضة اذا وجد الماء بعد
اداءها او لنفسه فيجب لزوال العذر ومحل الوجوب الوقت باق والبناء عليه اجود مما بني عليه في جامع المقاصد عن اقتضاء امتثال
الامر الاجزاء والاعادة بامر جديد وان التيمم طهارة عذرية وقد زال العذر اذ لولا النظر الى الشك في كونه مطلوبا لنفسه
او للصلوة لم يحصل التردد بل مطلوبيته لنفسه قاضية بان لا يجزي معها الا عدم السقوط وكونها للصلوة لا يجزي معها الا السقوط
كما في التيمم للفريضة كما لا يخفى مع المناقشة على نظائر التعذريين في غير المقام ثم على تقدير ايجاب التغسيل في اعادة الصلوة عليه
اشكال في القواعد ووجهه وقوعها صحيحة وهو مقتضى الاجزاء غاية الامر فوات الترتيب ولا تدارك فيهما مع الفوت عند ذا
ومن ان الصلوة مشروطة بالطهارة والمسلم هو الترتيب عليها ولو سلم الاشتراط فباحد الامرين من المائية حال القدرة والترابية

في كيفية تيمم الميت

في غسل الميت

حال الاضطرار كما في سائر الشروط التي لها ابدال اضطرارية وسنن تغسيله ان يوضع الميت حين التغسيل على مرتفع من الارض كساجة او سرير ونحوهما اجماعا كما صرح به في غير واحد من الكتب ويشعر به من النظر الامر فيه بوضعه على المغتسل ويؤيده الاعتبار جدا من صونه بذلك من التلطخ بتراب الارض وطينه واقذارها وتبعده من غسالته ومنه يتبين وجه ما ذكروه من انه ليكن الموضع منحدرا الى جانب راسه او لا من جانب رجله لينحدر الماء من تحته ويكون انحداره من جانب راس الجنانب لوجل الظنه خروج شيء من اسفله فلا ينحدر الى طرف راسه وان يكون حال التغسيل موجها الى القبلة بكيفية حال الاحتضار اتفاقا في الكيفية وعلى المشهور في استحبابه بل هو معقد اجماع الغنية وربما يتوهم دعوى لجماعة من عبارة المعتبر وليس كذلك وخالف جماعة فاوجبوا التوجيه فيه لظاهر الامر في بعض نصوصه والاظهر الاستحباب للصحيح عن الميت كيف يوضع على المغتسل موجها وجهه نحو القبلة او يوضع على يمينه ووجهه الى القبلة قال يوضع كيف تيسر الحديث لدلالته على التخيير اذا تعدد افرادا لميسور وان كان بعضها الى غير القبلة ولا اقل من ظهوره في التخيير بين المتعسر المسئول عنهما اذا تيسر امعاما مع انه في ثانيهما غير متوجه نظرا الى الاتفاق في الكيفية على انها الاول وهو لاعتضاده بالشهرة المحققة والاجماع المحكي بعد الاصل واطلاق اكثر النصوص بوضعه حال التغسيل لا يكافؤه ما في خبر يحل لكاهلي من الامر به لا سند لضعفهما ولا دلالة لاقترانه فيهما بالامر بكثير من المستحبات وهو صالح للارادة منه ايضا مع شيوع استعمال الامر في الندب لا معتضد الاعتضاد بما عرفت فلا يفيده وان وافقهما في الحسنة المتقدمة في الاحتضار من قوله مستقبل بوجهه تجاه القبلة وكذا اذا غسل مع ما بهما من ضعف الدلالة ويستحب ان يكون حال تغسيله مظللا اجماعا كما صرح به في المعتبر وظاهر جامع المقاصد ايضا وللصحيح عن الميت هل يغسل في الفضاء قال لا باس وان ستر فهو احب الي وخبر طلحة يستحب ان يجعل بين الميت وبين السماء ستر يعني اذا غسل ولعل المراد مما في بعض العبارات من استحباب كونه تحت سقف ولا فلا دليل على خصوصه هذا وفي استحباب تغسيل الميت مما عدا الصبي والصبية والزوجين والمحارم في قميصه او ثوبه او مجردا ساترا عورته قولان اولهما عن العماني وفي الذكرى والروضة قال ويجوز غسله فيه بل هو افضل عند الاكثر لجملة من الاخبار منها الصحيحة ولا يغسل الا في قميص بل عن العماني تواتر الاخبار بتغسيل علي النبي صلى الله عليه وآله في قميصه والثاني عن النهاية والخلاف والمبسوط والسرائر والمهذب والمعتبر والمختلف وعن الاخير انه المشهور وكما في الحاشية الجمالية قال في شرح العبارة المتقدمة عن الروضة كون هذا مذهب الاكثر غير ظاهر بل القائل به من المتاخرين نادر ولا اعلم سوى ما نقل عن ابن ابي عقيل انه قال السنة تغسيله في قميصه لتواتر الاخبار بتغسيل علي النبي صلى الله عليه وآله في ثوبه وانما المعروف الحكم بنزعه اما تماما والقاء خرقة على عورته كما في بعض الاخبار او باخراج اليدين منه ونزعه الى سرته وجمعه على عورته لجملة اخرى من الاخبار منها مرسل يونس فان كان عليه قميص فاخرج يده من القميص واجمع قميصه على عورته وارفعه من رجله الى فوق الركبة وقوى في الجواهر التخيير بين تغسيله في ثوبه ومجردا عن ثيابه مستور العورة كما هو ظاهر جامع المقاصد ايضا جمعا بين الاخبار وعن ابن حمزة عد من الواجبات غسله مجردا من ثيابه غير عورته الا العذر ولا يخفى ان اراد ظاهره لظهور الوفاق على الجواز وهذا الخلاف انما هو في غير الزوجين والمحارم ففيهما ظهور الوفاق على استحباب التغسيل في الثياب اما مطلقا او في اي من غير تغسيل المرء زوجها كما حكينا فيما تقدم التامل في تغسيلها عن حاشية المدارك وبالجملة لا ينبغي التامل في قوة افضلية التغسيل في ثيابه فيما الكثرة ما ظهر منه ذلك من الاخبار التي لا تشمل المقام لكون موضوعها الغير المماثل وموضوع هذا البحث واخبارها هو المماثل كما لا يخفى ولعل الاظهر استحباب النزع للتصريح به في رواية يونس وظهوره من رواية ام انس فاذا اردت غسلها فابدا بسفلها والق على عورتها ثوبا يستر وما استند اليه لاستحباب عدم النزع اصلا بمعنى بقاء لبسه والتغسيل فيه من الصحيح المتقدم وقوله في صحيحة ابن مسكان مع الحسنة الاخرى وان استطعت ان يكون عليه قميص فيغسل من تحت القميص وتغسيل النبي صلى الله عليه وآله في قميصه محتمل لارادة عدم التجرد منه تماما بل جذبه الى عورته وجمعه عليها وغايته ظهور كون الوظيفة عدم الانفصال عنه بل جمعه على عورته وهذا امر آخر غير بقاء اللبس الذي هو محل البحث والظاهر في ارادة ما ذكر حسنة الحلبي منها اذا اردت غسل الميت فاجعل بينك وبينه ثوبا يستر عنك عورته اما قميصا او غيره ومثلها الرضوي معتضدا باجماع الخلاف الذي تسمعه والشهرة العظيمة التي سمعتها من الجمال فلا معارض معلوم لمرسل يونس ظاهره ورواية ام انس وهنا تردد آخر على تقدير استحباب النزع او في صورة نزعه وهو ان الافضل جذبه الى عورته وجمعه عليها وسترها به ام انفصاله عنه وستر عورته بخرقة او مخير بينهما ولا وظيفة في احدهما اختار الاخير في الخلاف قال يستحب غسله عريانا مستور العورة اما بقميصه او نزع القميص وتركه على عورته خرقة وقال الشافعي يغسل في قميصه وقال ابو حنيفة

نزع قميصه وترك على عورته خرقة دليلنا اجماع الفرقة وعلمهم انه مخير بين الامرين انتهى ومن الغريب حمل الجواهر تخييره هذا على التخيير الذي اختاره موافقا للمقام الاول وحكيناه عن جامع المقاصد وعرفنا التردد بينهما فيما مر من عبارة الجمال ونعرض لهذا التردد ايضا في المعتبر وصرح بجواز الامرين وعلى كل حال ربما يستظهر من الاخبار المتقدمة خصوصا من مرسلة يونس افضلية الاول والاقوى التخيير بينهما للتصريح به في حسنة الحلبي ونحوها الرضوي المعتضدين باجماع الخلاف ولا يعارضه اقتصار تلك الاخبار على ذكر الستر بقميصه تحكيما للنص على الظاهر وما كان منها بنحو قوله في الصحيحة والحسنة وان استطعت ان يكون عليه قميص فيغسل من تحت القميص والثالثة لا تغسله الا في قميص نزل على ارادة مرجوحية تغسيله عاريا مكشوف العورة كما يظهر من تنكير القميص فيها واخبار تغسيل النبي صلى الله عليه وآله حكاية فعل لا ينافي التخيير ولا اقل من عدم معارضتها التصريح بالتخيير وان سلمنا المعارضة فالترجيح من جانب نص التخيير لاعتضاده بعد الاصل بالاجماع المحكي في الخلاف ولا دلالة في بعض العبارات يمكن تنزيلها على التردد والخلاف الثاني وعلى كل حال فان لم يرد التغسيل في ثوبه وقميصه فاريد نزعه منه او غسل فيه فاريد نزعه منه بعد ان غسل فليفتق جيب قميصه وينزع قميصه او ثوبه من تحته لقوله في خبر ابن سنان ثم يخرق القميص اذا فرغ من غسله وينزع من رجليه مضيرا الفتوى لبا الفتح الاجماع كما دل عليه عبارة جامع المقاصد انه لا كلام بين الاصحاب في استحباب نزع القميص من تحته انتهى الظاهر ان المقصود بالحكم في النص والفتوى هو استحباب اخراجه من تحته وذكر الفتق والخرق فيهما ارشادي فان نزعه من تحته بغير الصرم بغير اذية الميت بزيادة تحريكه غالبا يكون بذلك وح لا يتوقف الخرق على اذن الوارث لاذن المالك الحقيقي بواسطة النص بذلك وكما لاحظ فيه حق الميت من راحة المتوقفة عليه وربما لوحظ الجمع بينهما بفصله اما باذن الوارث او مع الضمان لمن لم يتمكن من حصول الاذن وفيه انه يلزم ذلك ح في اصل التصرف في تغسيله في الثوب اذ لا فرق بينهما في توقف التصرف على اذن المالك مع عدم الزامه ولا احد غيره بذلك ولعل اطلاق النص والفتوى ايضا ينفي الضمان نعم يشكل في الخرق بلا اذن ان امكن النزع من تحته بسهولة وبغير زيادة تحريك ولو مع قصده الضمان واطلاقهما منزل على الغالب وعلل النزع من تحت في المعتبر بكون الاسافل مظنة النجاسة في المريض فلو جر القميص منها الى الاعالي نجس الاعالي قال فان قيل يلزم من ذلك قصر الحكم الندبي على الخوف فلو قطع بعدمه لم يندب قلنا مظنة خروج النجاسة متحققة نظرا الى الغالب فعلق الحكم عليه كما هو الشان في غالب الحكم ولا يخفى ضعف قولهم ولا سيما في النزع بعد التغسيل ايضا ولا نجاسة ح وثانيا على تقدير التلوث والنزع قبل التغسيل لا فرق في جره الى الاعلى او الاسفل لورود الماء عليهما بالتغسيل وان لم يجب ينفا نجاسة الاسافل كالاعالي لكون الجميع بدن الميت وان يستر عورته ان كان ممن لا يحرم النظر من الغاسل الى عورته في غير الصبي والصبية للنص به في الزوجين حتى انه ربما حمل على الوجوب فيه تعبدا لكن لقصوره عن اثبات الوجوب عند من لم يقل به حمل على الندب فبدل بالفتوى في غيرهما ولا اقل من المساواة واما حيث يحرم النظر منها الى عورة الميت كغير الزوجين فيجب ستر العورة ويحتمل القول ايضا باستحباب الستر ايضا نظرا الى ان الواجب فيه كف النظر ويمكن بغير الستر لكن يندب الستر تحفظا عن غفلة النظر ولو من مصادفة غير الغاسل ولو بحضوره بغتة ان لم يحضر احد نظرا الى اطلاق بعض الاخبار بستر العورة حال التغسيل ويستحب تليين اصابعه قبل التغسيل برفق كما ذكره الشيخان وعن الخلاف الاجماع عليه وعن المعتبر انه مذهب اهل البيت لوروده في النص وهذا الاستحباب حيث لم يتصعب والا كما اذا تعكست اصابعه فلا يتعرض لها كما صرح به في خبر الكاهلي فان امتنعت عليك فدعها وكذا الرضوي مع الاعتبار مساعد ايضا وربما حمل عليه الخبر المنهي عنه في خبر طلحة ولا تغمز له مفصلا او حمل النهي ايضا على ما كان بعد الغسل لعدم الفائدة ح بناء على ان الفائدة فيه ليكون اطوع للتغسيل والتطهير وان يغسل راسه وجسده برغوة السدر كما في التذكرة ونهاية الاحكام وعن المعتبر ان غسل راسه وجسده برغوة السدر مذهب فقهاء اهل البيت والمراد غسله بها قبل التغسيل الواجب كما يفهم من خبر عمار وتوقف بعدم الدلالة على كونه خارجا من الغسل الواجب ولعله لظهور الاتفاق المحكي عن المعتبر وامكان المناقشة ايضا مع غاية ظهور قوله في خبر عمار ثم تبتدئ بغسل الراس واللحية بسدر حتى تنقيه ثم تبدأ بشقه الايمن ثم بشقه الايسر وان غسلت راسه ولحيته بالخطمي فلا باس في ارادة الوجوب بغير بينة ذكر الخطمي فانه غير جائز في الوجوب لكن ليس فيه الا غسل الراس واللحية كما في بعض الكتب دون سائر الجسد كما في المتن وغيره ولا يخفى ان مقتضى الخبر المذكور قيام الخطمي في هذه الوظيفة مقام رغوة السدر كما صرح التذكرة وفي بعض العبارات قيام الاشنان ايضا ولا باس بذلك كله لظهور كون المقصود من هذه الغسلة التنظيف وان يغسل فرجه بالحرض اي الاشنان قبل التغسيل الواجب كما عن المقنعة والاستبصار والمراسم والمصباح وغيرها لقوله في خبر عمار ثم توضاه بالاشنان ثم اغسل راسه بالسدر الحديث وفي جملة من

وفي ستر عورة الميت حين الغسل

العبارات بماء السدر والحرض كما عن النهاية والمبسوط والوسيلة والمهذب والشرايع وفي القواعد وغيرها كما في خبر الكاهلي وان يبدء
بعد ذلك بغسل يديه اجماعا كما عن الغنية وظاهر المعتبر والتذكرة وللاخبار التي تقتضي الجمع بينها كون المراد من اليد هنا من اطراف
الاصابع الى نصف الذراع بماء السدر ثلاثا جمعا بين ما في المرسل ثم اغسل يديه ثلاث مرات الى نصف الذراع وحسنة الحلبي كالوضوء
ثم يبدأ بكفيه ورأسه ثلاث مرات بالسدر بجعل الكف على ما تقدم هنا ان خلتا من النجاسة الظاهرة والا وجب غسلهما بالوجوب ان لم
النجاسة من بدن الميت مطلقا ثم يبدأ في غسل رأسه الوجوبي بشق رأسه الايمن لخبر الكاهلي واطلاق خبر الفضل بعد بهما منه وصريح
المعتبر كظاهر التذكرة الاجماع عليه ثم يغسل شق رأسه الايسر ويستحب ان يغسل كل عضو سنة الغسل الوجوبي واستحبابي ثلاثا في كل
غسل من الاغسال الثلاثة وصريح المعتبر وما تقدم عن الذكرى وظاهر التذكرة الاجماع عليه كما في خبري يونس والكاهلي ونحوهما
الوضوء يبدأ بغسل اليدين الى نصف المرفقين ثلاثا ثلاثا ثم الفرج ثلاثا ثم الراس ثلاثا ثم الجانب الايمن ثلاثا ثم الجانب الايسر
ثلاثا بالماء والسدر ثم تغسله مرة اخرى بالماء والكافور ثم بالماء القراح مرة ثالثة فيكون الغسل ثلاث مرات كل مرة خمسة عشر صبة
ولذا قال في الذكرى وحصرها الجعفي في كل غسلة خمس عشرة صبة لا تنقطع اي حتى تستوفي العضو وكذا في الوضوء لكن لم يذكر في
الوضوء غسل الراس الاستحبابي قبل الوجوبي بالرغوة وبناء على ما تقدم من كونه غير الوجوبي تكون الغسلات ثماني عشرة في
الغسل الاول بناء على اختصاص الرغوة بالاول وكان المراد حصر عدد ما يتكرر في كل غسل وان يمسح بطنه برفق في الغسلتين الاوليين
اي قبل كل واحد منهما البرد على ما يخرج منه بالمسح الماء بعده اجماعا كما في المعتبر والغنية وظاهر الخلاف وصرح به في خبر الكاهلي وفي
خبر ام انس في المراة ويتم في الرجل بعدم القول بالفصل الا الحامل فلا يستحب المسح فيها ولو برفق بل يكره كما صرح به جماعة لقوله في
خبر ام انس وان كانت حبلى فلا تعرك بطنها وربما ظهر من المعتبر والذكرى وجامع المقاصد حرمته لخوف الاجهاض وفيه منع الخوف مع
الرفق الذي هو الوظيفة نعم مع القوة يحرم لذلك ولا يستحب في الغسل الثالث اجماعا كما عن المعتبر والذكرى والتذكرة ونهاية الاحكام
لخلو الاخبار منه وعن الخلاف والوسيلة والجامع والذكرى كراهته وفي الجواهر ربما تشمل كراهته اجماع الخلاف وعلله الشهيد بانه تعرض لكثرة
الخارج من الميت ويستحب ان يقف الغاسل جانب يمينه اي يمين الميت كما في جملة من الكتب وفي الغنية الاجماع عليه مع انه لا نص في خصوص
الايمن هنا ولذا اقتصر في جملة اخرى على ذكر الجانب قال في المعتبر والوقوف على الجانب اي مطلقا اولى من التقييد بالايمن لفقد النص على
خصوص الميامن والعمومات قد لا تقتضيه ويدل عموم استحباب التيامن مع اجماع الغنية كما في الحكم الاستحبابي لخصوص الايمن وفي الجواهر
قد يقال باستحباب مطلق الجانب مع زيادة الفضيلة في الايمن فكانه جمعا كما يقال في غيره من المطلق والمقيد في المستحبات ويستحب ان
تحفر للماء الذي يجري من غسالة الغسل حفيرة مخصوصة تجاه القبلة وعليه اجماع الغنية ويكره ارساله في الكنيف فانه للاعظم وفي الذكرى
اجمعنا على كراهة ارسال الماء في الكنيف دون البالوعة وقد يشعر به مكاتبة الصفار هل يجوز ان يغسل الميت الذي يجب عليه ان يخلى
الى بئر كنيف فوقع يكون ذلك في بلاليع واما قولنا في الغنية لا يجوز فمحمول على الكراهة والا فلا ريب في ضعفه وان ورد على طبقه الرضوي
ايضا الضعيف عن اثبات الحرمة خصوصا مع اعراض الاصحاب فيختص احكام ثلاثة في ارسال غسالة الميت مستحب هو ارسالها في ارض مختصة
غير الكنيف والحفيرة الخاصة واما البالوعة فقد تلحق بالحفيرة لظاهر المكاتبة مع كون المقصود بالحفيرة واغتفارها التباعد عن مظنة التنجس
بالغسالة وقد تلحق بالارض غير الكنيف بناء على كون الوظيفة خصوص الحفيرة وقد يشعر به عبارة الذكرى وحمل المكاتبة على بيان
مجرد الاباحة لو وقع في مظنة الخطر التنجس هي مندوبة وان ينشف الميت بعد الفراغ من تغسيله قبل الدرج في الكفن بثوب كالتصريح به
في الاخبار وحكاية الاجماع عليه عن المعتبر والتذكرة ونهاية الاحكام وظاهر المنتهى ويكره في التغسيل امور منها اقعاده وفي الخلاف كظاهر
التذكرة الاجماع عليه ونص عليه في خبر الكاهلي بقوله واياك ان تقعده مؤيدا بانه ضد الارفاق بالميت بل من اذاه تجربة وغير المعظم
هنا ما بين افراط وتفريط فعن ابن سعيد ونحوه حرمته لظاهر النهي المتقدم وعن المعتبر التامل في الكراهة ايضا للصحيح عن الميت فقال
اقعده واغمز بطنه رفيقا واستبعد حمله على التقية قال ولكن لا باس ان يعمل بما ذكره الشيخ من تجنب ذلك والاقتصار على ما اتفق على جوازه
انتهى وهما ضعيفان فالاول لضعفه عن اثبات الحرمة للاصل والشهرة العظيمة بل الاجماع المحكي على عدمها بل على الكراهة كما هو الدال
في النهي القاصر عن اثبات الحرمة والثاني لعدم استبعاد حمل الامر على التقية بعد ذهاب كافة العامة على الجواز من غير كراهة ومع امكان
حمله على الاباحة لو توهم في مظنة الخطر ومنها قص اظفاره وترجيل شعره للتصريح بكراهتهما في خبري غياث وطلحة ففي ثانيهما كره ان يقص

كان النص ان اغسل بحفر له موضع الغسل تجاه القبلة مع في عمومه خصوص دعوى ارسالها في الكنيف ومباح وهو اولى مع

تحمل الكراهة في تغسيل الكنيف

من الميت ظفر او يقص له شارب او يحلق له عانة او يغمز له مفصل وعليه يحمل النهي في غيرها القصور عن اثبات الحرمة وان كان فيه المرسل من
اصحاب الاجماع لان العبرة فيه بقبول الاصحاب وهنا مفقود ومن ثم لم ينظر الى الاجماع في ظاهر المعتبر والتذكرة على الكراهة ومع ذلك عن
بعض الاصحاب الحرمة فيه لظاهر النهي ومنع الاجماع لمعارضة المحكي عنه بما في ظاهر الخلاف والتبيان والمنتهى من الاجماع على عدم الجواز وفي لفظة
كره في الخبرين تحمل على غير المصطلح فان المصطلح شايع في لسان الفقهاء دون الاخبار ولعل الاظهر الاول لشيوع النهي التنزيهي وضعف احتمال
الحرمة في لفظ كره وان لم يكن شايعا في الاصطلاح خصوصا مع قيام القرينة على ارادة غير الحرمة من ضم ما لا يحرم قطعا من غمز المفصل ولا
مع فهم المعظم بل الكل منه ذلك والاجماع المتأخر على عدم الجواز ظاهر في ارادة نفي الجواز الخالي عن المرجوحية في مقابل بعض العامة المفتين
بالتصريح بكراهة حلق شعر العانة وحف الشارب وتقليم الاظفار في بعضها كالخلاف في غيره بل فيه دعوى الاجماع على كراهتها ولا
اقل من تصادم الادلة واقتضاء الاصل الكراهة خصوصا مع اتفاق الجميع على المرجوحية والظاهر من محل الخطر النصوص عدم اختصاص
الكراهة بقص الاظفار وترجيل الشعر بل كل فصل شيء منه او فصل ما هو مظنة حصول الانفصال ويكره ايضا جعله اي الميت بين
رجلي الغاسل له للنهي عنه في خبر عمار ومع نفي الباس عنه في خبر يونس والجمع بحمل الاول على الكراهة والثاني على مطلق الجواز خصوصا مع قيام
الشاهد من الشهرة العظيمة على الجواز بل الاجماع المحكي عن الغنية عليه مؤيدا بعدم العثور على ما في خبر ويكره ايضا ارسال الماء المنحدر من
الغسل في الكنيف حسبما عرفت وتقدم ايضا انه لا باس بارساله في البالوعة مع كونه من المستحب او مع كون الارسال فيها على الجواز الخالي
من المرجوحية الامر الثالث من الامور التي ينبغي النظر فيها الكفن وضرورته ووجوبه وكونه موردا لاتفاق النص والفتوى عن الطالب
الكلام والواجب الدرج في الكفن الموجود لا بذل الكفن وان استحب ذلك او نحوه سائر الالات للتجهيز من الماء والسدر والكافور والارض
ولا يتوقف امتثاله على النية كالتحنيط والدفن نعم الثواب يتوقف عليها لظهور توصليته ووجوبه وتعلق الغرض بحصوله كنظائره من الكلفة
في الخارج وفي الجواهر ظهور الاجماع على وجوبه كذلك وفي الروض ان النية معتبرة فيه وفي التحنيط الا انهما فعلان واجبان لكنه لو اخل بها
لم يبطل الفعل وهل يأثم بتركها يحتمل لوجوب العمل ولا اثم بالنية لقوله لا عمل الا بالنية وعدمه وهو الاقوى لان القصد بروزهما في
الوجود قال ولكن لا يستتبع الثواب الا اذا اريد به التقرب انتهى ومحصله ما ذكرناه من اجزائه بلا نية وتوقف الثواب عليها لكن في عبارته
من التدافع ما لا يخفى واختار بعض المعاصرين عدم امتثاله الا بنيته استنادا الى اصالة اعتبارها في الخروج من عهدة الامر والمبني فاسد
لما قررناه في محله وفي الجواهر احتمال القول فيه بحصول الثواب من غير نية لظهور الاخبار بما لم ينو العدم وهو مبني على ما تقدم في النية
من دعوى عدم الملازمة بين ترتب الثواب والعبادية لظهور الاخبار في ترتبه على مجرد ايجاد جملة من الافعال التوصلية ومنه يتبين
الوجه فيما ظهر من مجمع البرهان من عدم استبعاد ترتب الثواب هنا وان نوى العدم فانه من دعوى ترتبه في الاخبار هنا على مطلق
فعله كقوله من كفن مؤمنا فكذا وهو في غاية البعد لعدم انصرافه الى من فعل بقصد حرمته محضا والكلام في الواجب منه يقع
في موضعين احدهما في عدده وخلاصة الكلام فيه انه لا خلاف نصا وفتوى في عدم زيادته على قطعات ثلاث وانما التردد في كونه اقل
ام لا يجزي الاقل من الثلاث الا في الضرورة المعروف من مذهب الاصحاب هو الثاني بل الاجماع عليه في غير واحد من الكتب لا يبعد
كونه محصلا اذ لا يعرف الخلاف الا من سلار فلم يوجب الا قطعة واحدة وكانه يعتبر الشاملة للبدن لضرورة وجوب مستور بينه في
الكفن ويدل على القول المعروف روايات مستفيضة منها رواية عبد الله بن سنان الميت يكفن في ثلاثة اثواب وفي سنده سهل
وامره سهل وموثقة سماعة عما يكفن به الميت قال ثلاثة اثواب وفي ثالثة الكفن فريضة للرجال ثلاثة اثواب والروايات المتضمنة لان
رسول الله صلى الله عليه وآله كفن في ثلاثة اثواب مع البناء على وجوب التأسي مطلقا او في نحو المقام وهذه الاخبار في نفسها حجة فضلا عن اعتضادها
بالشهرة العظيمة والاجماعات المحكية واستدل لسلار بصحيحة زرارة المروية في المقام بطرق ثلاث طريقان منها معروفان احدهما في
التهذيب وثانيهما في الكافي والثالث في بعض نسخ التهذيب فالمعروف عن التهذيب قلت لابي جعفر العمامة للميت من الكفن قال لا
انما الكفن المفروض ثلاثة اثواب تام لا اقل منه يواري فيه جسده فما زاد فهو سنة الى ان يبلغ خمسة فما زاد فمبتدع والعمامة سنة
وما في الكافي هكذا ثلاثة اثواب وثوب تام الحديث والذي في بعض نسخ التهذيب حسبما هو في الحاشية الجمالية والجواهر واللوامع
هكذا ثلاثة اثواب او ثوب تام وحكي عن بعض نسخ التهذيب ايضا ما هو في الكافي وبعضهم استدل بالرواية لسلار على نسخة او
ثوب وتقريبه واضح من كون او للتخيير وبناء على كون التخيير بين الاقل والاكثر الغير المتغايرين بوجه ممتنعا يحمل على كون الزيادة مستحبة

الثالث من الامور المعتبرة في تجهيز الميت الواجب الكفن

والاقل هو الواجب انه هو المنقول عن ظاهر دون التخيير وقيل انه ليس باولى من حمله على التقية فان الاكتفاء بها مذهب العامة بل الحمل عليها اولى من التقريب المذكور لاستلزامه كون المفروض منها ح بمعنى المستحب المؤكد وهو مع بعده مناف لسياق الخبر الذى هو ذكر ما عدا المستحب من الكفن قيل ويحتمل كون او بمعنى الواو وقيل يحتمل كون او للتقسيم بين حالتى الاختيار والاضطرار وقيل يحتمل كون همزة او ونام العاطف او مع المعطوف زيادة من الراوى والحمل على التقية ارجح منها وفى الذكرى والروض جعلها دليلا لسلار على تخيره وثوب وكان التقريب فيه ظهورها فى كون كل من الثلاثة والواحد لا مع غيره واجبا والتخيير بين الاقل والاكثر ممتنع فالزيادة مستحبة وفيه ايضا كون المفروض بمعنى تاكد الاستحباب ليس باولى من كون الواو استينافية بمعنى وثوب منها تام وكونه منها استظهار من نفس السياق باستينافية الواو او لعدم تعلق منه بلا اقل بل جعله صفة للثوب مع رجوع ضمير الى المفروض اى وثوب من المفروض تام شامل للبدن لا اقل او من قدر شموله مع احتمال العطف لكن او للتقسيم ايضا الى حالتى الاختيار والاضطرار او قيل ويحتمل كون الواو ح بمعنى او والحمل على الاستينافية اولى منها ومن العطف المذكور تقريبا للاستدلال ولا باس بحمل ذكر العاطف والمعطوف معا لاجل التقية ايضا الا فرق بالنسبة اليها فى كونها بلفظة او والواو التى للتقسيم ولا اقل من قدح بعض هذه الاحتمالات فى تمامية الاستدلال خصوصا مع شيوع نسخة المفروض ثلاثة اثواب تام او على تقديرها بكون الخبر دليلا للمشهور ومعناه هو المعنى المذكور على تقدير استينافية الواو واما بجعل كلمة تام خبر المبتدا محذوف وهى اى المعنى اثام او مبتدا وخبره بواو اى تام منها بواو ويظهر من قوله فى الرياض مضافا الى نفيه معنا فى اكثر النسخ المعتبرة او او وجود نسخة هكذا ثلاثة اثواب ثوب تام لا اقل منه مع انها منفية قطعا والظاهر ان مراده انتفاء العاطف معا مع المعطوف ومقصوده نسخة ثلاثة اثواب تام بعد تريبه جملة ذلك فى اكثر النسخ المعتبرة وبالجملة هذا الخبر اما دليل للمشهور او غير صالح للاحتجاج برفى المقام وربما استدل لسلار بخبر ابن سنان كيف اصنع بالكفن قال تاخذ خرقة فتشدها على مقعدته ورجليه قلت فالازار قال انها لاتعد شيئا انما يصنع ليضم ما هناك لئلا يخرج منه شىء وما يصنع من القطن افضل منها ثم يخرق القميص اذا غسل وينزع من تحته قال ثم الكفن قميص غير مزرور ولا مكفوف وعمامة يعصب بها راسه ويرد فضلها على صدره بتقريب قوله الكفن قميص هو محمول على الواجب منه وفيه ظهورها فى كون الازار من الكفن ايضا فلم يقتصر على القطعة الواحدة وعدم ذكر الثالثة لعله لكون الرواية لم تسق لذكر العدد بل لطريق لبس ما يلبس منه وشرائطها مما يحتاج الى بيانه ولعل غيرها ذكر غير محتاج الى البيان ومنه اللفافة فيجعل الخبر دليلا للمشهور اولى لدلالته على كون القطعتين من الكفن الواجب فيثبت الثالثة بالاجماع المركب اذ الطائفة بين قولين لا ثالث الموضع الثانى فى ماهية الكلام كيفية القطعات الثلاث الواجبة المعروف المشهور انها ما كانت بصورة مئزر وقميص وازار والكلام فيها فى مقامين احدهما فى تحقيق موضوع كل منها ثانيهما وجوب تلك الهيئة المخصوصة اما الاول فالمئزر قيل هو ما يستر ما بين السرة والركبة كما فى الروض والروضة وقيل ما يستر هما معا كما فى جامع المقاصد وقيل من سرته الى حيث يبلغ من ساقيه كما عن المقنعة والمراسم او من سرته الى حيث يبلغ المئزر كما عن المصباح او ما يستر العورة خاصة كما احتمله فى الروضة لانه شرع لسترها بالاصل وفيه عدم لزوم اطراد الحكمة فليحمل مطلقه على المقيد وان كان هو المتعارف وتعارف ستر الاذنين من العورة والظاهر تعارفه بعدم القصور عن ستر الحقوين الى الوركين الى نصف الفخذين والمدار من هذه الجهة على مسماه الذى يتحقق بذلك فما زاد من جميع ما تقدم فلا يقتصر عن الفرد المتعارف واما القميص فحده فى الروض والروضة والمسالك بما يصل الى نصف الساق وكانه لتعارفه كذلك فى تلك الزمان فلينزل الاطلاق عليه وهو حسن والا كان المتجه كفاية مسماه الذى يتحقق بما لا يبلغ ذلك وان لم يستر الركبة ايضا نعم لا باس بقصوره عن نصف الساق بشىء يسير لتحقق التفاوت اليسير فى المتعارف بالضرورة والمتعارف بجميع افراده مجز واما الازار فلا خلاف فى كون المراد منه هنا ما يشمل جميع البدن طولا وعرضا وان فرض تحققه عرفا بما لا يشمل جميع البدن كما ربما يعطيه بعض العبارات لمعلومية تعلق الغرض بستر جميع الميت فى الكفن انما التردد فى وجوب زيادة شىء فى المقام ليمكن معه عقد طرفيه طولا وينطبق احد جانبيه على الاخر كما فى الرياض مثلا لا بعدم تبادر غيره من الاخبار وحكاه ايضا عن الروض وغيره وكان الغير جامع المقاصد ولكن فى الجواهر استظهر منها الزيادة فى الطول دون العرض بما هو الى عدم اعتباره فى شىء منهما ولعله الاظهر لتحقق الصدق بمجرد الشمول قطعا يتحقق دعوى انصراف ما فى الاخبار الى مثله وهى من التشكيكات البدوية الناشئة من غلبة دوام المشهور فيها بغير كلفة فى خياطة ونحوها والانصراف الناشى من نحو هذه الغلبة فى الحصول لا يوجب قصر الحكم على فيها لو تكلف غيره لا يجزى والزائد على ما يتحقق به اقل الصدق الى المعتبر فى كل قطعة طولا وعرضا الخذه من التركة موقوف على اذن الوارث وباعتبار جنسه

فى الهيئة وقطعات الكفن

الاعلى والادون حق الميت هو اللائق بحاله وسيتضح الحكم من هذه الجهة فى المسئلة الثامنة من العشر فانتظر واما المقام الثانى فاعلم ان خصوص المئزر بعد وجوبه معناه والمعروف من مذهب الاصحاب بل لم اجد فيه خلافا صريحا الا من صاحب المدارك فاختار اجزاء ثياب ثلاثة شاملة او ثوبين شاملين وقميص ونسبه الى الاسكافى ايضا المحكى عنه من قوله لا باس ان يكون الكفن ثلاثة اثواب يدرج فيها ادراجا او ثوبين وقميصا انتهى ملاحظا اطلاق الثوبين او الثلاثة فى عبارته لكن ظاهر عدم الباس اجزاء الثوب الشامل والمئزر وظاهر المدارك عدم الاجزاء بغير الثلاثة اثواب شاملة او قميص وثوبين شاملين قال المئزر ذكره الشيخان واتباعهما وجعلوه احد الاثواب الثلاثة المفروضة ولم اقف فى الروايات على ما يقتضى ذلك بل المستفاد منها اعتبار القميص والثوبين الشاملين للجسد او الاثواب الثلاثة الى ان قال ولا ريب ان الاقتصار على القميص واللفافتين والاثواب الثلاثة الشاملة للجسد اولى انتهى وجرى عليه بعض من هو على مذاقه وفى المعتبر بعد حكاية ما تقدم عن الاسكافى قال ويبرء ما ذكر ابن الجنيد ولكن الذى اراه انه لم يفهم من عبارة الاسكافى نفى المئزر بل عدم تعيين القميص فراجعه وعلى كل حال كلام صاحب المدارك مبنى على عدم حمل الازار الموجود فى الاخبار الكثيرة فى باب الكفن على المئزر ومبنى قول المشهور على جعله بمعناه اذ الاخبار خالية من لفظ المئزر كما يقوله صاحب المدارك لكن الظاهر كون المراد من الازار هو المئزر اما بدعوى كونه حقيقة لفظ الازار كما يظهر من كثير من كتب اللغة اما مختصا به كما يظهر من بعضها او مع الملحفة ايضا ولو بالاشتراك كما يظهر من اخر فعلى الاول واضح وعلى الاشتراك القرائن قائمة على تعيين المئزر ولا من كون الملحفة مع عدم موقع لها فى الكفن غير واف وضعها الاصلى بستر جميع البدن وثانيا من ملاحظة كون المراد منه فى اغلب موارد اطلاقه فى الاخبار هو المئزر كما فى باب ان الاحرام ازار ورداء وفى باب عدم دخول الحمام الا بازار وفى باب الاستمتاع بالحائض بما يتزر من ازارها وفى باب كراهة الازار فوق القميص وفى اخبار وتر الامام طالبا للتورع وفوقها الازار الى غير ذلك فيحصل الظن القوى بارادته هنا لان الظن يلحق الشىء بالاعم الاغلب وثالثا قيام القرينة فى كثير مما ورد فى الكفن وقد تضمن الازار على ارادة المئزر منها الصحيح كيف اصنع بالكفن قال تاخذ خرقة فتشد مقعدته ورجليه قلت فالازار قال انها لا تعد شيئا انما تصنع لتضم ما هناك وان لا يخرج منه شىء الى قوله ثم الكفن قميص غير مزرور ولا مكفوف فان توهم عدم لزوم الازار من شد الخرقة انما يصح لو كان بمعنى المئزر دون اللفافة الى ان قال ثم الازار طولا حتى يغطى الصدر والرجلين اذ لو كان بمعنى اللفافة يغطى جميع البدن والخبر يكفن الميت فى خمسة اثواب قميص لا يزر عليه وازار وخرقة يعصب بها وسطه وبرد يلف فيه وعمامة يعمم بها لاختصاص ما يلف فيه بالبرد القائم بعدم لفه فى الازار كالقميص لعدم وفائه بجميع البدن والرضوى يكفن بثلاثة اثواب لفافة وقميص وازار ولو كان الازار هو اللفافة لقال لفافتان وهذه الاخبار تصلح قرينة لارادته منه فيما خفيت علينا قرينته وهى بنفسها ايضا كافية فى اثبات وجوب المئزر مع ظهور تعيينه فيها كغيره من القميص ونحوه فلا يجزى بدله وضمها الى اخبار التكفين فى ثوبى الاحرام مع ما هو المفروغ عنه فتوى من انهما ازار يتزر به ورداء يتردى بها والمتبادر منها الازار فى الكفن بازاره كتبادر تقمصه ايضا فى القميص الذى هو مذكور فى بعضها مع ثوبى الاحرام كقول ابى الحسن كفنت ابى فى ثوبين شطويين كان يحرم فيهما وقميص من قمصه مضافا الى ما ذكر معهما القميص كالمروى فى تكفين رسول الله وتكفين ابى جعفر بثوبى احرامهما الى ان القطعات الثلاث المكفن فيها ح قميص ومئزر وازار ولا يحصل منها ما ينبغى للشمول الا واحدة والخبر وان ابن زرارة التى عرفت ان معناها ثوب واحد منها تام على جميع بدنها والى التحقيق بكفن الرجل فى ثلاثة اثواب والمرأة اذا كانت عظيمة فى خمسة درع ومنطق وخمار ولفافتين فان المنطق هو المئزر لمعلومية كون المستحب الزائد للمرأة لفافة وخمار ولا يطلق المنطق على الثوب الشامل لجميع البدن فليس الا المئزر لانه الذى يشد على الحزام ثم لا فرق بين الرجل والمرأة فى الكفن الواجب اتفاقا وهذه الاخبار المعتضدة بالشهرة العظيمة المحققة والاجماعات المحكية فى الخلاف والغنية وظاهر محكى المنتهى تقييد اطلاق ما تضمن التكفين بثلاثة اثواب او ثوبين وقميص وبهذا التقرير يندفع القول بعدم اجزاء المئزر كما ظهر من المدارك ومن تبعه وكذا القول بالتخيير بينه وبين ثوب شامل بدله كما احتمله فى الجواهر وربما احتمله ايضا عبارة المدارك بوجه ووجه الاندفاع انه ان كان تخييرا عقليا فهو مبنى على تحكيم اطلاق الثوب وقد عرفت لزوم تقييده وان كان شرعيا بالجمع بين المتباينين كما فى الجواهر فهو مبنى اما على اخذ الشمول قيدا فى معنى الثوب هو ممنوع جدا او فهمه من التعبير بالدرج فيها فى بعض الاخبار فكذلك ايضا لانه بمعنى الوضع فى طى الثوب وان لم يثبت عمومه ولو سلمنا ظهور الاستيعاب فالمذكور هو الدرج فى مجموعها لا فى كل قطعة منها والمجموع مستوعب او على مقاومته للاخبار المعتبرة للمئزر بقوله فى الحسن ثم يكفن بقميص ولفافة وبرد يجمع فيه الكفن لظهور اللفافة فيما يشمل البدن ح فهو خال

فى بيان ان الازار هو المئزر

وقد قرر الامام كونه من الكفن والموثق ثم شده فبسط اللفافة
ح

من ذكر المئزر وان الجمع بينهما بالتخيير ضرورة انه بعد تسليم دلالته على تعيين الجمع بالتخيير يدفع المكافئة وكيف يكافؤ هذا الخبر الاخبار الكثيرة المعتضدة بفتوى المعظم بل الجميع مع ان في دلالته ضعفا لعدم معارضة الخلو للتصريح بالذكر مع امكان صدق اللفافة بمطلق اللف وان لم يكن لجميع البدن خصوصا اذا لف اكثره ومعظمه وامكان دعوى ظهور ارادة لف المئزر هنا لقرينتين احديهما انه لو كان المراد ما يلف الجميع مع كون البرد كذلك لقال بقميص ولفافتين وثانيتهما اختصاص البرد بالجمع بمعنى شموله ما قصر عنه غير المئزر بعد صرفي اللفافة وبالجملة هذا الخبر لا يكافؤ الاخبار المتقدمة دلالة ولا سندا ولا معتضدا فيتأول بما لا ينافيها او اضعف مما ذكر بناء التخيير على طرح الاخبار من الطرفين نفيا واثباتا والرجوع الى اصالة البراءة واستظهر التخيير بين المئزر وعدمه في الجواهر من المعتبر وقد عرفت بنائه على كلام ابن الجنيد فاهماله البناء على عدم تعيين القميص دون المئزر واما خصوص القميص المعروف ايضا وجوبه معينا بل عليه الاجماع في الخلاف والغنية وربما يحكى ايضا من المعتبر والذكرى والتنقيح وشرح الجعفرية وعن الابي نسبته الى فتوى الاصحاب وقد وقفت على عبارته الثلاثة الاول وظاهرها الاجماع على العدد الثلاثة في مقابل سلار ولم يحضرني عبارة الاخرين واختار الاسكافي وتبعه في المعتبر والروضة التخيير بينه وبين ثوب غيره وربما ظهر من الكشف تقويته لتضعيفه دلالة الاخبار على وجوبه وكانهم يعرفون باستحبابه وظاهر الجماعة مجرد عدم خصوصية القميص كفاية غيره وان لم يكن شاملا لجميع البدن وفي الروض يقوم مقامه ثوب شامل لجميع البدن ولعل مراده ايضا ذلك لذكره كالمعتبر الاستدلال برواية زرارة انما المفروض من الكفن ثلاثة اثواب تام لخلوها عن ذكر القميص فيدل على اجزاء غيره مع انها كالصريحة في عدم اعتبار شمول غير واحد لكن في المدارك اعتبر شمول ما يقوم مقام القميص قال والانتصار على القميص مع لفافتين الخ حسنا متى عنه سابقا الا ان تحمل الاولى كلامه على الاولوية الاحتياطية الاستحبابية وان نواه قوله قبله يستفاد من هذه الروايات التخيير بين الاثواب الثلاثة وبين القميص والثوبين وان عبر بعده ايضا بالثوب الشامل فيحمل على ما حمل عليه عبارة الروض بل يحمل عليه الشمول فيما بدل كر بدل المئزر ايضا في عبارة المدارك بارادة مجرد نفي خصوصية مقدار شمول المئزر وعلى كل حال لا اشكال في قوة القول المشهور للمستفيضة المصرحة بالقميص وبعضها وان كان في دلالته على وجوبه معينا قصور بنحو قوله وكفن رسول الله وابو جعفر في احرامين وقميص مثلا لكن كثير منها واضحة الدلالة كقوله في صحيحة معوية بن وهب بكفن الميت في خمسة اثواب قميص لا يزر عليه الخ لمعلومية استحباب اثنين منها الخرقة واللفافة فيبقى الثلاثة واجبة ومثلها الصحيح المتقدم تكفن المرئة العظيمة في خمسة درع ومنطق الحديث وقوله في حسنة حمران ثم يكفن بقميص ولفافة وبرد يجمع فيه الكفن وفي الرضوي يكفن بثلاثة اثواب لفافة وقميص وازار الى غير ها بل في بعضها كما في الجواهر وغيره ما يشعر بمعروفية كون القميص من اجزاء الكفن بحيث ينصرف الاطلاق اليه وهي مع كونها معتضدة بالشهرة العظيمة والاجماع المحكي الذي قد يجبر به قصور دلالة البعض ايضا تقيد ما ورد باطلاق الاثواب الثلاثة ويحكم على ما خلا من ذكر القميص لا محالة ومنه ينقدح ضعف سند الجماعة في التخيير فانه ان كان التخيير العقلي هو الاطلاق المذكور او الخلو المزبور ولعل المراد من قوله في الذكرى لخلو اكثر الاخبار من تعيينه واصل البرائة اي محكيا للمطلقات الكثيرة لتعاضد بعضها ببعض وباصل البرائة فلا يكافؤ هاما تضمن القميص ان التقييد فرع المكافئة وح قوله بعد ذلك وبخبر محمد بن سهل ذكر شاهد حمل ما فيه التعيين على الندب بعد عدم المكافئة وان لم يكن مراده ذلك فلا محصل لاستدلاله للمسألة على عدم حمل المطلق على المقيد وعلى كل حال الجواب ان الاخبار المعينة للقميص وان كانت اقل لكنها معتضدة بالشهرة العظيمة والاجماع المحكي فتكافؤ المطلقات ولا معدل عن العمل بقاعدة حمل المطلق على المقيد وان كان التخيير الشرعي فهو الجمع بين المستفيضة وما يأتيها باجزاء ما لم يكن معه قميص لخبر الاخبر محمد بن سهل سألت ابا الحسن عليه السلام عن الثياب التي يصلي فيها الرجل ايكفن فيها قال احب ذلك الكفن يعني قميصا قلت يدرج في ثلاثة اثواب قال لا بأس والقميص احب الي وفي الفقيه سئل موسى بن جعفر عن الرجل يموت ايكفن في ثلاثة اثواب بغير قميص قال لا بأس به والقميص احب الي والظاهر انهما واحد وان نقلها الصدوق بالمعنى بناء على ان الجمع بين المتباينين هو الفتوى بالتخيير وفيه انه على تقدير تمامية دلالته لا يكافؤ المستفيضة المعتضدة و الجمع فرع المكافئة فليحمل بما لا ينافيها كما تسمعه مع ان في دلالته تأملا لاحتمال كون المراد ان القميص المصلي فيه احب الي لا مطلق القميص وهو غير بعيد وان استبعده في الرياض لان المسئول عنه اولا هو القميص المصلي فيه وثانيا بقوله يدرج فيه ثلاثة اثواب هو الثوب المطلق وان لم يكن مصلى فيها فاجاب بعدم البأس بغير المصلي فيه ولكنه يحب القميص المصلي فيه واما الازار بمعنى الثوب الشامل لجميع البدن فوجوبه معينا مورد اتفاق النص والفتوى مما يجوز الصلوة فيه للرجال وفاقا للجماعة بل في الغنية الاجماع قال لا يجوز

ان يكون مما لا يجوز فيه الصلوة من اللباس والفضلة الثياب البياض من القطن او الكتان كل ذلك بدليل الاجماع واوهنه في الرياض بشمول معقده فضل البياض من الكتان مع ان كراهته مطلقا مشهور ويدفع بان مراده فضل لون البياض بناء على استحبابه مطلقا ولو في غير القطن فقد وقع العبارة في الكافي ايضا وعلى كل حال يؤيد بما في المجمع قال وانما اشترطهم كون الكفن من جنس ما يصلي فيه وكونه غير جلد فكان دليله الاجماع انتهى وربما يساعده التتبع لعدم مصرح بجوازه في شيء مما لا يصح الصلوة فيه ولو غير الحرير واقتصار جماعة في المنع على الحرير دون غيره ليس خلافا بل ظاهرهم عدم منع الكلية جدا وربما استدل بقوله عليه السلام في خبر ابن مسلم مع ابي بصير لا يجمروا الاكفان ولا تمسوا موتاكم بالطيب فان الميت بمنزلة المحرم فان عموم المنزلة فيه مع ما ورد في ثوبي الاحرام من اعتبار كونهما مما يصلي فيه قاض باعتبار فيما يلبسه الميت من الكفن ايضا وهو جيد بناء على القول بحرمة تطييب الميت بغير الكافور لا الكراهة اذ عليها لا يتم الاستدلال لتعين حمل التعليل بتعبيره الكراهة على انه يستحب ان يكون بمنزلة المحرم وبعموم موثقة عمار والكفن يكون بردا واجمل غيره من القطن وان لم يحصل عمامة قطن فاجعله سابريا واخرج ما خرج كالصوف فيجوز فيه بقي الباقي لمعلومية استحباب الامر بجعل غيره من القطن وعليه لا يتم الاستدلال واستدل له في الرياض باختصاص اخبار التكفين بحكم التبادر بالقطن قال مضافا الى النهي عن الكتان في الخبر واشعاره في آخر المستلزم ذلك النهي عن غيره اي ما لا يجوز الصلوة فيه بطريق اولى ويلحق به ما اجمع على جوازه كالصوف مما يؤكل لحمه ويبقى جواز الباقي ومنه ما لا يتم الصلوة فيه خاليا عن الدليل وهو كاف في المنع بناء على وجوب تحصيل البرائة اليقينية في مثل المقام قال ومن هنا ينقدح وجه المنع عن الجلد مطلقا مضافا الى عدم اطلاق الثياب عليه وكذا الشعر والوبر والحرير انتهى وهو مع الغض عما في قوله مضافا الى النهي عن الكتان من كونه نهي تحريما باعترافه فلا ينفع جيدا لو تم الانصراف الى القطن وهو ممنوع جدا فانحصر الدليل في الاجماع المحكي المتقدم المؤيد بما في جامع المقاصد من دعوى القطع بعدم جواز التكفين في الجلد ووبر ما لا يؤكل لحمه ومعلوم ان منعه منه لكونه مما لا يجوز الصلوة فيه ودعوى القطع هكذا ممن لا يعمل بالظنيات جار مجرى دعوى الاجماع وح يجب الاقتصار في المنع على صورة التمكن مما يجوز الصلوة فيه لفقد الاجماع في صورة الانحصار فيما لا يجوز الصلوة فيه وهو كاف في الجواز ح فيما عدا الحرير وفاقا للرياض في الفرق بينه وغيره في الجواز وعدمه الا انه بناه على دليله المتقدم قال ولو اوجبت ذي الضرورة الى ما منع عنه سابقا فان كان المنع للنهي عنه كالحرير اتجه المنع هنا للاطلاق مع احتمال الجواز للاصل واختصاص النهي بحكم التبادر بحال الاختيار وان كان لغيره مما ذكرناه اي دعوى الانصراف واقتضاء الشغل اتجه الجواز للاصل وارتفاع المانع لاختصاصه بصورة وجود غيره مما يجوز التكفين به واما الوجوب فمشكل لعدم الدليل عليه لعدم الاجماع فيه واختصاص الامر بالتكفين في الاخبار بحكم التبادر بغيره ويمكن جريان الاشكال في الاول لوجود المانع من اضاعة المال وتفويته من دون رخصة والمسألة محل اشكال ومن هنا ينقدح وجه آخر للمنع عن الحرير هنا وحال الاختيار انتهى وحاصل فرقه انه اذا وجد المنصرف اليه فلا يقين البرائة فيه لا يجوز التكفين في غيره بخلاف ما اذا لم يكن الا غير المنصرف اليه فانه وان لم يتيقن معه البرائة لكن يحتملها فيجوز التكفين به اختيارا ولا يجب لعدم تحقق الموضوع وعدم معلومية تحقق الامتثال ولقد اجاد فيما افاد في الجواهر هنا جدا بعد نقل كلام الرياض قال وهو مبني على اجمال التكفين وان لم يسم شرعيا ليتوجه جريان اصالة البرائة ح مع الشك في تناول الكفن في وجوب للاحتياط هنا الفرض دفوع الشك في الشغل لا في المشغول به والابتناء على ما ذكرناه من بقاءه على المعنى اللغوي وان اعتبر فيه من قبيل الشرائط فمع ظهور ما دل على اشتراطها بصورة الاختيار لا مناص من الوجوب للامر به ودعوى انصرافه اي الامر به الى غير ذلك الذي هو غير قطن فيتمسك باصالة البرائة ح كالاول اي البناء على اجمال التكفين ممنوع انتهى قلت وما وجه به في الرياض جريان الاشكال في الاول من اضاعة المال فيضعف بعدم السرف والاضاعة فيما يبذل للاحتياط الواجب كما ان محذور التشريع يضاً مرتفع الا في الحرير مع البناء على ان للتكفين به حرمة ذاتية وكذا يضعف احتمال جواز التكفين بالمحرم المنصوص مع الانحصار بدعوى اختصاص نهيه بحكم التبادر بحالة الاختيار اذ هو ممنوع جدا ولا حاجة مع الاطلاق الى الاجماع في خصوصه نعم لا يبعد دعوى اختصاص منع التكفين سواء كان للنص او لكونه ما لا يجوز الصلوة فيه بناء على اشتراطه بصورة امكان غير الممنوع دون ما اذا انحصر الامر في الممنوع فيجوز التكفين فيه مطلقا ما لم يكن مغصوبا او نجس العين بدعوى ظهور تعلق الغرض بعدم الدفن عريانا على كل حال لمنافاة احترامه بدفنه في التراب كالبهيمة من اخبار علة التكفين وان حرمة المؤمن ميتا كحرمته حيا وغير ذلك بل لعل ذلك هو الظاهر وينبغي العمل عليه من بين الوجوه الثلاثة التي ذكرها في الذكرى فيما اذا انحصر في الممنوع غير المغصوب من المنع لاطلاقه والجواز لئلا يدفن عاريا مع وجوب ستره ولو بالحجر

في عدم جواز الكفن مما لا يجوز الصلوة فيه

ووجوب ستر العورة به حال الصلوة عليه ثم بنزع منه وفي البيان في صورة انحصار الامر بالممنوع جوز في جلد ما يؤكل وتنظر في جلد ما
لا يؤكل والحرير ووبره وشعره النجس وفي جامع المقاصد جوز في المتنجس لعدم وجوب نزعه اذا استوعبه النجاسة وتعذر غسله عن الميت
ولا نه ائل الى النجاسة فامره اخف ومنع من الجلد والحرير لاطلاق ما دل على المنع منهما من مفهوم الموافقة الحاصل في الجلد من الامر بنزعه عن
الشهيد وما تقدم في الحرير وقال جواز صلوة النساء في الحرير لا يقتضي جواز التكفين وان اقتضاه ففي النساء ولعل الاقوى جواز الجميع اذ لم
يجد غير الممنوع وعلى كل حال فلا تقدير بعدم ثبوت شرطيه كونه مما يجوز الصلوة فيه يعتبر امور لقيام الدليل على اعتبار خصوصها منها
بلا خلاف في اعتبارها مطلقا اختيارا واضطرارا ومع الانحصار في هذا القسم بدفن عريانا وستر عورته به ولو في حال الصلوة عليه احتمال
في جامع المقاصد وغيره عدم الستر بالممنوع بل يوضع في القبر بحيث لا يرى عورته ثم الصلوة عليه وهذا امران احدهما كونه غير نجس العين
كالمنسوج من شعر الكلب والخنزير ووبرها وثانيهما كونه غير المغصوب وامران اخران اعتبارهما مورد اتفاق النص والفتوى واما كون
اعتبارهما مختصا بحال الاختيار او مطلقا فعلى النظر المتقدم احدهما ان لا يكون حريرا ومنعه في حال الاختيار اجماع كما عن المعتبر
والتذكرة والذكرى وظاهر نهاية الاحكام وصريح جامع المقاصد وشرحي الجعفرية وتستظهر الكشف ومجمع الاردبيلي ويدل عليه
مضمر ابن راشد ومرسلة الفقيه عن ثياب تعمل بالبصرة على عمل العصب اليمانية من غير قطن هل يصلح ان يكفن فيها الموتى فقال اذا كان
القطن اكثر من القز فلا باس والمرسل عن علي عليه السلام ان رسول الله صلى الله عليه وآله نهى عن ان يكفن الرجال في ثياب الحرير وموثقة بن بالنهي عن التكفين بكسوة
الكعبة مع تجويز سائر استعمالاتها فظهر انه من جهة حريتها ولا يعارضها ما في خبر السكوني نعم الكفن الحلة لقصورها في الدلالة لعدم
تبين اعتبار الابريسم في موضوع الحلة كما صرح به في كتب اللغة فلا داعي لحملها على اليمنية وكذا في السند ولا يعارض به سند المضمر المجبر بالاجماعات
مع ما في الذكرى من كونه من المقبولات وصريح معقد الاجماعات كالذي عن الشيخ مع ظاهر باقيها كالنص عموم الحرمة للرجل والمرأة وبه
يضعف ما عن المنتهى ونهاية الاحكام من احتمال جوازه للمرأة استصحابا بالجوازه حال الحيوة وان استظهر من المرسل لعدم العبرة بمفهومه وعلى
تقدير المفهوم غير مكافؤ لما تقدم من النص العام المعتضد بالاجماعات على العموم بل الكنص به ايضا من المرسل كيف تكفن المرأة فقال كما
يكفن الرجل ومقتضى النص وان كان عموم الحرمة الا اذا كان الخليط اكثر لكن الانسب هو التجويز بخليط غير المستهلك وان لم يكن الاكثر كما
هو المعيار في الصلوة ويوافقه معقد الاجماعات على ما هنا من حرمة الحرير المحض واما منعه في الاضطرار وعدمه فقولان ناشئان مما
تقدم من عموم النص واهمية الستر ومنها ان لا يكون متنجسا ومنعه حال الاختيار ايضا مورد اتفاق النص والفتوى وفي الاضطرار وجهان
ناشئان من نظير ما تقدم في الحرير بل لعلهما قولان بالنظر الى ما مر عن البيان وكان ظاهر المعظم جواز التكفين به ابتداء واما استمرارا
فظاهرهم الاتفاق على عدم نزعه ودفنه عريانا اذا تنجس ولم يمكن تطهيره ولو بالقرض وهذا ما يؤكد جواز الابتداء به اضطرارا وهنا
امر خامس مردد فيه في اصل اعتباره في الكفن ان لم تثبت كليته وعدم اعتباره ولو في حال الاختيار فضلا عن الاضطرار وهو كونه غير الجلد
ولو مما يؤكل لحمه ولا نص فيه نفيا ولا اثباتا بل المنع منه مبني على ان الموضوع المبين به الكفن في جملة من النصوص هو الثوب وهو غير
صادق على الجلد او غير منصرف اليه فلا يجوز التكفين به وقد افتى به جماعة كما عن المعتبر والتذكرة والذكرى واللوامع والموجز وجامع
المقاصد وشرحي الجعفرية وكشف الالتباس والمسالك وغيرها بل نسب الى الاكثر بل ربما ظهر من عبارة الاردبيلي المتقدمة والقطع الذي
ادعاه في جامع المقاصد انه مظنة الاتفاق ولا ينافيه كونه في اللغة المواراة ولم يثبت الحقيقة الشرعية فيه لانه بحكم الشرط الشرعي في تحقق
العنوان المراد كما انه كذلك ايضا على تقدير ثبوتها لما تقدم من اعتبار كونه مما تجوز الصلوة واستدل في بعض الكتب المتقدمة بنزعه عن الشهيد
مع انه لا ينزع ما عليه فهنا اولى لكن الدعوى غير ثابتة لانها ان كانت تبادرا للمنسوجة تبادرا وضعيا كما يظهر من بعض الجماعة خصوصا
في اللوامع حيث قال لعدم صدق الثوب عليه عرفا الظهور في المنسوج فهي ممنوعة جدا لظهور صدقه على الملبد من نحو قطن او صوف
فضلا وان كانت الدعوى التبادر الاطلاقي اي انصراف الاطلاق الى المنسوج فمع كونها ايضا في حيز المنع خصوصا فيما كان مخيطا على
هيئة الثوب نظرا لظاهر الصدق فيه كما صرح به الاردبيلي ولذا اجتزأ به في الكفارات فان قبل الاجتزاء به هناك لكون المدار فيه على
الاكتساء قلنا هنا ايضا على المواراة الموضوع في جملة من الاخبار هو المئزر والقميص والازار من دون قيد الثوب كقوله في صحيحة ابن
سنان الكفن قميص غير مزرور ولا مكفوف وفي حسنة حمران ثم يكفن بقميص ولفافة وبرد يجمع فيه الكفن وفي مرسلة يونس ابسط
الحبرة ثم ابسط عليها الازار ثم ابسط القميص وقيد الثياب من جهة وروده مورد الغالب لا يفيد خصوصا مع ظهور ما في اخبار عله

التكفين من

في جوف جلد الحيوان وفي الحرير غير

التكفين من كون المقصود ستره ومواراته بهيئة مخصوصة في عدم العبرة بجنسها وفاقا لظاهر الغنية والمدروس وكشف الغطاء وصريح الروضة
لكن مفهوم الموافقة الحاصل من الامر بنزعه من الشهيد المعتضد بما يستظهر من مظنة الاجماع على خلافه يمنع من الجرأة على التجويز وما عدا
الامور الخمسة ربما يقع التردد في بعض امور منها الصوف لكن جواز التكفين به ما كان من ماكول اللحم مورد الاتفاق ومنصوص في الرضوي
المنجبر فلا ينبغي التامل فيه ومنها الوبر والشعر مما يؤكل وقد حكي عن الاسكافي المنع منهما وتبعه في الرياض ولا وجه له الا الاستناد
الى دعواه المتقدمة من الانصراف الى القطن وقد عرفت منعه فالجواز فيهما هو الوجه ومنها ثوب الذهب ففي كشف الغطاء منع
التكفين به ايضا ولا وجه له ايضا الا البناء على اعتبار الكون مما يجوز الصلوة فيه بل منع فيه من الثوب المتصل به شعر ما لا يؤكل غير
شعر الانسان وهو ايضا مبني على ما ذكر ولا يخفى انه بناء على جواز التكفين في حال الاضطرار بما منع عنه في الاختيار وقع الخلاف
في تقديم بعضها على بعض والاقوى تقديم المتنجس على غيره مطلقا لان المفهوم من اعتبار كونه من جنس ماكول اللحم ومن غير الحرير مع
اعتبار الطهارة فيما يكفن فيه في حكم قول الشارع ان ما يكفن به هو هذا الجنس المخصوص ويشترط في هذا الجنس ان يكون طاهرا
فاذا فرض ان اعتبار هذا الشرط مختص بحال الاختيار اي حال وجود طاهره فيئول معناه الى ان هذا الجنس اذا لم يوجد الا متنجسه يكفن به
وهذا اولى من استدلال الشهيد في الذكرى لتقديمه بقوله لعروض المانع لان مراده ظاهرا ما عبر به في غير موضع من ان فوت الوصف اولى
من فوت الموصوف وحاصله ان الطهارة شرط في جنس ما يكفن به ومراعاة الجنسية اهم من مراعاة صفة الطهارة لانه اعتبار لم يصل الى حد
اللزوم كما لاحظه الاعتبار بان الكفن ائل امره الى النجاسة لا محالة فامره اهون وارتكابه مع ترك غيره تماما اول حال الكفن اليه اولى وفيما
عدا المتنجس لا ترتيب لاستناده بجميع اقسامه الى اعتبارات بعضها غير تام وبعضها معارض وبعضها غير بالغ حد وجوب المراعاة وعلى
كل تقدير الممنوع من التكفين به يمنع في مطلق قطعاته الواجبة والمستحبة كالعمامة والحبرة والمقنعة واللفافة الزائدة للمرأة دون ما
يعد من قطعاته وان استحب استعماله كالخرقة التي يشد بها ثدي المرأة ونحوها مما يبنى فيه على خروجه من الكفن نعم لا يمنع من ستر العورة
بالممنوع اختيارا واضطرارا احتمالا حتى الحرير بناء على كونه كذلك فالو بعد التستر به لبسا وان عد لبسا يبنى على وجوب منع الولي الصغير
والمجنون من لبسه وفي اعتبار كون كل من القطعات الواجبة غير حاكية للبدن او كفاية الستر كذلك بالمجموع او الاكتفاء وان لم يستر المجموع
كذلك وجوه لم يتعرض لشيء منها الاكثر نفيا ولا اثباتا واحتمل في الجواهر رابعا وهو اعتبار ستر كل قطعة منها البدن كذلك بالنسبة الى ما يشتمل عليه
الى ما يستره والمئزر وهكذا الاقوى الثاني اما كفايته فللاطلاق مع حصول ما هو المقصود من التكفين من مستورية تمام بدن الميت معه من البدن فلا يجب
واما نفي الاول فاما الثالث فلعدم حصول المقصود المذكور من التكفين بل ولا تسميته بناء على بقائه على معناه اللغوي من المواراة مضافا في القميص ذلك
الى اعتبارها بالتعميم لعدم صدقه معها مع الحكاية ودعوى الصدق معها مجازفة كدعوى كون المتبادر من التعميم ارادة الشامل المحيط بما النسبة صح
بالجسد وهو حاصل مع الحكاية ايضا ولعله من هنا لم يقبل به احد ممن تعرض المسئلة وان قواه بعض من دابه الانحراف عن المعاصرين واما
عدم اعتبار الاول الذي اختاره ثاني المحققين والشهيدين فلعدم الدليل وعدم صلاحية ما ذكر دليلا الذي منه دعوى انصراف
الثوب الى ما لا يحكي كما صرح به في اللوامع لكونها ممنوعة جدا قال بعد الاستدلال به مثل المفهوم من قوله في الصحيح يواري به جسده
كله الاكتفاء بمواراة البدن بالمجموع اي ان النص ناف لاعتبار الامر الزائد عليه فلا يجدي انصرافه الى الزائد فاجاب بان دلالته على الزيد
المواراة بالثلاثة انما ينفي كفايتها ان لم يحصل بها المواراة ولا ينفي اشتراط المواراة في كل واحدة حتى يكون معارضا لما اثبته من
التبادر وغيره وانت تعلم انه بعد منع تبادره عدم الحكاية في الثوب لا يتم جوابه ووجه فيتم ما قبل ويصلح دليلا لكفاية الثاني زيادة على
الاطلاق ومنها الكلية المتقدمة من اعتبار كون الكفن مما يجوز الصلوة فيه فان الحاكي لا يجوز الصلوة فيه وفيه ان الكلية ان سلمت
فمن حيثية محض الجنسية دون غيرها ودعوى اقتضاء اصالة الشغل ذلك وفيه ان الاصل مع وجود البيان البرائة واما الرابع فمع الاعضاء
في الجواهر بعدم محتمل له فضلا عن القائل به فيبطل بابطال الوجه الاول لابتناء اعتباره في القدر المشتمل على القميص على عدم كفايتها
حصوله بالمجموع منه ومن اللفافة التي تلف فوقها كما لا يجتمع مع الضرورة بتجزي اللفافة الواحدة لقاعدة الميسور وفي الجواهر ان الاقرب
اليها لو قلنا بكونه من المركبات اي ذا قلنا بكونه واجبات متعددة فالامر الاول كاف وهو كذلك لكنه قال مع ان الظاهر خلافه اي ليس من
المركبات وفيه انه الظاهر وعلى كل حال فالظاهر عدم الخلاف في وجوب القطعة الميسورة وفي الجواهر انه قد يستشكل في وجوب القطعة
من كل قطعة التي لا تدخل تحت اسم احدها في غير ما يستر العورة انتهى ولعل الاشكال لما مر من الاقتصار في موارد الميسور على مورد

الشهرة لحصل

مع الضرورة التحري في اللفافة الواحدة

الشهرة ليحصل الانجبار والعمل به في بعض كل القطعة الواحدة اذا لم يكن من مصاديق تلك القطعة كالمئزر والثوب القصير من غير
شهود وازار الامر في القدر الميسور بين جعله لفافة او قميصا او مئزرا فالاولى مقدمة لحصول الستر لجميع البدن به دون كل من الاخيرين
ولا ينبغي التامل في كونه مرجحا لزوميا لان شرع اصل الكفن لذلك فما في الجواهر من التامل في كون هذا الاعتبار بحيث يصل الى حد
الوجوب في غير محله نعم التامل في تقديم القميص على المئزر كما في جامع المقاصد في محله لما وانهما في مقدار ستر البدن بل قد يدعى
اقتضاء وجوب الترتيب والتاخير والاتمام الباس القميص ثم اللف في اللفافة وجوب الابتداء بالمئزر لنظير ما مر في عوز الماء عن الاغسال
الثلاثة مع خروج اللفافة لمعلومية اهمية الستر من مصلحة الترتيب الا ان يستند لتقديم القميص بافرديته من هيئة اللباس والمستور
او نحو ذلك لكنه من الاعتبار الذي لم يصل الى حد الوجوب على كل حال يجب ان يشد المئزر تحت القميص والقميص فوقه تحت اللفافة
المعبر عنها في المتن ككلام الاصحاب بالازار وقد صرح بهذا الترتيب جماعة ونسبه في الذكرى الى الاصحاب قال انهم حكوا عن الشيخ الاجماع
عليه لكن استفادة ما عدا كون الازار فوق الجميع من تعين كون المئزر تحت القميص غير معلوم من النص بل قوله في مرسلة يونس ابسط
الحبرة بسطا ثم ابسط عليه الازار ثم ابسط القميص عليه وترد مقدم القميص عليه ثم اعمد الى كافور مسحوق فضعه على جبهته الى ان قال ثم يحمل فيوضع
على قميصه ويرد مقدم القميص عليه الحديث بناء على كون الازار بمعنى المئزر كما استظهرناه فيما تقدم مقتضاه كون المئزر فوق القميص لان
بسط القميص على المئزر بعينه لزم صيرورته على الميت تحت المئزر كما لا يخفى وان احتمل في الكشف ان يكون بسط القميص عليه لتقدم الباسه على
تاخيره وان كان من تحته فيوافق فتوى المشهور واحتمل فيه ايضا ان يكون الازار هنا اللفافة وعليه فالحبرة هي المستحبة وبسط القميص عليه
يستلزم وقوع القميص على الميت تحت اللفافة ولا يخالف الفتوى ايضا ولعله اظهر اذ على الاول يكون الحبرة بمكان اللفافة من احدى القطع
الثلاث الواجبة والبناء على خلافه الا انه لم يكن المئزر مذكورا وليس بقادح فلا يحتاج الى ما تكلف لتوجيهه عليه كره في الجواهر بانه لعله من
جهة انه يشد فخذاه ثم يؤزر وبعد ذلك ينقل الى الكفن كما يشعر به قوله ثم يحمل فيوضع لبعده خصوصا مع اشعار قوله اولا ثم يرد مقدم
قميصه عليه بانه موضوع على الاكفان بناء على رجوع ضمير عليه الى الميت الا ان يتكلف بارجاعه الى القميص وهو غير معهود من الاداء
والظهر من المرسلة في الخالفة قوله في موثقة عمار ثم تبدء فتبسط اللفافة طولا ثم الازار ثم الخرقة عرضها قدر شبر ونصف ثم القميص
تشد الخرقة على القميص بحيال العورة والفرج الحديث بجعل المئزر في موضعين منه فوق القميص ثم قال والتكفين ان تبدء بالقميص ثم
بالخرقة فوق القميص على اليتيه وفخذيه وعورته ويجعل طول الخرقة ثلاثة اذرع وعرضها شبر ونصف ثم تشد الازار الحديث وفي الجواهر
ان الاصحاب معرضون عنها لتضمنها كون الخرقة فوق القميص وقد يذب عنه بان دفع اليد عن فوقية الخرقة للاعراض لا يوجب سقوط
الخبر كله المتضمن لاحكام عديدة مضافا الى ما في الكشف من حمله على ارادة شد الخرقة بعد الباسه القميص وان كانت من تحته انتهى لكن الاعراض
حاصل عما بينهما من فوقية المئزر على القميص ايضا وقد مر عن الشيخ الاجماع على خلافه فيسقط عن الاعتبار بالنسبة الى هذا الحكم ايضا ومنه
ينقدح ضعف ما عن العماني من فوقية المئزر على القميص لعدم ما يصلح دليلا له بعد تضعيف الموثق بالاعراض الا الاطلاق بناء على عدم تعين
الفوقية وتقييده الاجماع المحكي وان عينها فلا مستند الا الخبر المعرض عنه والجواب بداولى بما في الرياض من قصور الاخبار عن افادة الوجوب
اي تعين ما عن العماني وحصول الامتثال بذلك اي بما عليه المشهور ومرجعه الى عدم الشغل اليقيني بها هو في الكفن في مواضع اذ مع
قصورها عن التعيين الاطلاق قاض بحصول الامتثال بما عن العماني ايضا وهو يقطع اصالة الشغل ولعله لذا قال وان كان حصوله بما
ذكره العماني ايضا غير بعيد للاطلاق مع التصريح به في تلك الاخبار فيحتاج الى القول بان الاجماع يقيد الاطلاق والتصريح في الاخبار
المعرض عنها لا يصلح دليلا هذا وظاهر عبارة الجماعة وجوب التاخير وقبل الباس القميص والباسه اياه قبل لف الازار قال في القواعد يجب ان
يؤزره ثم يلبسه القميص ثم يلفه بالازار قال في الكشف على المشهور المختار وان جاز الباس القميص قبل التازير كما قدمناه مشيرا الى ما مر عنه
في تاويل الخبرين قال لكن لا يتم اي الالباس الابعده اي التازير ومرجعه الى وجوب تحقق تماميته كل واحد مرتبا وحيث ان دليل الترتيب
انحصر في الفتوى فالتعويل على عباراتهم وهي كما ذكر فيتعين وجوبه واعلم انه يجب بعد تغسيل الميت التحنيط والحنوط كرسول طيب يوضع
للميت وتحنيطه هو امساسه الكافور كما ورد في بعض النصوص مقتصرا على ذكر وضعه على اعضاء السجود قال في خبر يونس تضعه على جبهته
لكن في خبر اخر اسحق بن عمار كما في صحيحة زرارة اذا جففت الميت عمدت الى الكافور فمسحت به اثار السجود وكذلك يوجد في كلمات الاصحاب
التعبير بها ومقتضى قاعدة حمل المطلق على المقيد في نحو المقام هو الحكم بكون المراد هنا هو مسح الاعضاء المخصوصة بالكافور والكلام فيه

في مواضع احدها وجوب تحنيط الميت واستحبابه المعروف من مذهب الاصحاب هو الوجوب بل الاجماع عليه منقول مستفيضا بل تصريح به وظاهر
فيه ومع ذلك قال الاردبيلي لا يعرف الاجماع ولعل اختلاف الاخبار دليل الاستحباب وفي الكشف ان ظاهر المراسم الاستحباب قلت
ان كانت عبارته من جهة جعل احكام التجهيز على ضربين واجب وندب وعد الواجبات من غير ذكر الحنوط فيها ثم عد المندوبات وعد
التحنيط فيها فظاهره في استحبابه عنده لكن ذكر الغسلة الواحدة بالقراح الذي عده من الواجبات ايضا من التحنيط في طي المستحبات
وكان نظره في عد الغسلة في عداد الندب الى بعض خصوصياتها المذكورة معها فيكون المعنى يستحب ان يكون التغسيل كذلك فلعل ذكر
التحنيط في عداده ايضا نظرا الى الخصوصية المذكورة معه واما عدم ذكره له في الواجبات فلعله للاستغناء بذكره قبل ذلك مكررا بوجه
ظاهر في وجوبه منها قوله المقتول في المعركة لا يغسل ولا يكفن ولا يحنط واما المقتول في الله بغير رقود فانه يغسل ويكفن ويحنط ومنها قوله
المقتول قودا يؤمر بالاغتسال والتكفين والتحنيط وكذا في موضعين اخرين فليراجع المراسم ولا يجعل بنسبة الخلاف في نحو هذا الحكم الواضح
وعلى كل حال دليل الوجوب النصوص بعد الاجماعات المستفيضة ولا ينبغي ان يجعل مجرد الاختلاف في قدر ما يوضع دليل الاستحباب
اصل الوضع من غير وجود نص ظاهر في الندب فيحمل الاختلاف مؤيدا ومرجحا له على الوجوب فكم من موارد اختلاف زيد من هذا
وغير محمولة على ندبية الحكم ولو ثبت الاستحباب بذكره في طي امور كثيرة منها من المستحبات لكان اولى من ذلك ثانيها زمان التحنيط
صريح القواعد انه قبل التكفين قال ويجب ان يبدء بالحنوط واختاره في محكي القدوس والبيان والذكرى في الماتمة وهو ظاهر جامع
المقاصد ونهاية الاحكام في الفصل الرابع ويدل عليه قوله في الصحيحة المتقدمة اذا جففت الميت عمدت الحديث ونحوها الرضوي
وخبر الدعائم وقوله في موثقة عمار المتقدمة بعد الامر ببسط قطعات الكفن هيئة للتكفين بعد الفراغ من الغسل واجعل الكافور في
مساجده الى ان قال والتكفين ان تبدء بالقميص ثم بالخرقة فوق القميص الحديث وكذا مرسلة يونس المتقدمة الامرة ببسط الحبرة وبسط
الازار عليها بناء على ارادة المئزر منها من الازار دون اللفافة وظاهر عبارة عمر انه بعد شد المئزر وقيل في عبارة بعض هؤلاء انه بعد الباس
القميص ايضا ولا دليل على شيء منها الا بناء على كونه بعد شد الخرقة المعهودة كما في الكشف يبنى على ان الخرقة تشد فوق المئزر او فوقه وفوق
القميص كما يظهر من الموثقة المذكورة وعن المهذب جواز تاخيره من الباس القميص والعمامة وظاهر العبارة المحكية عن الفقيه تاخيره عن تمام
التكفين قال اذا فرغت من تكفينه حنطه وفي الكشف ان الظاهر جواز الكل وغيرها وتبعه في الجواهر وظاهر الرياض تقويته والاحتياط
بما في القواعد وكان سند الفقيه تضعيف ما ذكر سند البعض اليقينيات مع الاصل واطلاق كثير من الاخبار وفي الرياض بعد ذكر
المعتبرة المتقدمة دليلا لما في القواعد قال في استفادة الوجوب منها اشكال ولم يتبين وجه الاشكال للنظر فيه فلا باس بالمصير اليه
لوضوح دلالة الصحيحة عليه وظهور الاخرين ويجب تقييد المطلقات بالمعتبرة التي لم تكن في البين شهرة بخلافها وعلى كل حال ينبغي الاتيان
البتة بالتزام العمل بها ثالثها ان كون احد السبعة موضع الحنوط موردا لاتفاق النص والفتوى انما التردد في غيرها وتضمن بعض
النصوص وعبارات الاصحاب غير المساجد ايضا خصوصا في الفقيه قال يجعل على بصره وانفه ومسامعه وفيه ويديه وركبتيه ومفاصله
كلها وعلى اثر السجود ونفى عنه الباس في المختلف ومال اليه في الذكرى قال والاخبار شهادتها به الراتم وفي القدوس بعد ذكره ان الكراهة
اشهر وعن المفاتيح ان الكراهة مذهب الاكثر ولعلها الظاهر في المسامع والفم للنهي عنه في الاخبار معتضدا باجماع الخلاف على انه
لا يترك على انفه ولا اذنيه ولا فيه وكان مراده بمعقد الاجماع ادخاله في المنافذ الذي هو ظاهر المنهي في النص والافمن المنتهى خلاف في
الانف ولا يبعد الحاق ظاهر الانف الذي يرغم به بالمساجد بل عن المنتهى عدم الخلاف فيه لخبر الدعائم اذا فرغ من تغسيله نشفه ثوب ويجعل
الكافور في موضع سجوده وجبهته وانفه ويديه وركبتيه ورجليه ونحوها الرضوي معتضدا بعدم الخلاف المؤذن بالاجماع
مع امكان دعوى شمول المساجد له لاستحبابه او غامه خالفه ولا ينافيه استحبابه القاضي بجواز تركه لكفاية جعله من المساجد في الشمول
فلعل انصرافها الى غيره من التشكيكات البدوية ومع ذلك الاقوى عدم وجوب غير المساجد السبعة لاقتصار ما ورد في مقام البيان
كالموثق على ذكرها بعد السؤال عن الحنوط الظاهر في نفي وجوب غيرها معتضدا بظاهر اجماع الخلاف المتقدم مع اجماعه ايضا على
ترك ما زاد من كافور المساجد على الصدر ومراعاته اولى بما مر عن المنتهى المساعد له بالتتبع وتاييده بملاحظة ما ورد في الروايات من المساجد
السبعة فان شدة اختلافها بالنسبة الى غير المساجد زيادة ونقيصة حتى ورد في بعضها الامر والنهي معا فاضيفه بعدم كون الحكم
فيها وجوبيا خصوصا مع اعراض المعظم عن الزيادة وموافقتها قول العامة نعم لا باس باستحبابه في كل ما ورد امر من غير معارضته بنهي عنه

في استحباب التحنيط ووجوبه

كما في جملة من المنافذ وحكاية اجماع على تركه لتضاده مما خ فيه وبقاء الاصل بالنسبة اليه سليما مؤيدا بقوة احتمال الامر فيه للتقية حسب ما عرفت وما في الجواهر من حمل النهي على ادخال الحنوط فيه والامر على وضعه عليه ضعيف لعدم الشاهد عليه خصوصا مع تضمن الامر في بعضها لفظ في الظاهر في الادخال فيه والنهي لفظة على الظاهرة في الوضع عليه ومجئ كل منهما بمعنى الاخر احيانا لا يجدي في مقام الجمع المحتاج الى الظهور بل حمل الامر فيه على التقية اظهر من ذلك بخلاف الامر الخالي من معارضة النهي لاختصاص الحمل على التقية بصورة المعارضة

رابعها الواجب مسح العضو بالكافور دون مجرد وضعه عليه وان ظهر كفايته من عبارة المتن حيث قال وامساس مساجده بالكافور كجملة من العبارات وبعض النصوص لوجوب حمل المطلق على المقيد حسب ما اشرنا اليه في بدو المسئلة خامسها المجزي من الكافور في الحنوط هو اقل ما يتحقق به صدق مسح المساجد به لاطلاق الامر به المعتضد بالشهرة المصرح بها في عدة كتب بل في الرياض دعوى عدم الخلاف وفي كفاية المستوي هو مبني على حمل قول الشيخين والصدوق بان لا اقل مثقال على ارادة اقل الفضل لا المجزي وانكر عليه في الجواهر وعزم لاباء عبارة الصدوق عنه من قوله الكافور السايغ للميت وزن ثلاثة عشر درهما وثلث فمن لم يقدر فاربعة مثاقيل فان لم يقدر فمثقال لا اقل منه لو وجد وعبارة اعلام المفيد من قوله واقل ما يحنط به الميت ولعل نسبة الخلاف في الذكرى وجامع المقاصد والدروس وشرح الجعفرية الى الشيخين والصدوق في اقل المجزي من نحو هذه العبارات والمراد بالقيل في الروض ايضا هؤلاء ظاهرا ولكن ما فهمه في الرياض قريب جدا خصوصا من الصدوق في الفقيه لانسباقه في المراتب الثلاثة متحدة في غاية البعد فوكره بان اقل المجزي مع الاختيار ثلاثة عشر درهما وثلث واذا كان مراده بالمرتبة العليا كمال الفضل فكذلك المرتبة الدنيا اقل الفضل وكذلك اقل ما يحنط في عبارة المفيد في مقابل اكثر ما يحنط الذي هو المفضل وليس يستغرب مثله في عبارات المتقدمين وبالجملة ظاهر كل من جعل مراتب الحنوط ثلاثا ان الوسط والاكثر للفضل كون الادون ايضا للفضل وممن هنا قال في مفتاح الكرامة صريح الاكثر ان هذا الاختلاف انما هو في اقل الفضل واما حمل المراتب الثلاث في عبارة الجامع على الوجوب مرتبا بمعنى وجوب الاكثر فان لم يتيسر فالوسط والا فالاقل كما استظهره في الحدائق من اخبار التقدير ايضا هو خلاف المنسوب اليهم وان وافقه ظاهر عبارة الفقيه نعم اذا استند فاضل الرياض لدعوى عدم الخلاف في اجزاء المستى الى وقوعه في معقد جملة من الاجماعات كما في المدارك بعد قول مصنفه ويجب ان يمسح مساجده بما تيسر من الكافور هذا هو المعروف من مذهب الاصحاب اضاف المفيد الى المساجد السبعة طرف الانف والحق الصدوق السمع والبصر وفي التذكرة يجب الحنوط وهو ان يمسح مساجده السبعة بالكافور باقل اسمه وهو واحد قولي الشافعي لان هنا مواضع شريفة واجماع علمائنا عليه انتهى ونحوه محكي شرح الجعفرية كان استفادة ضعيفة لظهور سياق العبارات في دعوى الاجماع على اصل وجوب التحنيط في بعضها وفي بعضها الوجوب بتحنيط الاعضاء السبعة وان كان مدعيه مفتيا مع ذلك بانه باقل المسمى لكنه فتواه لا معقد اجماعه فلتراجع العبارات وعلى كل حال على تقدير الخلاف في كفاية المسمى فالقول الاخر هو ان اقل المجزي مثقال وثالث الجعفي هو مثقال وثلث قال في الكفاية المشهور الاكتفاء باقله واوجب بعضهم مثقالا وثلثا انتهى ولا مستند للثالث والثاني المرسل اقل ما يجزي من الكافور للميت مثقال ونحوه في موضع من الرضوي والجواب ضعف السند من غير جابر خصوصا مع معارضة الرضوي بما في موضع اخر منه من مثقال ونصف لسند غير بالغ مرتبة الحجية فضلا من مكافئة المطلقات المعتضدة بالشهرة المحققة والاجماع المحكي الماضية بكفاية مسمى الكافور وان قل فلا ريب في كونها المعتمد سادسها لا يجوز تطييب الميت بغير الكافور والذريرة في تحنيطه او تغسيله او غيرهما ولو بتجمير اكفانه وتجميرها كما صرح به في الشرايع والقواعد والدروس والبيان وغيرها وفي الغنية الاجماع على عدم جوازه لكنه موهون بما في المختلف من ان المشهور كراهة ان يجعل مع الكافور مسك بل معارض بما في عدة من الكتب من حكاية الاجماع على كراهة التطييب بغير الكافور وان كان معقد بعضها خلط الكافور بالمسك والعنبر كما عن الخلاف وفي اخر تجمير الاكفان بالعود كما عن المعتبر والتذكرة والمختلف وتطييب الميت بغير الكافور والذريرة كما في المعتبر ايضا وربما احتملت ارادة ان مرجع حينئذ متفق عليها اما بنحو الحرمة او الكراهة في مقابل العامة الذين يستحبونه فلا تفيد الاجماع على عدم الجواز لكن بمجرد الاحتمال لا تصرف عن الظاهر ومقابلة فتوى العامة تحصل ايضا بدعوى الاجماع الكراهة بمعناها الظاهر وعلى كل حال يوهن اجماع الغنية الشهرة المحكية الغير المحتملة لما ذكر اذ لا يحسن في مقابلة العامة نسبة المرجحية الى المشهور ممثلا لانفاقنا عليها فتبقى النصوص ويستدل لعدم الجواز بما تقدم من خبر علي ع لا تجمروا الاكفان ولا تمسحوا موتاكم بالطيب الا الكافور فان الميت بمنزلة المحرم ورواية يعقوب بن يزيد عن عدة عن الصادق ع لا يسخن للميت الماء لا تعجل له بالنار ولا يحنط بمسك ومرسلة ابن ابي عمير الناهية عن تجمير الاكفان وابي حمزة الناهية عن تقريب النار بمعنى الدخنة وخبر

امساس مساجد الميت بالكافور

الجعفري ان بيت جعفر بن محمد ينفض بكمه المسك عن الكفن ويقول ليس هذا من الحنوط في شيء والنهي في بعضها عن التحنيط بغير الكافور المحتمل لارادة اشتغال الذي موضع الكافور وهو غير محرم قطعا فلا يجوز وفي اخر مقرون بما هو مكروه قطعا فيصلح قرينة لكراهته ايضا ويستدل للعدم بمرسلة الفقيه ان النبي ص حنط بمثقال مسك سوى الكافور والمرسل الاخر هل يقرب الى الميت المسك والبخور قال نعم وخبر ابن سنان لا باس بدخنة كفن الميت وخبر غياث عن الصادق ع كان يجمر الميت بالعود وخبر عمار جمر ثيابه ثلاثا او وترا ولا يخفى ان الاخيرة صريحة في الجواز اذ لا يحتمل في شيء منها ارادة الحرمة والاولة ظاهرة في الحرمة والنص يحكم على الظاهر فيصرف عن ظاهره الى الكراهة ويجمع بينهما بذلك اذ ليس في الاخيرة ما لا يجتمع مع الكراهة الا ما تضمن الامر وهو في مظنة الحظر للاباحة التي تجامع الكراهة لا ما تضمن الامر وهو في مظنة الحظر للاباحة التي تجامع الكراهة وقد يشكل بمرسلة الفقيه لاقتضائها تحنيط النبي ص بالوجه المكروه ومثلها خبر غياث لكن في غيرهما كفاية لاعتضاده بظاهر الاجماعات المستفيضة وبها ينجبر قصور السند عن مرتبة الحجية ويحكم بعد ذلك لمكان نصوصيتها على الا تلك المقابلة الظاهرة في الحرمة وحملها على التقية انما هو بعد التكافؤ وعدم جمع ظاهر وعلى كل تقدير الجزاز معمول عليه بالاخبار الاخيرة والكراهة بالاخبار الاولة المعتضدة عن طاير مقابل النواهي مع تلك الاجماعات لا تصلح للخروج بها عن اصالة عدم الحرمة وان لم يكن في مقابلها نص اصلا فحمل على الكراهة لكن لا ينبغي ترك الاحتياط بالتجنب عما عدا الكافور والذريرة المستثناة باتفاق النص والفتوى خصوصا مع الاحتمال المتقدم في الاجماعات المحكية والله العالم بالحقيقة والسنن في التكفين ان يغتسل الغاسل الماس للميت لمس اياه غسل المس قبل الاشتغال بتكفينه وان اراد ان يكفنه هو او يتوضأ وضوء الصلوة في المشهور بين الاصحاب بل عن الحدائق نسبته الى الاصحاب مشعرا بالاجماع واسنده الاردبيلي الى الخبر ولم يذكره فيكون مرسلا مجبورا وعن مجالس الصدوق وثواب الاعمال الخبر الغسل في سبعة عشر موطنا وظاهر عبارة الاكثر كون هذا الغسل غسل المس وكذا وضوءه ليستحب المبادرة اليهما ليقع التكفين على طهارة كما هو صريح تعليل المعتبر بان الاغتسال والوضوء على من مس ميتا واجب او مستحب وكيفما كان فان الامر الى الفور يكون التعجيل به افضل انتهى وربما ظهر من بعضهم انهما مسنونان للتكفين وان لم يكن ماسا كالشهيد في الذكرى في ذكر الاغسال المندوبة فقد عد منها الغسل للتكفين ومن التذكرة ان في رواية الغسل في سبعة عشر موطنا حيث عد منها اذا غسلت ميتا او كفنته او مسسته بعد ما يبرد وفي الحديث احتمالات فلا حجة فيه خصوصا مع ظهور مخالفة المشهور هذا بناء على كونه غسلا صوريا مع بقاء حدث المس شرع للتكفين نعم يقوى استحبابه من حيث الطهارة من غير الماس كالحائض لغير الغاسلة اذا ارادت التكفين لعموم ما دل على استحباب رفع حدث المس لانه اضعف حدثا الجواز دخول المساجد بل قراءة العزائم معه فرفع الاقوى اولى وكذا في الوضوء فان استحبابه لاجل تخفيف حدث المس الاضعف يقتضي بالاولوية استحبابه لتخفيف الاكثر حدثا وفي تامية المحوي بالنسبة الى استحباب الوضوء للحدث الاصغر خاصة منع اذ مطلوبيته رفع الاقوى وتخفيفه لا يقتضي بالاولوية في الاضعف وعلى كل حال الا وفق بكونه غسل المس التخيير بينه وبين الوضوء كما صرح به في المنتهى قال وان لم يتمكن من ذلك يعني الغسل استحب له ان يتوضأ لانه احدى الطهارتين فكان مستحبا كالاخرى مرتبا عليها لنقصانه انتهى لكن الذي يظهر من عبارة الاكثر كالمتن هو التخيير بين الاغتسال والوضوء وهو ظاهر معقد الاجماع المستشعر من الحدائق لانه كالمتن ولعل المراد منه بيان كون المشروع احدهما في الجملة دون ذلك مع التخيير المتوهم من كلامه وايضا وان ساعدها اصالة عدم الترتيب لكنه الاحوط وعن المقنع والمقنعة والمراسم والكافي الاقتصار على ذكر استحباب غسل اليدين الى المرفقين من دون تعرض للغسل ولا الوضوء والاولى حمله على ما اذا لم يتفق احدهما كما في ظاهر المنتهى من ان ما في المقنعة قائم مقام الغسل وفاقا للمعتبر والتذكرة ونهاية الاحكام جمعا بين المرسل المفتي به المشهور وبين ما في التهذيب ثم يغسل الذي غسله يده قبل ان يكفنه الى المنكبين ثلاث مرات ثم اذا كفنه اغتسل قال في التذكرة بعد التصريح باستحباب تقديم الغسل فان خيف على الميت فليغسل الغاسل يديه الى المنكبين كما رواه يعقوب بن يقطين مشيرا الى التهذيب ولكن الحد فيه هو المنكبان فاعلم الى ننباه على استحبابه ولعل التحديد بالمرفقين لخبر عمار تغسل يديك الى المرافق ورجليك الى الركبتين ونحوه الرضوي ويمكن الجمع بينهما باختلاف مراتب الفضل ولكن فيهما ضم الرجلين ايضا ولعله الاولى جمعا بينهما وبين ما تقدم وعن بعض متأخري المتأخرين استحباب تقديم التكفين على الغسل والوضوء ولعله لخبر ابي بصير وابن مسلم من غسل منكم ميتا فليغتسل بعد ما يلبسه اكفانه والفتوى به مع مخالفة المشهور بعيد وفي القواعد الاقرب انه لا يستبيح بهذا الوضوء الدخول في الصلوة اذ لم ينو ما يتضمن رفع الحدث وفي جامع المقاصد حجة الاقرب ان التكفين شرع من دونه فلا يلزم من نيته

في استحباب تقديم الغسل او الوضوء على التكفين

دفع الحدث واحتمل ضعيفا الاكتفاء به لان كمال الفضيلة متوقف عليه فيتحقق الرفع فتباح الصلوة وضعفه بانه لا يلزم من توقف كمال الفضيلة على رفع الحدث كونه مقصودا ومنويا حال فعل الوضوء وفي الكشف تاكيده عدم الاكتفاء به بانا لا نعلم توقف ايقاعه على الوجه الاكمل على ارتفاع الحدث اذ لا نص لا بتقديم غسل اليدين والرجلين قلنا ما في الكشف فمبني على خلاف ما هو المشهور من استحباب الغسل والوضوء وامّا ما في الجامع فمبنيّ على ان هذا الوضوء والغسل ان لم يكونا مستبين عن مس الميت استحب تقديمهما كما يباح صور بين لجامعهما الحدث الاكبر وهو المس ولا ينبغي التامل في عدم استباحة الصلوة بهما كما لا يستباح بوضوء الحائض وان كانا مسببين عنه كما هو ظاهر مبني كلامه فالبحث على استباحة الصلوة بوضوئه هو البحث المتقدم في الوضوات المستحبة في استباحتها بالوضوء للتلاوة ونحوها من الغايات وقد تقدم ان الاقوى الاستباحة لكن لا لغرض وجه اختصاص عدم الاستباحة بالوضوء في عبارة القواعد بحرّيانه في الغسل ايضا وان يزاد للرجل حبرة بكسر الحاء المهملة وفتح الباء الموحدة من التحبير وهو التحسين ضرب من برود اليمن فليس اضافة الثوب اليها من الاضافة الى مكانه بل ولبس الحبرة مكانا بل هو وشيء اضيف الثوب الى هذا الوشي كالاضافة الى صبغه في قولهم ثوب قرمز بمثلثه منسوبة الى اليمن عبرية بكسر العين او فتحها والعبر بلدا وجانب فذكرها من ذكر الخاص بعد العام واستحبابها اجماع مستفيض النقل بما التردد في كونها زيادة على القطع الثلاث الواجبة ام هي احديها ظاهر معقد جملة من الاجماعات وصريح بعضها هو الاول ومن الصريح ما في جامع المقاصد قال استحباب زيادة على الاثواب الثلاثة عند جميع الاصحاب ومن الظاهر الثاني فمنه الحكي عن ان السنة في اللفافة ان تكون حبرة يمانية وان اعوزهم فثوب بياض ونحوه عن ابي الصلاح ووافقهما بعض متاخري المتاخرين منهم فاضل الرياض قال في الذكرى بعد رواية الحلبي عن الصادق ع كتب ابي في وصيته ان اكفنه في ثلاثة اثواب احدها رداء حبرة كان يصلي فيها جنبه استدلوا على استحباب زيادة الحبرة وهو غريبة فالحجة عليهم انتهى فتبين ان ها مستند الجماعة في عدم زيادتها على الثلاث لكن لعل مستند الاصحاب ما رواه يونس بن يعقوب عن ابي الحسن الاول ع اني كفنت ابي في ثوبين شطويين كان يحرم فيهما وفي قميص من قمصه وعمامة كانت لعلي بن الحسين ع وفي برد اشتريته باربعين دينارا ولو كان اليوم كان يساوي اربعمائة دينار لصراحته في زيادة البرد على الثلاثة ويتم كونها الحبرة بعدم القول بالفصل وهذا التقريب يدل عليه ايضا ما تضمن بعد ذكر الثلاثة اثواب الواجبة ان ما زاد فهو سنة الى ان يبلغ خمسة اثواب فما زاد مبتدع والعمامة سنة ويؤيده ما تقدم من مرسل يونس ان تبسط الحبرة بسطا ثم تبسط عليها الازار ثم تبسط القميص عليه بناء على كون المراد من الازار فيه اللفافة التي يجمع فيها الكفن دون المئزر وتعريضه الامر بسط القميص عليه فان المئزر تحت القميص حسب ما تقدم وقرينة خبر حمران ثم يكفن بقميص ولفافة وبرد ويجمع فيه الكفن بحمل البرد فيه على الحبرة وعلى تقدير معارضتها مع مستند الجماعة لا ريب في ترجيح مستندهم لاعتضادها بالاجماعات وعمل المتشرعة الى ما سنا هذا ومخالفة العامة فان الفاضلين حكيا انكار من عدا اصحابنا الزيادة على الثلاث وفي التذكرة روي ان عائشة ذكرت ان النبي ص كفن في بردة ثمّ نحت بالبرد ولكن لم يكفن فيه مع امكان استناد الاصحاب لتستفيض نقلهم الى غير ما ذكر مما لا يعارض في العناص من الحكم بكونها غير الثلاثة الواجبة وينبغي ان تكون غير مطرزة بالذهب لا بالحرير كما في عبارة جماعة لتوقيفية الاستحباب لم يثبت في المطرزة مع انها تضييع مال بغير اذن والمراد باجادة الكفن وتنوقه المطلوب كما كان كذلك بجنسه لا بنحو التنفيش والتطريز بالزخرف ونحوه ومقتضى التقييد بالرجل في المتن وعبارة جماعة عدم استحبابها للمرأة وكانه لكون مورد الزيادة في الاخبار هو الرجل لكن في الروض ان المشهور استحبابها للمرأة ايضا ولعله الاظهر وقيل ان اكثر الاصحاب على عدم الفرق بين الرجل والمرأة ما بين تصريح به وظهور منه وكذا معقد الاجماعات المستفيضة وبعضه عموم المشاركة وما ورد من ان المرأة تكفن كما يكفن الرجل غير انها يشد على ثدييها خرقة والاستثناء قرينة لعموم التشبيه بعدد القطعات فلا يرد ما قيل من عدم انصرافه الى المشابهة في زيادة الحبرة وعليه فاستحبابها ثابت للخنثى والصبي والصبية ويزاد للرجل ايضا خرقة لفخذيه باتفاق النص على ذلك والقول بوجوبها عن بعض ضعيف في الروض ان عبارات الاصحاب اكثرها مشتملة على انه يلف بها فخذاه من غير تفصيل والذي يمكن استفادته من الرواية الاولى يعني خبر الكاهلي ان كان المراد من الاذفار فيه هو الاثفار كما ذكره الشهيد ره انه يربط احد طرفي الخرقة على وسطه اما بشق راسها او بان يجعل فيها خيط ونحوه لشدها ثم يدخل الخرقة بين فخذيه ويضم بها عورته ضما شديدا او يخرجها من الجانب الاخر ويدخلها تحت الشد الذي على وسطه انتهى قلت ولا يخفى ان ذلك كله ان دل عليه نص فهو من باب الارشاد والمقصود من ذلك ضبط الاسفل من خروج شيء يتنجس الكفن والبدن فيجزي كيف ما حصل به ذلك وامّا قدر الخرقة ففي عبارة كثير بل في المشهور كما قيل طولا ثلاثة اذرع ونصف عرضها شبرا الى شبر ونصف ويوجد ذلك في بعض النصوص ففي موثق عمار الخرقة عرضها قدر شبر ونصف

ان يزاد للرجل حبرة غير مطرزة بالذهب

وفي خبر الحر انما يجعل طول الخرقة ثلاثة اذرع ونصف وعرضها شبر ونصف وكلام كثير من الاصحاب كعبارة كثير من اخبار الباب خالية من التقدير والظاهر ان ما تعرض لذكره فيهما من القدر للارشاد والمقصود قدر ما يحصل به الشد المضبوط به الاسفل عن خروج الشيء فيختلف باختلاف بدن الشخص سمنا وهزالا طولا وقصرا بل وباختلاف المرض العارض الى غير ذلك وربما قيل ان مقتضيه حمل المطلق على المقيد عدم اشتراطه لكن الاصحاب فهموا منه التقريب لا التحقيق لكن بما يقرب من المنصوص والاقرب ما ذكرو تسمى هذه الخرقة الخامسة لانها منتهى عدد قطعات الكفن الاعم من الواجب والمندوب فانها خمس هي الثلاث قطعات والحبرة وهي الخامسة واما العمامة فلا تعد من اجزاء الكفن وان استحبت كما صرح به في النص وان قضى بعض الاخبار بانها منه وجمع الشهيد بحمل الاول على ان العمامة ليست من اجزائها الواجبة والثاني على انها من الاجزاء المستحبة هذا بناء على كون هذه الخرقة من اجزاء الكفن المندوب كما هو التحقيق وامّا بناء على خروجها من اجزاء الكفن الواجب والمندوب كما ذهب اليه الصدوق والسيد والقاضي فلا وجه لتسميتها خامسة وكذلك على ما قاله الصدوق من ان هذه الخرقة هي المئزر وان كان في غاية السقوط وقد صرح في بعض الاخبار بمغايرتهما وثمرة الخلاف في كونها من الكفن ام لا وكذا الخلاف في كون العمامة لا في ذكرها منه تظهر في نذر الكفن المندوب في سرقتها من القبر بالنبش فانه يقطع به الحد السرقة على تقدير كونها من الكفن دون ما اذا لم تكونا منه لان القبر انما هو حرز للكفن دون غيره ثم ان هذه الخرقة تشد تحت القميص والمئزر لكن في خبر عمار تشد على القميص بحيال العورة والفرج حتى لا يظهر منه شيء فيكمل ويمكن الجمع بانها تشد تحته لكن بعد الباس القميص تبسطها والى التحفظ عن كشف العورة وظاهر المتن كغيره اختصاص هذه الخرقة بالرجل ايضا وقد صرح بعض بزيادتها للمرأة ايضا لعموم الاخبار ووجود المقتضي من خوف خروج الشيء وكذا في الخنثى والصغير نعم وتزاد للرجل لا غيره قطعا عمامة فيؤخذ وسطها فتثنى على راسه بالتدوير عليه محنكا بها ويخرج طرفا العمامة من الحنك ويلقيان معا على صدره واستحبابها مورد اتفاق النص والفتوى وفي كيفيتها اختلفت الاخبار ففي مرسل يونس ثم يعم يؤخذ وسط العمامة فيثنى على راسه بالتدوير ثم يلقى فضل الشق الايمن على الايسر والايسر على الايمن ثم تردّ على صدره وفي الذكرى انه المشهور بين الاصحاب كذا في المدارك بل هو ظاهر معقد اجماع التذكرة ويوافقه خبر معوية بن وهب وعمامة يعمم بها ويلقي فضلها على صدره وفي خبر النواهي اذا عممته فلا تعممه عمة الاعرابي قلت كيف اصنع قال خذ العمامة من وسطها وانشرها على راسه ثم ردها الى خلفه واطرح طرفيها على صدره ويمكن ارجاعه الى المرسل ايضا والمراد بعمة الاعرابي المقطعة التي لا حنك لها وفي خبر ابن سنان كما في التهذيب عمامة تعصب بها راسه وترد فضلها على رجليه وفي الكافي ويرد فضلها على وجهه وكانه الاصح وان الاول من سهو الاقلام وفي مرسل ابن ابي عمير الامر بالتحنيك وفي خبر حمران خذ العمامة وانشرها مثنية على راسه واطرح طرفيها من خلفه وابرز جبهته وفي خبر عمار وليكن طرفا العمامة متدليا على جانبه الايسر قدر شبر يرمي بها على وجهه والعمل على ما في مرسل يونس لموافقته الرضوي له واعتضاده بالشهرة واجماع التذكرة بل كما قيل ان التعبير بالشهرة في الكتابين لعله لعدم تحصل الاجماع للمعبر والا فلم يحك قائلا بغيرها وعلى هذا فان امكن ارجاع غيرها اليها ولو بالتاويل والا يطرح وظاهر اطلاقهم العمامة عدم تقديرها طولا وعرضا فيجزي ما يتادى به الهيئة المذكورة وقد صرح به ثاني المحققين والشهيدين وكذا لم يقيدوا امتدادها يلقى على صدره مع ما في الاخبار من ذكر قدر الشبر فلعله لفهمهم منه المثال والظاهر اختصاص استحباب العمامة للرجل دون الصبي اما غير المراهق فلا ينبغي التامل في عدمه فيه واما المراهق فغير بعيد بما فيه ويستحب ان يكون الكفن قطنا بياضا اجماعا مستفيضا ولتصريح الاخبار بالبياض كمولية البسوا من ثيابكم البياض فانه اطيب واطهر وكفنوا به موتاكم وفي خبر جابر ليس من ثيابكم شيء احسن من البياض فالبسوه وكفنوا به موتاكم وتصريح خبر ابي خديجة بالقطن ففيه الكتان كان لبني اسرائيل والقطن لامة محمد ص والبياض في كلام الاكثر يعم جميع قطعات الكفن وفي الذكرى وتبعه بعض استثناء الحبرة وكانه نظر الى رواية ابي مريم ان الحسن كفن اسامة بن زيد ببرد احمر حبرة وان عليا كفن سهل بن حنيف ببرد احمر حبرة ويستحب ان تطيب الاكفان بالذريرة اجماعا مستفيضا وانما التردد فيما يذر عليه الذريرة ففي جملة من معاقد الاجماعات ذرها على الكفن بقول مطلق كما هو ظاهر المتن وفي بعض العبارات نثرها على القطعات الثلاث المفروضة وصرح بنثرها على الحبرة واللفافة في محكي المقنعة والمبسوط والنهاية والتحرير وباستحباب ذرها على الاكفان كلها في السرائر وكشف الالتباس والذكرى ومال اليه المحقق الثاني واستظهره في الكشف ولعله الاظهر لخبر سماعة اذا كفنت الميت فذر على كل ثوب منه شيئا من ذريرة وكافور وخبر عمار ويطرح على كفنه ذريرة وفي استحباب ذرها على اللفافة في المنتهى برده مضافا الى ما تقدم موثق عمار فبسط اللفافة وتذر عليه ذريرة ثم الازار فان الظاهر رجوع الضمير

وان يزاد ومن العمامة للرجل

الى اللفافة وان احتمل رجوعه الى الميت وثوبه تذكيره وفى التذكرة الاجماع على تطيب الميت بها كما فى خبر عمار قال والى على وجهه ذريرة وفى القواعد يستحب ان تنثر على الخامسة قطنا وذريرة وحكى عن الاصحاب كفى به حجة لاستحبابه وموضع الذريرة هو الطيب المسحوق وقال بعض هو نبات تعرف بالقمحان قال الكركى وهو خلاف المعروف بين العلماء ويكتب على الحبرة والقميص واللفافة والجريدتين فلان يشهد ان لا اله الا الله ويشهد ان محمدا رسول الله والاقرار بالائمة عم باتفاق النص والفتوى عليه فى الجملة وينبغى تنقيحه من جهتين احديهما فى ما يكتب والثانية فيما يكتب عليه فالاولى اما الشهادة الاولى فهى التى صرحت بها رواية ابى كهمس التى هى الاصل فى هذا الحكم وهى معقد الاجماع المستفيضة والشهادة الثانية ايضا معقد الاجماعات وان كانت الرواية خالية عنها وكذلك اسماء الائمة عم داخلة فى معقد اجماع الخلاف والغنية ونسبه فى الاصحاب جماعة مؤذنا بالاجماع مضافا الى عموم التوسل والاستشفاع فلا ينبغى التامل فى استحباب كتب الشهادات الثلاث بل فى معقد اجماع الغنية الاقرار بالبعث والثواب والعقاب فى الزيادة عليها اشكل جماعة كالشهيد فى الدروس والذكرى والكركى فى جامع المقاصد بل مال فى الاخير الى المنع اقتصارا على مورد النص والفتوى وعدم مجال للرأى فيه وبنى عليه بعض من تأخر عنهما كالمدارك وغيره والاقوى جواز التبرك والاستشفاع ككتابة كل ما استحسنه الاعتبار وكان فيه رجاء الخير من القران والدعاء والاذكار ونحو ذلك مما لا دليل على منعه وفاقا للعلامة المجلسى والبهبهانى وفاضل الرياض والجواهر لوجوه ثلاثة الاول ان تعدى الاصحاب عما فى خبر ابى كهمس من الشهادة الوحدانية خاصة الى ما هو فى معقد اجماعاتهم مع اعترافهم بعدم ورود شئ منه هو دليل تجويزهم التعدى والتسرى لعدم خصوصية لما ذكر قطعا الثانى ان المانع من التسرى لا يخلو من احد امرين اما التوقيفية او مظنة التلويث بالنجاسة والاول مرتفع بالدخول تحت عموم الاستشفاع والاحتياط فى امر الاخرة الحاكم به العقل والنقل مع ان غايتها المنع بقصد المأثورية وورود الخصوصية دون فعله للاحتياط من خطرات الاخرة الراجح مطلقا عقلا وشرعا والثانية مدفوعة اولا بان التنصيص على كتب الشهادة المشتملة على اسم الجلالة يدلنا على عدم محذورية وثانيا بمنع المظنة المعتبرة التى هى مدار التحريم فى مطلق الميت وثالثا بارتفاع مظنته بالكتب فيما يبعد من وصول النجاسة كالعمامة ونحوها ورابعا بامكان منع محذورية التلويث مطلقا لان عمدة دليل وجوب ابعاد نحوهذه الكتابات المحترمة من ملاقاة النجاسة هى وجوب تعظيمها وحرمة تحقيرها ومنافاة التعظيم وحصول التحقير فى العرف والعادة ممنوعان فى مثل المقام بالاستعمال فى حال الطهر فضلا وبقصد التبرك والتوسل والاستشفاع به بل هو بهذا القصد تعظيم وان قيل ان دليله غير منحصر فى منافاة التعظيم بل فى بعضها دليلا من نص معتد به شامل لجميع الحالات حتى مع قصد التبرك قلنا متى كان للتعبد لا لمنافاة التعظيم امكن القول بمعارضته عموم نصه مع عموم التبرك فيما نحن فيه من وجه ولم يتبين ترجيح عموم الابعاد فيرجع الى اصل الجواز بل لعل عموم التبرك هو المرجح لاعتضاده بعد الاصل بظاهر الاخبار والاثار وعمل المتشرعين الاخيار كما نتمه الوجه الثالث المستفاد من مجموع ما ورد فى الباب من خبر ابى كهمس ان الصادق عم كتب على حاشية كفن اسمعيل ابنه وخبر يونس الاحتجاج على ازاده ان اسمعيل يشهد ان لا اله الا الله وما رواه فى البحار من كتاب كثير بن عباس فى اطراف كفن فاطمة انها تشهد ان لا اله الا الله فان كان بامر فاطمة فهو الحجة والا فالاديب فى علم على والحسنين بذلك فهو تقرير من الحجة وما فى العيون وكتاب كمال الدين ان موسى بن جعفر عم كفن بكفن فيه حبرة استعملت له بلغ القيمة خمسمائة دينار كان عليه القران كله وقوله استعملت له ظاهر فى اعماله له حيا وعن البحار نقلا عن العيون ان سليمان بن جعفر كفنه بكفن فيه حبرة كانت كذلك وعليه يضعف الاحتجاج به على المقصود بعدم حجية فعل سليمان مع عدم تقرير الحجة ويمكن دفعه بما هو مذكور من عقائد الامامية من انه لو كان محرما لم يكن ليقع ويتفق تكفين الامام فيه خصوصا مع ما يعتقدونه من وجود مولينا الرضا عم ولو بنحو الخفاء والاعجاز لكن فيه ان جوازه للامام لا ينفى جوازه للغير لكون المنع من جهة التلويث والامام لا يتغير بدنه بعد الموت فيما نعتقده وفيما رواه الكفعمى فى فضائل الجوشن من قول جبرئيل عم للنبى من كتبه على كفنه استحيى الله ان يعذبه بالنار وان الحسين عم قال اوصانى ابى بحفظه وان اكتبه على كفنه وما رواه ابن طاوس فى كتاب المهج فى فضل دعاء الجوشن الصغير من نحو ذلك وان كان المجلسى استظهر من بعض القرائن كون الحديث ليس من السيد فى الجوشن الصغير بل هو الجوشن الكبير ومن غلط النساخ اتفق ذكره للصغير لكنه غير ثابت وغير مستبعد وروده للجوشنين وما رواه فى البلد الامين عن النبى ص ان من جعل هذا الدعاء فى كفنه شهد له الى اخر الحديث وذكر الدعاء بعده وما عن كتاب غيبة الشيخ عن ابى الحسن القمى انه دخل على محمد بن عثمان العمرى من السفراء الاربعة لمولينا الصاحب ع وجده وامامه ساجة ونقاش ينقش عليها ايات القران واسماء الائمة عم على حواشيها فقلت يا سيدى ما هذه الساجة فقال للقبر تكون فيه واوضع عليها او قال اسند عليها الحديث وهذا بموجب عقيدتنا فى السفراء بحكم الرواية والوضع

ومن سنن [illegible] ان يكتب الشهادات الثلاث

اوالاستناد على الساجة المكتوبة ايضا بحكم التكفين بالكفن المكتوب لاشتراكهما فى مظنة التلويث مؤيدة بعمل كثير من الابرار فعن فلاح السائل وكان جدى ورام بن ابى فراس وهو ممن يقتدى بفعله قد اوصى ان يجعل فى فمه بعد وفاته فص عقيق عليه اسماء ائمته عم الى اخر ما قال وهذا منقول عن غيره ايضا من الابرار وذكر العلامة البهبهانى فعل مما يؤيدا ويشهد مما فى كشف الغمة من بعض الامراء السامانية انه كتب الحديث الذى رواه الرضا عم مسندا الى النبى ص عن جبرئيل عن الله لا اله الا الله حصنى الحديث وامر بان يدفن معه فلما مات رأى فى المنام فقال غفر الله لى بقول لا اله الا الله وتصديقى بمحمد واني كتبت هذا الحديث تعظيما واحتراما وهو يشعر بما فقدمناه من ان قصد التبرك بالكتابة تعظيم وبما استقر عليه عمل المتشرعين فى هذه الاعصار من اهل المعرفة والاخيار على كتابة القران والادعية فى كفانهم وتقريرهم فعل السواد لذلك بل فعله وصنعه بمرأى ومسمع منهم من غير نكير منهم وبالجملة لا ينبغى التأمل فى جواز كتابة جميع ما يناسب التوسل والتبرك والاستشفاع فى الكفن فى اى موضع شاء حيث لا يوضع على العورة وعدم ما يقتضيه انه غير منصوص بالخصوص نعم من حيثية ظن التلويث بالعينة الاولى كتابته فى غير مظانه كالعمامة ونحوه ويجوز استصحاب المكتوبة ولو مصحفا على وجه التعليق او التشريح على عضده اوراسه او غير ذلك ولا يدخل فى تحريم المسائل الممنوع لكونه صرفا فيما هو من اعظم المهام وما هو الا الكتبة فى جنب الكفن المعمول الغين وخمسائة دينار ومنه اتضح الحكم من جهة ما يكتب عليه واما جواز التسرى من الموضع المنصوص فى خبر كتابة الصادق عم على حاشية كفن اسمعيل وازاره الى حيث شاء من مواضع اى قطعة شاء وعلى الجريدتين تعين ما ذكر فى التسرى من جهة المكتوب لو انضف المخصص كان اخبار كتابة الصادق عم على كفن اسمعيل كالعموم من الجهتين للقطع بالمساواة واشتراك الجميع فيما يزعم انه الصد وعجيب من جمود الشهيد فى المقام لانه على خلاف المعهود من مذاقه والله المسدد واما ما يكتب به فاطلاق الكتابة فى النص والفتوى منصرف الى كل ما يؤثر اثرا باقيا من طين مخلوط بماء ونحوه فهو المعين ومن الكتابة او بحكمه كلما يثبت الرسم كما اذا نقش بالسكين ونحوه على الجريدتين دون ما لا يؤثر كالطين اليابس والاصبع الخالى من شئ وقد صرح به المفيد قال وينبغى ان يبل التربة لتكون الكتابة مؤثرة وكذا عن السرائر والمنتهى والمنتقى والتذكرة وفى الكشف لا بد من التأثير وان اطلق الاكثر لان ذلك حقيقة الكتابة وكذا فى الرياض ومقتضيه اعتبار التأثير فى حقيقة الكتابة انه مع تعذر الطين مطلقا تقدم كل ما هو اقرب الى الحقيقة فى التأثير ولو فى الجملة كالكتابة بالماء فتقدم على مجرد الاصبع بغير تأثير وتتأخر هى عن الكتابة بالطين المبلول ولعل غاية الكتابة بالاصبع على الكتابة بالتربة بالكافى عن الراسم والاقتصاد والمصباح ومختصره بيد التقسيم بالى حال الاختيار فبالكتابة بالطين والاضطرار فبالاصبع فلا خلاف فى البين ويستحب ان تكون الكتابة بالتربة الحسينية وفاقا للمشهور بل المنسوب الى الاصحاب جمعا بين وظيفة الكتابة واستصحاب التربة المقدسة التى من الوظايف المستحبة باتفاق النص والفتوى ويكره كتابته بالسواد كما صرح به جماعة وعن الغنية فى القواعد وغيره مطلق الصبغ ولا مستند ظاهر الجماعة الا كراهة التكفين فى السواد ومطلق الصبغ ويكفى فتوى الجماعة سندا بالتسبة الينا وفى بعض العبارات كما عن المبسوط ومختصر المصباح لا يكتب بالسواد وظاهره عدم الجواز كما صرح به فى النهاية ولعل مرادهم شدة الكراهة وعلى تقدير ارادة ظاهره فهو مبنى ايضا على ارادة فى التكفين لا مختصا الماخذ فيه والمستند فيه ظاهر النهى من قوله لا يجمر فى الثوب الاسود ولا يكفن به ويستحب ان يجعل بين اليتيه قطن كما فى الاخبار وكلام الاخيار وكذا يستحب حشو دبره قطنا ان خاف خروج شئ منه وظاهر النص والفتوى كونهما حكمين متغايرين فالاول مجرد الوضع بين الاليتين والثانى الادخال فى الدبر ففى خبر عمار ويجعل على مقعدته شيئا من القطن وفى دبره وكذا الحكم فى المرأة كما فى مرسل سهل كيف تكفن المرأة فقال كما يكفن الرجل غير انها تشد على ثديها خرقة تضم الثدى الى الصدر وتشد الى ظهرها ويوضع لها القطن اكثر مما يوضع للرجل ويحشى القبل والدبر بالقطن وزعم بعض المعاصرين ان ذلك من الاختلاف فى كلماتهم فانه يجعل بين اليتيه شئ من القطن ووفاقا للاصحاب على الخلاف فى تعبيراتهم من ذلك فتارة بما بين الاليتين وتارة بانه على دبره وتارة بانه يسد دبره والحق بانه على قبله ايضا وقد عرفت انهما مستحبان وحكمة الثانى منع خروج شئ فلا فالوضع بين الاليتين ولذا لم يقيده الا الثانى فى الاخبار وكلام الاخيار ففى مرسل يونس واعمد الى قطن فذر عليه شيئا من حنوطه وضعه على فرجيه قبل ودبر واحش القطن فى دبره لئلا يخرج منه شئ ومنه يعلم ان حشو الدبر والقبل مشروط بخوف خروج شئ منهما كما فى جملة من العبارات منها فى الشرايع قال وان خشى خروج شئ فلا بأس ان يحشى فى دبره ونحوه فى المنتهى والتذكرة والقواعد والبيان والذكرى وان اطلق الحشو والوضع فيهما بعض الاخبار لكن يحمل المطلق على المقيد لمكان التعليل المشعر باختصاص الحكم بمورد العلة كما فى معقد اجماع الخلاف فانه وان كان مطلقا لكنه علل الحكم بذلك قال يستحب ان يدخل فى سفل الميت شئ من القطن لئلا يخرج منه شئ

ويستحب ان يجعل بين اليتيه قطن

وقال الاصحاب الشافعي ان ذلك غلط وانما يجعل بين اليتيه دليلنا اجماع الفرقة وعملهم انتهى عليه اذ لم يحتمل خروج شيء لا يستحب بل يجعل منعه لمنافاته الاحترام هنا ويمكن حمل العلة هنا على الحكمة الغير اللازمة الاطراد كما في كثير من الموارد وعلى ان العلة احتمال الخروج وهو مطرد لقيام احتماله ولو بعد حين في القبر والعلم بعدمه ان امكن فغايته مما قبل ذلك مع عدم منافاته الاحترام بقصد ذلك ومع ذلك اختلاف الحكمة في كثير بحاله باق وان كان معرفة غير لازمة وعلى كل حال يقوم مقام القطن ان لم يحصل الصوف ونحوه والقطعة العالية وتزاد للمرأة لفافة اخرى لثدييها على المشهور بل ظاهر المعتبر نفي الخلاف فيه ويساعده التتبع نعم الشهيد ترك ذكره في اللمعة والبيان مؤذنا بتوقفه فيه كما هو ظاهر الروضة ايضا وكانه لضعف السند مع توقيفية الحكم ولعله في غير محله لوجوده في خبر سهل والمنجبر ضعفه بالشهرة وليس لها تقدير في كلامهم فالمدار ما يحصل به المقصود من امن اضطراب الثديين فينتشر الكفن وتزاد ايضا نمطا في المشهور بل نسب الى قطع الاصحاب مؤذنا بدعوى الاجماع عليه وانكره الحلي زاعما ان النمط هو الحبرة لكنه باجتهاد محض منه والظاهر مغايرتهما فان الحبرة قد مر موضوعها واما النمط ففي بعض كتب اللغة هو ضرب من البسط وفي بعض بزيادة ان له خملا رقيقا وعن بعض انه ثوب صوف وفي بعضها بزيادة انه ذو لون ولا يكاد يقال للابيض نمط وعن بعضها انه الستر وقال في جامع المقاصد انه كساء من صوف يجعل على الهودج ولا خلاف في انه ثوب كبير شامل انتهى لكن لم توجد هذه اللفظة في خبر ولذا ناقش في ثبوت زيادته من لم يعتد بالاجماعات الاصحاب كما في المدارك قال السيد كما عليه صحيح محمد بن مسلم يكفن الرجل في ثلاثة اثواب والمرأة اذا كانت عظيمة في خمسة درع ومنطق وخمار ولفافتين ليس فيه دلالة على المطلوب بوجه فان المراد بالدرع القميص والمنطق بكسر الميم ما يشد بالوسط ولعل المراد هنا ما يشد به الثديان والخمار القناع لانه يخمر الرأس وليس فيه ذكر للنمط بل ولا دلالة على استحباب زيادة المرأة عن كفن الرجل انتهى ولا اساس من الحكم بزيادتها لفافة غير الحبرة بعد ظهور قطعهم بها واسنده لا البعض لها بالصحيحة لا بدل على كونها دليل الجمعين خصوصا مع قول بعضهم كما في الانتصار تزاد لفافة اخرى لما حبرة او ما يقوم مقامها الى ان قال وان كانت امرأة زيدت لفافة اخرى وروى ايضا نمط وفي السرائر وان كانت امرأة زيدت على ما يستحب للرجال لفافة اخرى ليشد ثديها وروي نمط وان قال بعد ذلك والصحيح الاول لكن رواية هجيرة دون اجتهاده في ان النمط هو الحبرة وعلى تقدير الاستدلال بالصحيحة فلعله بناء على فهم من المنطق الحزقة للفافة احديها الحبرة بناء على ثبوتها للمرأة كالرجل والاخرى للنمط مع احتمال دعواهم على ما لم نقف عليه فمجرد عدم وقوفنا على ما يتضمن صريحا لا معنى لرد اتفاقهم على الحكم وان لم يحصل النمط ففي كلام غير واحد من الاصحاب فثوب اخر بدله وهو مشكل مع عدم الوقوف على ما تضمنه لولا خطره في ظهوره مناطه كالاشكال في تعميم زيادة النمط للرجل ايضا كما فهمه بعض في تعليه عبارة المقنعة وغاسل الميت يبدء بكفنه فيقطعه فيبدء بالنمط فيبسطه ويبسط عليه الحبرة ويبسط الازار على الحبرة الخ ونحوه عبارة رسالة والده ونحوهما عبارة الكافي لابي الصلاح والتقييد المشهور وعظم بالمرأة اولى الاقتصار على المتيقن من فتويهم ونحوها الاشكال في استحباب زيادة لفافة ثالثة للمرأة كما هو مقتضى كلام الشيخين وظاهر تعبير كثير منهما بان زيادتها على الرجل بالنمط فللرجل لفافتان الازار والحبرة ولها ثلاث هما مع النمط ولفقد النص وقلة الفتوى بغير النمط لا ينبغي الحكم به ويبدل المرأة بالعمامة قناعا كما صرح به جماعة من الاصحاب بل في الذكرى والمدارك والحدائق نسبته الى الاصحاب مشعرا بدعوى الاجماع عليه هو الحجة مضافا الى قوله في صحيح ابن مسلم وكذا في خبر عبد الرحمن وتقييدهما بكونها عظيمة يحمل ارادة عظم الشان والخنثى بمقتضى القاعدة محروم من الوظيفتين العمامة والقناع لاختصاص الاولى بالرجل في النص والفتوى والثانية بالمرأة فيثبت له ما يثبت لمطلق الميت وعن الفخر في شرح الارشاد الحاقه بالمرأة فيثبت له القناع معللا بانه في الاحرام كالمرأة وان جسده عورة وبان القناع حكمها في الدنيا والاول لا دليل فلا يقاس عليه وجسده عورة في الصلاة للاحتياط ولا احتياط هنا بل البراءة بل الاحتياط في الترك لتضييع المال وكون القناع حكمه في الدنيا ان سلم لا يقضي به بعد الموت ومع ذلك هو غير بعيد ويستحب ان يسحق الكافور باليد بل يكره بغيرها كما للاصحاب كما في حاشية النافع وان فضل منه شيء عن مقدار المساجد القي الفاضل على صدره في المشهور بين الاصحاب كما في الكشف بل عليه الاجماع كما في الخلاف ويدل عليه الرضوي واذا فرغت من كفنه حنطه بوزن ثلاثة عشر درهما من الكافور وتبدء بجبهته وتمسح مفاصله كلها وتلقي ما بقي على صدره والحسن فاعمد الى الكافور وامسح به آثار السجود منه ومفاصله كلها ولحيته وعلى صدره من الحنوط بتقييد الصدر بالفاضل من الحنوط في نحو خبر زرارة مؤيدا بان الصدر من المساجد لجملة وان يكون قدر الحنوط درهما او اربعة دراهم واكمله ثلاثة عشر درهما وثلث هذه المراتب الثلاث للفضل كما يعطيه عطفها في المتن على جملة ان يسحق وقد تقدم في مسائل المساجد الاشارة الى عدم كونها مراتب الاجزاء في فتاويهم كما ستعرف وجه عدم تحديد الوجوب الاجزاء هنا في الاخبار وتعيينها للفضل هو المشهور بل في المعتبر نفي

في استحباب سحق الكافور باليد

وافضله

الخلاف فيه

الخلاف فيه وفي غيره الاجماع وفي المرتبة الاولى للفضل قول بانها مثقال للصدوق وتبعه جماعة وكانه نظر الى المرسل اقل ما يجزي من الكافور للميت مثقال ونحوه في موضع من عبارة فقه الرضا حسبما اشرنا اليه فيما مر في مسائل المساجد وقول الجعفي بانه مثقال وثلث ولا نص فيه كما لا نص في الدرهم الذي عينه المشهور ولكن الاشهر فيه لكونه ندبيا كافيه فضلا عن ظهور الاجماع من المعتبر الذي معه لا يعبأ بالمرسل وغيره لتحقق الاغراض به عنهما وان قوي ما فيهما من المثقال في الجواهر كما يجبر المحكي منه في المعتبر في مقدار المرتبة الثانية والثالثة الرضوي المصرح بالمقدارين المذكورين فيهما فيرجح على الحسن الوارد باربعة مثاقيل في المرتبة الثانية وحكي الفتوى بها عن الصدوق وبعض وان كانت هي في معقد اجماع الخلاف لكن دلالته عليها غير واضحة مع احتمال ارادة الدرهم من المثقال في كلام الاصحاب هنا كما صرح به في السرائر ويكشف عنه دعوى نفي الخلاف عن الاربعة دراهم في المعتبر مع كون الخلاف بمرئى منه ومسمع فالعبرة بالموجود فيه من ظاهر الاجماع لسلامته عن معارض معلوم بعد الاحتمال المذكور وبنحوه يضعف ما عن القاضي من تحديد المرتبة الاخيرة بالثلاثة عشر درهم ونصف مع عدم وجود نص به ووجود النصوص المعتبرة بالعدد المعروف فيها المنفي عنه الخلاف في المعتبر والمحكي عليه الاجماع في الخلاف وهذه المراتب لفضل كافور الحنوط خاصة من غير كافور ماء الغسل في المشهور كما يظهر من الرضوي المنجبر في المقام وغيره ففي الاول فاذا فرغت من كفنه حنطه بوزن ثلاثة عشر درهما وثلث وان لم تقدر على هذا المقدار فاربعة دراهم ولا قائل بالفرق بين المراتب من هذه الحيثية وعن بعض متاخري المتاخرين ان هذه المقادير لفضل كافور الحنوط مع الغسل نظرا الى اطلاق بعض الاخبار وتقييد بما ظهر منه التخصيص بكافور الحنوط كخبر حنوط النبي صلى الله عليه وآله المتضمن لان الحنوط الذي نزل به جبرئيل على النبي صلى الله عليه وآله اربعون درهما فقسمه النبي ثلاثة اقسام له ولعلي وفاطمة وعلى عم فصار سهم كل واحد ما ذكر مضافا الى المرفوع وكذا الرضوي المتقدم وقصور هذه الاخبار الواردة في هذا المضمار من تعيين المقدار مع عدم الانجبار في ارادة الوجوب موجب لحملها على ارادة الفضل والاستحباب مضافا الى قيام القرينة على ارادته دون الوجوب من ملاحظة اختلاف جميعها في المقدار الذي تضمنته قلة وكثرة والى تصريح بعضها بالفضل وقصور دلالة الباقي على الوجوب مع ظهور الاتفاق بعد ذلك كله على كفاية المسمى كما تقدم عن الرياض وغيره ويستحب ان يجعل معه في القبر جريدتان احديهما من جانبه الايسر بين قميصه وازاره والاخرى مع ترقوته من جانبه الايمن لاصقة بجلده وهنا مسائل منها استحباب وضع الجريدتين الخضراوين مجملا وهو اجماع وبه روايات مستفيضة منها صحيحة زرارة الميت اذا مات لم يجعل معه الجريدة فقال يتجافى عنه العذاب والحساب ما دام العود رطبا الحديث وفي النبوي خضروا اصحابكم فما اقل المخضرين قيل وما التخضير فقال جريدة خضراء توضع من اصل اليدين الى اصل الترقوة الخبر ويفهم من قلة المخضرين مخالفة العامة لنا وان رووا ما يوافقنا وعده في الانتصار مما انفردت به الامامية قال ان الاصل في وضع الجريدة ان آدم على نبينا وعليه السلام لما اهبطه الله تعالى من جنته الى الارض استوحش فسأل الله ان يؤنسه بشيء من اشجار الجنة فانزل الله اليه النخلة فكان يأنس بها في حيوته فلما حضرته الوفاة قال لولده اني كنت آنس بها في حيوتي وارجو الانس بها بعد وفاتي فاذا مت فخذوا منها جريدة وشقوه بنصفين وضعوهما معي في اكفاني ففعل ولده ذلك وفعلته الانبياء بعده ثم اندرس ذلك في الجاهلية فاحياه النبي صلى الله عليه وآله وفعله فصارت سنة متبعة ومنها ان الظاهر من اكثر الاخبار وتعليلاتها هو استحباب وضع الجريدتين دون وجوبه كما هو مقتضى الاصل وصرح باستحبابه في موثقة سماعة يستحب ان يدخل معه في قبره جريدة والاخبار الآمرة بالتخضير مصروفة عن ظاهرها الى الندب بان ظهر من الصدوق ومعاني الاخبار القول بوجوبه حيث قال بعد ايراد حسنة ابن المغيرة جاء هذا الخبر هكذا والذي يجب استعماله ان يجعل للميت جريدتان من النخل خضراوان رطبتان وقوى بعض ظاهر كلامه من الوجوب مع احتماله غيره في تعيين الاثنتين بانه لا داعي الى صرف الاوامر عن ظاهرها وان الاشتمال على التعليل الظاهر في الاستحباب وان كان اكثريا لكنه كثير في الواجبات وان خبر سماعة لو سلم ظهوره في الاستحباب فيحمل فقد لا يسلم ظهوره فيه في زمان الصدوق وانتهى وكله مما لا ينبغي في غير محله خصوصا ممن لم يعتن بفتاوى الاصحاب يعتقد وهنا منها ان المشهور في تقديرهما طول كل واحدة منهما قدر عظم الذراع بل هو معقد اجماع الانتصار والغنية وعن العماني مقدار كل واحدة اربع اصابع الى ما فوقها وعن ابي جعفر بن بابويه ان طول كل واحدة قدر عظم الذراع فان كان قدر ذراع فلا بأس وان كانت قدر شبر فلا بأس وفي المدارك استحسن الجميع وفي المسالك والروضة ان المشهور طول عظم الذراع للميت ثم قدر شبر ثم اربع اصابع وظاهرهما ان المشهور رتبوا ترتيبا الاخير والكلام عند الجماعة ولا ميتة واكاخرين وكان الاختلاف ناش من اختلاف الاخبار واختلاف الفهم في الجمع ففي بعضها التقدير بالذراع وفي بعضها بعظم الذراع وفي الحسن كالصحيح بالشبر توضع من عند الترقوة الى ما بلغت مما يلي الجلد الاخرى في الايمن واما الاربع اصابع

في استحباب الجريدتين

فلم يوجد له

فلم يوجد فيه نص كما اعترف به غير واحد وقيل يحتمل خبر سفيان الثوري فقيه توضع من اصل اليدين الى الترقوة بجعل اصل اليدين على المنكبين فيقرب من اربع اصابع ولعل اختلاف الاخبار في القدر مع ثبوت شرعية اصلها من غير تحديد بقدر معين يقتضي باجزاء الجميع كما في الذكرى ولا اقل من الاربع اصابع لعدم ثبوته في نص بل قد يشك في الصدق عليه فان الظاهر مما في النص والفتوى ما كان له طول عرفي وهو اقل ما يصدق به الطول فتأمل ومنها يعتبر في الوظيفة كونهما خضراوين كما قيد بهما في النص والفتوى مضافا الى الخبر الذي سأله فيه علي بن ابي الحسن عن السعفة اليابسة اذا قطعها بيده هل يجوز للميت ان يوضع معه في حفرته فقال لا يجوز اليابس منها ان الوظيفة تعتد الجريدة كما في النص والفتوى وعليه يستمر العمل فوجود لفظ الجريدة في نحو خبر الجنازة وبعض العبارات محمول على ارادة الجنس او التخيير وان احتمل حمله الكنه بعيد مع بناء الاصحاب على التعدد منها ان في تأدية الوظيفة بشق الجريدة نصفين اشكالا اوان ورد النبوي مر بقبرين فقال انهما يعذبان اما احدهما فكان لا يتنزه من البول واما الآخر فكان يمشي بالنميمة واخذ جريدة رطبة فشقها بنصفين وغرز في كل قبر واحدة فقال لعله يخفف عنهما ما لم ييبسا لعدم انسياق المشقوق من النص غيره والفتوى مؤيدا باستمرار العمل على غير المشقوق فلا يقوم هذا بخالفتها منها ان الاخبار مختلفة في محل وضع الجريدتين ومن اجله وقع اختلاف في فتوى بعض من تقدم وقال في المعتبر بعد حكاية الروايات انه مع اختلاف الروايات والاقوال يجب الجزم بالقدر المشترك بينها وهو استحباب وضعها مع الميت في كفنه وفي قبره بأي هذه الصور شئت واستحسنه في جامع المقاصد والمدارك والظاهر كون مراده من الجزم من الاختلاف بالقدر المشترك جعله قرينة ارادته من تلك الاخبار وعدم كونه قرينة جزميته منع واضح والمشهور ما هو المذكور في المتن نسبه اليه في الذكرى والمدارك والذخيرة وغيرها بل في غيرها الاجماع عليه ويؤيده فتوى المعظم بذلك وشذوذ ما يخالفه من نحو عبارة الصدوق في الرسالة والفقيه بجعل احديهما من عند الترقوة يلصقها بجلده من الجانب الايمن والجريدة الاخرى عند وركه من الجانب الايسر ما بين القميص والازار والجعفي بجعل احديهما تحت الابط الايمن والاخرى نصف مما يلي الساق ونصف مما يلي الفخذ ومختصر المصباح بجعل اليمنى على الجلد عند حقويه من الايمن واليسرى على الايسر بين القميص والازار والمراسم بجعل اليمنى مع الترقوة على الجلد واليسرى على القميص من عنده تحت اليد الاسفل ولا بأس بترجيح الحسن كالصحيح على سائر الاخبار اذ فيه ان الجريدة قدر شبر توضع واحدة من الترقوة الى ما بلغت مما يلي الجلد الايمن والاخرى في الايسر عند الترقوة الى ما بلغت من فوق القميص هو كما ترى معتبر السند واضح الدلالة موافق للمشهور ومحكي الاجماع فيعضد بها وغيرها مما يمكن تأويله وارجاعه اليه فيرجع اليه كما في جملة منها بحمل الاطلاق والتقييد منها الحسن واحدة في اليمنى والاخرى في اليسرى مما لا يمكن بطرح ومنها انهما تكونان من النخل كما في النص والفتوى وقيل والقائل جماعة بل المشهور كما يساعده التتبع بل عن الخلاف الاجماع عليه ثبوت البدل ان تعذر النخل وان اختلف كلماتهم في تعيين البدل وترتيبه ففي المتن وفاقا للمبسوط والوسيلة وكتب الفاضل وجامع المقاصد فان فقد السعف فمن شجرة السدر وان لا يحصل فمن غيره من عود شجرة الخلاف وان لا يحصل فمن غيره من سائر الشجر الرطب وقد وردت به روايات ففي رواية سهل قالوا له اذا لم يقدر على الجريدة فقال عود من السدر وقيل فان لم يقدر على السدر فقال عود الخلاف وعن علي بن بلال عن الجريدة اذا لم يجد يجعل بدلها غيرها في موضع لا يمكن النخل فكتب يجوز اذا اعوزت الجريدة والجريدة افضل وعنه في اخرى الرجل يموت في بلاد ليس فيها النخل فهل يجوز مكان الجريدة شيء غير النخل فانه قد روي عن آبائكم انه يتجافى عنه العذاب ما دامت الجريدتان رطبتين وانها تنفع الكافر والمؤمن فاجاب يجوز من شجر رطب وعن علي بن ابراهيم في روايته يجعل بدلها عود الرمان ويحمل المطلق منها على المقيد والاخبار بعضها بالفتوى يحصل ما في المتن وهو الحجة فيه ولا بأس بذلك وان توقف فيه في المعتبر حيث ذكر رواية سهل قال ولكن سهل ضعيف والمقول له مجهول فالرواية ساقطة ثم روى رواية ابن بلال الاولى وقال وهذه الرواية ايضا لم يعلم من القائل فيها ثم روى الروايتين الاخريين وقال كل ذلك الترتيب ثم اسند الفتوى الى مفيدها مشعرا بان ظاهره التوقف يجوز وضع الجريدة في غير كفنه في قبر او غيره للتقية لرواية سهل بن زياد فيها قال قيل له جعلت فداك ربما حضرني من اخافه فلا يمكن وضع الجريدة على ما رويتناه فقال ادخلها حيث ما امكن وفي غير رواية عن الجريدة توضع في القبر قال لا بأس وهي محمولة على الضرورة ويعضده ذلك عمومات التقية وما تقدم من ان النبوي مر بقبر يعذب صاحبه فدعى بجريدة وشقها وجعلها على قبره ويكره بل الخيوط التي يخاط بها الكفن بالريق كما صرح به جماعة بل نسب الى الاصحاب بل صرح غير واحد بعدم خلاف فيه ويدل ويكفي دليلا للحكم التنزيهي مضافا الى كونه مبالغة في حفظه عن احتمال النجس الذي هو مرغوب في الاكفان ومن اجله يستحب ان يخاط بخيوطه

دون الاجنبي كما هو المشهور بل المنسوب الى الاصحاب كما في الذكرى ويكره ايضا ان يعمل لما يبتدأ به من الاكفان ويصنع لها اكماما

الاكمام

في بيان الجريدتين

دون ما اذا

دون ما اذا كفن في ثوب مستعمل قبل الموت كالذي كان يصلي فيه مثلا فانه لا يكره ابقاء اكمامه وعدم قطعها فيما افتى به الاعلام كما في المعتبر وفيما له علمناه كما في التذكرة والذكرى وعن المهذب انه لا يجوز الوضع في البتة والعمل على ما افتى به لخبر ابن سنان الرجل يكون له القميص ايكفن فيه فقال اقطع ازراره قلت وكمه قال لا انما ذلك اذا قطع وهو جديد لم يجعل له كما اما اذا كان ثوبا لبيسا فلا يقطع منه الا الازرار مجبرا بما سمعت وظاهر النهي فيه وان وافق المحكي عن المهذب من الحرمة لكن لضعفه مع مخالفته الفتوى لا يقوى على اثبات الحرمة فينصرف الى الكراهة كما هو الدأب فيما يقصر عن اثبات الحرمة من الاخبار وان يكفن في السواد لفتوى الغريبة من الاجماع وخبر الحسين ابن مختار لا يكفن الميت في السواد وفي خبره الاخر لا يحرم في الثوب الاسود ولا يكفن به مصرحا بالاجماع المستظهر من المعتبر والتذكرة والمنتهى ونهاية الاحكام وفي الاول تعليله بان فيه نوع استبشاع وعن القاضي نعم عن المصبوغ وفي الكشف نسبة كراهته في غير البياض الشامل لكل مصبوغ الى المشهور ويؤيده ما تضمن تأكيد التكفين بالابيض بحيث لا كفان وتجميرها او تطييب بغير الكافور والذريرة لما في النصوص من النهي عنه حسبما تقدم الاشارة اليه ويكره ايضا ان يجعل في سمع الميت وبصره شيء من الكافور كما استفيد فيما مر من مواضع الحنوط وقيل يكره ان يقطع الكفن بالحديد ذكره الشيخان في المقنعة والمبسوط والنهاية قال في المهذب سمعناه ذلك مذاكرة من الشيوخ وعليه كان عملهم ولذا نسبه الى القيل مشعرا بالتمريض كما يظهر من المعتبر ايضا ولعل فتواهم من غير خلاف صريح كما يعطيه قول الشيخ عليه عملهم كاف فيه في السنن ويستحب التكفين في ثوب كان يصلي فيه كما في النص والفتوى ومن الغريب اطلاق الفاضل في المنتهى استحباب التكفين في الجديد نافيا الخلاف عنه مع ذكر معارضته بالرضوي الدال على افضلية الثوب الذي كان يصلي فيه الرجل ويصوم ساكتا عن الترجيح وعدمه والاغرب سكوت من تأخر عنه مع ان نفيه الخلاف فيه ممنوع اشد المنع لتصريحهم باستحباب الثوب المتعبد فيه والمحرم فيه الا ان يكون مراده بغير الجديد المستعمل في غير العبادة ويستحب اعداد الكفن قبل حضور الوفاة صرح به غير واحد وقد ورد النص به فقيه من كان كفنه في جنبه لم يكتب من الغافلين وكان ماجورا كلما نظر اليه ويستحب تنوقه واجادته كما صرحوا به لمرسل ابن ابي عمير اجيدوا اكفان موتاكم فانها زينتهم وقد اوصى ابو جعفر باجادة كفنه وقال ان الموتى يتباهون بها وقال الصادق تنوقوا بالاكفان فانكم تبعثون بها الى غير ذلك والنبوي لا تغالوا بالكفن فانه يسلب سلبا سريعا مع عدم ثبوته من طرقنا معارض باصح منه سندا واقوى معتضدا من الفتوى واعلم ان المصنف ذكر الصلوة على الميت في كتاب الصلوة ونحن نرجح ذكرها هنا كما صنعه كثير مسارعة الى ما لعل الاجل يدركنا قبل ادراكه ويمزج الكلام بعبارة المصنف المذكورة في الصلوة لئلا يختل نسق الكتاب بالزيادة من التقديم والتأخير ومنها صلوة الجنائز والنظر فيها يقع في امور اربعة الاول فيمن يصلى عليه والثاني في المصلي على الميت والثالث في كيفيتها ولواحقها والرابع في احكامها اما الاول فاعلم انه تجب الصلوة على كل مسلم باتفاق النص والفتوى كما انه لا يجب باتفاقهما على كل محكوم بكفره اصليا او ارتداديا عقيدة او انكار الضروري من ضروريات الاسلام ومخالفوا الشيعة الاثني عشرية صنفان احدهما الغلاة والخوارج والنواصب القادحين في علي او واحد من الائمة عليهم السلام ولا خلاف في عدم الصلوة عليهم لعدم الخلاف في كفرهم ثانيهما من عدا هؤلاء من فرق المخالفين لنا وهم قسمان ايضا احدهما من يقدم على علي غيره كالعامة من اهل السنة والجماعة والخلاف والصلوة عليهم وعدم الصلوة عليهم محقق بين اصحابنا وثانيهما من لا يقدم لكنه لا ينتهي الى الائمة بالترتيب الى الاثني عشر المعينين وهؤلاء في شمول الخلاف المذكور لهم وعدم شموله فيلحقون بالاثني عشرية في حكم الصلوة عليهم وتغسيلهم تردد من ملاحظة عبارات تهم واستدلالاتهم وقد مر الاشارة اليه في الغسل وان كان ظاهر اكثر العبارات مساواة الفرق المخالفين غير المحكوم بكفرهم في هذا الحكم واما القسم الاول فمشهور المتأخرين وجوب الصلوة عليه من غير قول بالفرق بينها وبين سائر التجهيزات نفيا واثباتا ومنع المفيد والمرتضى والحلي وجماعة من الصلوة عليهم وجوبا او جوازا على نحو ما تقدم في الغسل الا المفيد بل نسب الى المشهور من المتقدمين والتتبع قاض بكون المخالف فيه هو الحاكم بكفرهم كالمفيد والمرتضى ومتابعيهم لا غير فمن حكم بكفرهم منع من تغسيلهم والصلوة عليهم ومن لم يحكم به بل حكم باسلامهم اوجبهما اجماعا مركبا وقد نبه لهذا في الحدائق فقال الاصحاب في هذه المسألة على قولين احدهما القول بالكفر وعدم جواز تغسيلهم والصلوة عليهم وثانيهما القول باسلامهم ووجوب الحكمين المذكورين والقول بالاسلام وعدم جواز الحكمين المذكورين خرق للاجماع المركب انتهى مع ان الجاهل المشهور هو القول كما عن الذخيرة وربما حكي الاجماع عليه عن التذكرة والمنتهى في بعض الكتب الاستدلال به على الوجوب ليس في محله لان معقده بل وفي غيرهما ايضا وجوب الصلوة على كل مسلم وهذا غير مجد في ثبوت الصلوة على المخالف لما عرفت من نهاية نفيا واثباتا على ثبوت

في صلوة الجنائز

اسلامهم وعدم

في بيان المعرّف

اسلامه وعدمه وكذا الاستدلال من كثير على وجوب الصلوة بما رواه الشيخ عن طلحة بن زيد عن الصادق ع قال صل على من مات من اهل القبلة وحسابه على الله وعن السكوني عن جعفر عن ابيه عن ابائه عن رسول الله ص قال صلوا على المرجوم من امتي وعلى القاتل نفسه من امتي لا تدعوا احدا من امتي بلا صلوة وعن النبي ص انه قال صلوا على كل بر وفاجر وقوله صلوا على من قال لا اله الا الله ضرورة انه اذا ثبت كفرهم فلا بد من تقييد او تخصيص هذه الاخبار بالنسبة اليهم لعدم الصلوة على الكافر بالضرورة واذا ثبت اسلامهم فالاجماع مغن عن تكلف الاستدلال بالخبر اذ لا قائل بعدم الصلوة على مسلم فالمهم اثبات احد الامرين الا ان يكون مدلول ادلة الجماعة كون المخالف بحكم الكافر او كالكافر فيمكن ح ان يقال يحمل على كونه بحكمه او مثله من جميع الوجوه ما لم يكن ظاهر متبادر منها وهنا موجود وهو الخلود في العذاب ونحوه وان منع التبادر فغاية الشمول لعدم الصلوة عليه بنحو العموم وهو معارض بعموم النصوص المتقدمة من وجه فليطلب المرجح وهو مع نصوص الصلوة لقوة دلالتها على محل البحث من المسلم المخالف هنا بالعموم اللغوي بل في قوله وحسابه على الله دلالة على ارادة انه ولو كان من غير اهل الحق ولا يدانيه عموم المنزلة والتشبيه لمحل البحث من نفي الصلوة عليه واعتضادها بالشهرة العظيمة المتاخرة المحققة وعدم تحقق الشهرة المتقدمة وان نسب اليها القول بكفرهم بل في البيان انه قول متروك وبخصوص اخبار كيفية الصلوة على المنافقين الاتية التي منها ما ورد في صلوة النبي ص على ابن سلول وقوله لا ارجو ان يسلم به سبعون رجلا من بني ابيه واهله ومنها ما يعرف الذنب عما يقال لعدم الصلوة عليهم من انها كرامة للميت وطلب عفو والمخالف ليس محل من امكان كونها كرامة لكلتي انها دين كما حقق لاجلها ادمه وعرض قولنا ليف قلب عمره كما اشعر به قوله ان يسلم به الخ مع ان الكرامة حكم الصلوة لا يجب ان تدور مدارها وجودا وعدما على ان ما ورد في كيفية الصلوة عليه صريح في كونها مسبة وملعنة لا كرامة ورحمة كما لا يخفى وبالجملة المشابهة والمنزلة المستفادتان من الاخبار المقابلة محمولتان على كونه كافرا في الاخرة ودعوى ان الصلوة عليه لكونها بعد موته هي من احكام اخرته لانها اول ايام اخرته مدفوعة بانها من احكام دنياه ولذا نقول بطهره بالتغسيل وعدم نزح مقدر الكافر بوقوعه وموته في البئر الى غير ذلك فالمراد بكفره في الاخرة ما يترتب على ما بعد موته بينه وبين ربه لكن مفاد ادلة الخصم غير منحصر في مشابهته بالكافر وكونه بحكمه او بمنزلته بل مفاد جملة منها ثبوت كفرهم وانهم كفار موضوعا وعلى تقدير ثبوت موضوع الكافر دعوى منع كلية الكبرى من ان كل كافر لا يصلى عليه كما في الرياض وبعض من عاصره وان كانت ربما توجه بان دليل الكلية اما الاجماع والمسلم انعقاده على نوع خاص من الكفار وهم غير اهل القبلة واما آية لا تصل على احد منهم مات فالصلوة فيها بمعنى الدعاء وبدل عليه ما ورد من ان النبي ص كان يصلي عليهم بخمس تكبيرات والدعاء بعد الرابعة للميت ولما نزلت الاية صلى وكبر الرابعة وانصرف وايضا صلى ص على ابن سلول فعارضه عمر بانك قد نهيت عن الصلوة عليه فقال دعوت عليه فدلالة على ان المقصود من الصلوة المتعلقة للنهي هو الدعاء له مع ان المخالف يومئذ لم يكن له موضوع فلا يدخل في قوله على احد منهم وبالجملة المراد بالكافر في الصغرى والكبرى ليس بمعناه اللغوي قطعا وبمعناه الشرعي على وجه الحقيقة ان سلم ثبوتها فهو غير اهل القبلة وهو ليس مرادا في الصغرى فالمراد منه في دليل الصغرى الذي هو الاخبار احد معانيه المجازية وفي دليل الكبرى الذي هو الاجماع والاية ان ثبت الحقيقة الشرعية فمحمول عليها وان لم تثبت فالمراد منه احد المعاني المجازية ايضا فاختلاف المعنيين في الصغرى والكبرى على تقدير ثبوت الحقيقة الشرعية مقطوع به وعلى تقدير عدم ثبوتها محتمل لاحتمال ارادة مجازي في دليل الكبرى غير الذي اريد في دليل الصغرى فلا يثبت استلزام الكفر عدم الصلوة عليه ان قيل استعمل في دليل الصغرى لفظ الكافر في المعنى المبحوث عنه والاصل الحقيقة قلنا بل الاستعمال هنا اعم وان قيل يكفي التجوز لان حرمة الصلوة من وجوه الشبه قلنا كذلك ان لم يكن اظهر الشبه ثابتا وهنا ثابت وهو الخلود في النار وان سلم اصالة الحقيقة في المقام فالثابت للحكم في دليل الكبرى هو غير المبحوث عنه بالتقريب المتقدم في صدد التوجيه من عدم وجوده يومئذ لكن كل هذا غير مجد مع دعوى الاجماع المركب عليه بالتتبع حسبما عرفت ولا يقدح في الاجماع المدعى تردد بعض من قارب عصرنا او عاصرنا عدم الوجوب مع قوله بالكفر فانا نتظاهر بالاجماع المركب منه ما وقع في كشف الغطاء فالا يجب وجوبا ولا ندب بالغير المؤمن مسلما كان او لا انتهى وانما تمام الكلام في اسلام الجماعة وكفرهم اللذين هما مبنى الحكم هنا فهو موكول الى محل عداد النجاسات كما ان كون الصلوة على المخالف حيث يصلى عليه وجوبا او جوازا كيفيتها كالصلوة على المؤمن او المنافق يجيء في الامر الثالث من الكيفية ثم يجب الصلوة على من خرج من قسم المسلم والكافر اذا كان بحكمه كاطفال المسلمين ولقيط دار الاسلام او سبي المسلم حسبما تقدم في باب النجاسات لكن من بلغ وكمل الست سنين فصاعدا و يستوي اجماعا في هذا الالحاق الذكر والانثى والحر والعبد وانما الخلاف في وجوب الصلوة باكمال الست هو المشهور شهرة عظيمة بل عن الانتصار

والغنية

والغنية والمنتهى وظاهر الخلاف الاجماع عليه بل عن المقنعة انه مما هبطت الرواية وعليه فما قبل الست يستحب الصلوة عليه كما هو المحكي عن المشهور على اختلاف في مبدئه بين كونه خروجه مستهلا او سقوطه حيا وبعضهم نفى استحبابه والعماني وبعض من تبعه كالكاشاني اناط الوجوب بالبلوغ وعند هؤلاء يستحب على ابن الست وقبلها لا تشرع وح يجب اذا وجبت المكتوبة وتستحب اذا استحبت ولا تشرع اذا لم تشرع والاسكافي اناط الوجوب بالاستهلال فلا استحباب عنده وعن المقنع انه لا يصلى عليه حتى يعقل الصلوة كالجعفي ولعله تعبير بما في النص خصوصا الرضوي الذي لا يبعد انه المأخذ فلا يكون مخالفا للتحديد بزمان التعقل فيه كغيره من النصوص بالست سنين ففي صحيح زرارة عن الصلوة على الصبي متى يصلى عليه فقال اذا عقل الصلوة قلت متى يعقل الصلوة ويجب عليه فقال لست سنين وبه يتضح ان قوله في السابق وكان ابن ست سنين عطف بيان للتعقل لا شرط اخر فالمراد بوجوب الصلوة عليه فيه وفي غيره وجوب المكتوبة بمعنى مجرد ثبوتها الاعم من استحبابها عليه وهذه الاخبار هي دليل المشهور دالة على الوجوب بالست والمراد بالصلوة المسئول عنها فيها الصلوة على جنازته لوقوع السؤال عنها في صحيح زرارة المتقدم بعد صلوة الباقر على ولده ابن ثلاث سنين واعتذاره عنده بان عليا ع ما كان يصلي على مثله لكن الناس صنعوا شيئا فنحن نصنع مثله فقال زرارة فمتى تجب الصلوة عليه الحديث وهي مستفيضة معتضدة مع صحة سند بعضها زيادة على استفاضتها بالشهرة العظيمة والاجماعات المستفيضة فلا ينبغي التامل في الحكم المشهور من الوجوب على ابن الست نعم قد يتامل في حكم الاخر من الاستحباب على المولود الى ان يكمل الست لما ستعرفه في الجواب عن دليل الاسكافي واما معارضة المستفيضة بما استدل به للعماني على قوله من موثقة عمار عن المولود ما لم يجر عليه القلم هل يصلى عليه قال انما الصلوة على الرجل والامراة اذا جرى عليهما القلم بارادة جريان قلم التكليف كما هو الظاهر المتبادر فيحمل من اجله الصلوة على ابن الست في المستفيضة على كونها مستحبة خصوصا مع اعتضاده بالاصل وخبر هشام قلت لابي عبد الله ع ان الناس يكلمونا ويردون علينا قولنا انه لا يصلى على الطفل لانه لم يصل فيقولون لا يصلى الا على من صلى فنقول نعم فيقولون ارايتم لو ان رجلا يهوديا او نصرانيا اسلم ثم مات من ساعته فما الجواب فيه فقال قولوا لهم ارايتم لو ان هذا الذي اسلم الساعة ثم افترى على انسان ما كان يجب عليه في فريته فانهم سيقولون يجب عليه الحد فاذا قالوا هذا قيل لهم فلو ان هذا الصبي الذي لم يصل افترى على انسان هل كان يجب عليه الحد فانهم سيقولون لا فيقال لهم صدقتم انما يجب ان يصلى على من وجب عليه الصلوة والحد ولا يصلى على من لا يجب عليه الحد بل اشعر بعضه في اعتبار التمييز يومئذ البلوغ حتى عن بعض العامة بذلك وتاييدها بان الصلوة استغفار وغير البالغ لا يحتاج وان تكبيراتها الخمس ماخوذة من الفرائض الخمس ولم تثبت الفرائض على غير البالغ حتى تؤخذ منها مدفوعة بان الحمل على الاستحباب الجمع فرع المكافئة المفقودة هنا لاعتضاد المستفيضة بالشهرة العظيمة والاجماعات المستفيضة ولا معها بمكافئتها الموثقة وان وافقت الاصل المنقطع بادنى دليل والحكمة التي مع انتقاضها بالصلوة على المعصوم والمجانين لا يجب اطرادها مع امكان اخذ تكبيراتها من الصلوات الخمس بمجرد ثبوتها على الصبي وكذا الخبر الضعيف السند الغير الصريح دلالة وان كان ظاهرا ومتى لم يكافؤ الموثق فصرفه عن ظاهره ولو الجمع الذي هو خير من الطرح بل هو الظاهر هنا اذ لولاه فاما ان يكون الشرط تاكيدا لا تاسيسا وهو بعيد من السياق وموسع الاعتبار اهلية التكليف عند الموت في الصلوة عليه وهو ممنوع لاقتضائه عدم الصلوة على ميتة المجنون ونحوه ثم على فرض المكافئة ليس صرف المستفيضة الى ارادة الندب خصوصا بحو قول زرارة فمتى تجب اولى من صرف الموثق الى ارادة مطلق جري القلم فلا يتم استدلال العماني بل صرف الموثق هو الاظهر بملاحظة ما مر في تعين الجمع ولو مع مكافئة الخبر المعتبر فيتم الاستدلال بالمستفيضة لما هو المعروف المشهور وبمثله يذب عما استدل به للاسكافي من صحيح ابن سنان وخبر السكوني المتضمنين لان المولود اذا استهل يورث ويصلى عليه معتضد بخبر ابن يقطين عن لماضي لكم يصلى على الصبي اذا بلغ من السنين والشهور قال يصلى عليه على كل حال الا ان يسقط بغير تمام ضرورة انهما مع معارضتهما بصحيح زرارة عن ابي جعفر ع لما صلى على ابنه ابن ثلاث سنين في احدهما وعلى بن جعفر ع عبد الله وكان فطيما درجا في الاخرى قال لعمته عن صلوته في الاولى اما انه لم يكن ليصلى على مثل هذا وكان علي ع يامر به فيدفن ولا يصلى عليه ولكن الناس صنعوا شيئا فنحن نصنع مثله وفي الثانية انه لم يكن يصلى على الاطفال انما كان امير المؤمنين يامر بهم فيدفنون من وراء ولا يصلى عليهم وانما صليت عليه من اجل اهل المدينة كراهية ان يقولوا لا يصلون على اطفالهم والمروي في الكافي عن علي بن عبد الله في حديث طويل في موت ابراهيم ابن النبي ص من قول النبي ص ايها الناس اتاني جبرئيل بما قلتم زعمتم اني نسيت ان اصلي على ابني لما دخلني من الجزع الا وانه ليس كما ظننتم ولكن اللطيف الخبير فرض عليكم خمس صلوات وجعل لموتاكم من كل صلوة تكبيرة وامرني ان لا اصلي الا على من صلى الحديث مؤيدة بما اشير اليه في خبر هشام

من المغايشه

وكان ابن ست سنين وهي ظاهرة في ارادة ان الست هي ابان وضح منها في بيان ذلك اصبح الاخر في الصبي متى يجب عليه فقال اذا عقل الصلوة ع

خير من الطرح بحمل القلم على الاعم والايجب متعين من الصلوة على هذا الحمل والمراة الجاري عليهما القلم على الرجل وهما غير صبار ولعل غير البالغ الجاري عليه من لكونهما متعين في الحال الذي اتى بها اشكل برد الذي بلغ كما ارادة مطلق الذي لامكان ارادة منهما مما يناسب الانثى منهما الفرد والحمل عليه للجميع متعين هو خير من الطرح

من المقايسة والجادلة لاتمام العامة في ايجابهم للصلوة على المستهل غير مكافئة للمستفيضة المتقدمة المعتضدة بما عرفت خصوصا مع موافقتها لمذهب العامة فليحمل على استحباب الصلوة عليه وهذا هو دليل المشهور في استحباب الصلوة قبل الست مطلقا والانصاف ان صحيحي زرارة مع الخبر الثالث مما تقدم من حملها على الاستحباب جدا بل يتعين حملها على التقية كيف لا ولو كانت مستحبة لما حسن الاعتذار منه من فعلها وعليه فلم المستفيضة المثبتة للمشهور من معارضتها ايضا كالموثقة السابقة الا انه لم يتوضح مستنده لما ذكره المصنف تبعا للاكثر بل المشهور كما قيل وهو انه يستحب الصلوة على من لم يبلغ ذلك المقدار من الست سنين ممن ولد حيا وظاهر الولادة حيا خروج تمامه حيا ومثله عبارة الشرايع والقواعد ايضا ولكن باضافة ولا صلوة لو سقط ميتا وان ولجته الروح قال في الكشف والعبارة تشمل الذي خرج بعضه واستهل ثم سقط ميتا اي بتمامه لا صلوة لو سقط ميتا قال وبؤيده خبر السكوني وكانه بناء على ظهور خرج من بطن امه في خروج تمامه لكن لعل ظاهر عبارة الشرايع ان قوله ولو وقع سقطا لم يصل عليه وان كان قد ولجته الروح اي في بطنها قبل الخروج ان الذي لا يصلى عليه هو الذي وقع سقطا اي خرج ميتا وغير السقط وهو الذي خرج ولو بعضه حيا يصلى عليه وان مات بعده قبل سقوط تمامه ويشهد له تصريح الفاضلين في المعتبر والمنتهى ونهاية الاحكام والتذكرة بالاستحباب لو كان الخارج اقله حاكيين عن ابي حنيفة اعتبار خروج اكثره ولعل الظاهر من الشرايع هو ظاهر القواعد ايضا لوجود نحو العبارة فيه وكذا خبر السكوني يورث ويصلى عليه اذا خرج من بطن امه فاستهل صارخا فاذا لم يستهل صارخا لم يورث ولم يصل عليه ظاهر في ان الذي لا يصلى عليه هو الذي لا يستهل فاذا استهل صلى عليه وان مات قبل خروج تمامه واظهر منه خبر ابن سنان لا يصلى على المنفوس هو المولود الذي لم يستهل ولم يصح واذا استهل فصل عليه معتضدا بعموم قوله في خبر ابن يقطين يصلى عليه على كل حال الا ان يسقط لغير تمام وبالجملة اذا حملت على التقية لا دليل على استحبابها ولو على المستهل الساقط حيا الى بلوغ تمام الست كما يحكى عدم استحبابها عليه عن الكليني والصدوق والمفيد نفي الاخير لا صلوة عند الجماعة على من لا يعقل الصلوة وظاهره نفي المشروعية الا انه يكفي بالنسبة الينا بفتوى المشهور باستحبابها او من باب رجحان الاحتياط بفعلها اخروجا من شبهة النص والفتوى بها مع انه ام عن مقالة العامة بالوجوب والاستحباب يقال ان روايات الاستهلال لها جهتا معارضة مع صحيحي زرارة والخبر الثالث لقائل بعدم المشروعية من جهة اصل المشروعية وقد رجحها المشهور عليها فحكموا بالمشروعية ومع روايات الست سنين المصرحة بعدم الوجوب مثلها من جهة الوجوب والندب لظهور اخبار الاستهلال في الوجوب بمجرده وقد رجحوا اخبار الست عليها من هذه الجهة ولو من جهة صراحتها في نفي الوجوب قبل الست وغاية اخبار الاستهلال الظهور ومع امكان منع الظهور ايضا فحملوها على الاستحباب وفيه نظر لعدم معارضة بينها وبين صحيحي زرارة بعد تصريحهما بنفي الصلوة وان فعلها تقية لدلالة ليهاج على ان القول بفعلها ايضا وخبر الاستهلال تقية ومع تبين ارادة التقية منه لا يبقى معارضة في نفي المشروعية المصرح به في الصحيحين فتامل فرع لا يصلى على الغائب اجماعا وللشافعي قول بجوازه واستدل بصلوة النبي صلى الله عليه وآله على النجاشي وهي غير ثابتة بل ادعى ضم لركاني رواية زرارة وعلى تقديره الصلوة المعهودة فلعل مما تخصصت دونها الا حتى شاهد النبي صلى الله عليه وآله جنازته كما رواه في الخصال والعيون وكذا لا يجوز على الحاضر البعيد عن المصلي بما لا يتعارف تفاقا لعدم انصراف الاطلاق اليه والبعد القليل بحد ما يتعارف غير قادح للاطلاق ويعتبر ظهور الميت لدى المصلي في حال الاختيار فلا تصح مع الحائل كوراء الجدار ونحوه دون حال الاضطرار كما يدل عليه ما ورد من الصلوة على القبر في حال الضرورة ولا يقدح ما لا يعد حائلا او جرى التعارف به كالنعش وما اشبهه واذا شك في كون الشيء حائلا كالخيمة ونحوها من ستر في البين وشبهه ففي صحة الصلوة اشكال من كون الظهور شرطا او الحائل مانعا والله العالم الامر الثاني مما يقع فيه النظر في المصلي ويجب ان يقوم بها اي الصلوة كغيرها من التجهيز ان كل مكلف على نحو الكفاية بمعنى سقوطها عن الكل بقيام البعض ولو الواحد ومعاقبة الجميع بترك الكل حسبما تقدم في التغسيل ومع وجوبها كفاية على الجميع احق الناس بالصلوة على الميت اهل طبقات ميراثه وهم الاولياء واولاهم بها الذي يجب على الباقين تقديمه هو اولاهم بميراثه الذي مع وجوده لا يرث غيره اصلا وان تعدد اهل الميراث كان الزوج اولى بزوجته من الجميع فهو اولى من الاخ كما هو منصوص ولا يؤم اي لا يباشر الامامة وان كان وليا الا من استكملت فيه شرائط الامامة من عدالة وغيرها المعتبرة في الامامة في المكتوبة والا يكن جامع الشرائط استناب غيره الجامع ويجوز له لا مع اجتماع جميع الشرائط فيه ايضا وهل الافضل له ح المباشرة مطلقا وان كان غيره اكمل في الصفات المرعية في المقام كما احتمله في الكشف لانه بمزيد الرقة للازمة له حينئذ ادعى للاجابة دعائه للميت او الافضل هو استنابة الاكمل كما قواه في الذكرى لايجاب كماله الوثوق بالاجابة وجهان والاولى ثالث وهو انه ان وجد نفسه اكمل فالافضل له المباشرة وان كان لدى غيره الغير افضل وان وجد الغير اكمل استنابه وان كان للذي الغير

في ان وجوب صلوة الجنائز كفائي

هو الاكمل وان لم يتشخص لديه احد الامرين كان الافضل له مباشرتها لان الامامة اقتضاء مزيد رقة عن المعارض وحيث يستنيب غيره يستحب تقديم الهاشمي في المشهور بل الاجماع المستفيض الرضوي ع العليه ومنجبر بالفتوى لم يتحقق ان مرادهم استحباب تقديمه وان كان غيره افقه واقرأ واسن او مع التساوي في الصفات ولعل اقتصار المصنف على ذكر تقديمه دون غيره ممن يرجح تقديمه وكذا في الشرايع وجملة من الكتب ذكر تقديمه مستقلا بعد امام الاصل ظاهر في الاول الا ان يكون اختصاصه واستقلاله بالذكر للتعرض لخلاف المفيد حيث اوجب على الولي تقديم الهاشمي المروي قدموا قريشا ولا تقدموها وظاهر الرضوي فان كان في القوم رجل من بني هاشم فهو احق بالصلوة اذا قدمه الولي بناء على ان اشتراطا حقيته بتقديم الولي لا معنى له لان غير الهاشمي ايضا كذلك فليكن المعنى ان قدمه الولي فذاك والا فالولي اثم وان كان القول ضعيفا لعدم ثبوت النبوي وعدم دلالة الرضوي فالظاهر ان الترجيح بالهاشمية ندبية لا لزومية ومع التساوي لا مطلقا وعليه فالاظهر تقديم من يتقدم في جماعة المكتوبة من ذوي الاوصاف على الترتيب الذي هناك الا تقديم الاقرأ على الافقه في المكتوبة فقد يقال بعكسه هنا كما في الذكرى خلافا للمشهور وكانه لما في الكشف من ضعف الخبر نص تقديم الاقرأ في قراءة القرآن ولا قرآن هنا فيبقى عموم تقديم الافقه وضعفه ضعيف باعتبار كثير من مرجحات القراءة في الدعاء ايضا والا فلا ينبغي اعتبار الاقرئية واشتراط تقديم الافقه على الاقرأ مع ان ظاهرهم الاتفاق على اعتبارها في الجملة الا في الارشاد فاقتصر على ذكر تقديم الافقه وفي جملة من الكتب اسقاط الاصبح هنا بل بعد ذكر الافقه والاقرأ والاسن الانتقال الى القرعة وفي بعضها من الاسن الى الاصبح ومنه الى القرعة باسقاط قدم الهجرة وكله ضعيف لاتحاد المدرك مع جماعة المكتوبة وثبوت الترتيب فيها من حيثية الامامة التي يشترك فيها المقام ولو على تقدير عدم كون لفظ الصلوة حقيقة فيه فليكن الامر هنا على حذو ما هناك وبه يتبين ضعف جريان الترجيح بالاوصاف المذكورة في الصلوة فرادى ايضا كالجماعة فان جملة منها ظاهرة في ارادة التقديم للجماعة جدا فالبناء في مثلها لاتحاد السبك ومتى وقعت المشاحة بين من له المشاحة كما اذا تعدد الاولياء القابلون وتساووا في الصفات ولو ترجح بعضهم بالصفة بناء على عدم وجوب تقديم الفاقد من الاولياء للواجد للصفة منهم في المباشرة او تشاحوا في الاذن للمباشر واذن الولي اذنا عاما او للمتعددين وتشاح الماذونون المتساوون حيث لم يكن ولي في البين وحيث سقطت الولاية ولم نقل بالرجوع الى الحاكم تعين الامام بالقرعة كما في جماعة المكتوبة مع الفرق باختصاصها هناك بالمتساوين في الصفة اذ يستحب على المامومين مطلقا تقديم ذي الصفة وهنا قد يحتاج اليها مع ترجح بعض الاولياء على الاخر بالصفة بناء على ما سمعت من عدم وجوب مطاوعة الاخر في تقديمه فتقع المشاحة ولعله بالنظر الى ذلك خلو في المهذب القرعة اذا تشاح الابنان وحكي في الكشف عن كامله اعتبار المشاحة مع التساوي في العقل والكمال ثم ان المخاطب هنا بالتقديم حيث يستحب هو من يتوقف لنفوذ على تقديمه فقد يكون الولي وقد يكون غيره وربما الطال بعضهم في تعيين من يخاطب باستحباب اختلاف صور المشاحة حسبما عرفت وهو من غير طائل لوضوح كون الغرض من ذكر هذه الصفات بيان مجرد ان الصلوة خلف من يترجح بها افضل منها خلف المفضول ومعلوم ان حصولها على الوجه المشروع انما يكون بموافقة من يتوقف الصلوة على اذنه واما مع وجود الامام وحضوره فهو اولى بالتقديم حسبما تقدم مفصلا ويصح ان تؤم المرأة النساء هنا كما في الفرايض لا انه هنا يحكى عن السرائر اشتراط صحته بعدم وجود الرجال وحمل في الرياض وغيره ورود عبارته مورد الغالب من عدم وقوع الايتمام بالمرأة الا مع فقد الرجل وهو مبني على فهم من عبارة الحلي اشتراط مباشرتها الامامة بذلك وبنائه على اشتراط اصل ولايتها به كما حكي عن بعض فيما تقدم ولعله من هنا او لعدم الاعتناء بخلافه لم يستند الاجماع المحكي عن التحرير ودعوى عدم الخلاف من غيره وهذا اما منها مطلقا بغير تفصيل على كل حال فان كان مراد الحلي كونه معتبرا في اصل ولايتها فكلام فيه تقدم وان كان مراده اعتباره في مباشرة امامتها في الصلوة كما هو محل البحث هنا فظاهر امع انه دعوى بلا دليل صالح مخالف لصريح اجماع التحرير والمنتظم من نفي عدم الخلاف في الجواهر المؤيد بمساعدة التتبع ودعوى ظهور اعتباره من بعض الاخبار كخبر جابر اذا لم يحضر الرجل تقدمت وسطهن وقام النساء عن يمينها وشمالها وهي وسطهن تكبر حتى يفرغ من الصلوة مدفوع بورود القيد مورد الغالب حسبما عرفته في عبارة الحلي وهو مانع من العبرة بمفهومه الذي هو مستند الحلي وكصحيح زرارة المرأة تؤم النساء قال لا الا على الميت اذا لم يكن احد اولى منها الحديث وغايته الاشتراط بعدم وجود الاولى وهو اشتراط في اصل ولايتها وذلك امر اخر غير المبحوث عنه هنا واما مفهوم ما ورد في القضاء عن الميت من صحيحة الصفار وان لم يكن له ولي من الرجال قضاه وليه من النساء فقد يرد في ثبوت الولاية لها عدم صحة الاستنابة بها ونحوها فالنص من الصحيحة التي قبل هذه والخبر الذي قبلها هو دليل الحصر مطلقا مضافا الى اقتضاء ثبوت ولايتها ذلك ايضا

الا مع مشاهدة الرجل الذي خلفها وهو امر آخر غير ما نحن فيه لا يبعد فيه كون الرجولية مرجحة ولو باعتبار عموم الايتمام به للرجال والنساء بخلاف
المرأة فلا يأتم بها الرجال الذين هم العمدة واذا امت المرأة تقف في وسطهن من المؤمنات مثلها ولا تبرز من صفهن بلا خلاف في كونه الوظيفة
في امامتها وانما الكلام في انها وجوبية او ندبية ظاهر عبارة المتن الوجوب بل عن ظاهر المعظم بل الجميع الوجوب لكن صرح غير واحد في باب الجماعة بان
مرادهم منها الندب بل ظاهر بعضهم هناك انه لا خلاف في استحبابها والظاهر عدم الفرق مع المقام لاتحاد المدرك من المستفيضة المعتبرة
بنحو ما في خبر جابر المتقدم وفي صحيحة زرارة المعتبرة بعد ما ذكرتها تقوم وسطهن معهن في الصف بل في خبر اسمعيل من الامر بذلك النهي عن
تقدمها ايضا والامر فيها محمول على مجرد عدم وجوب تقدم الامام او ندبه لكونه في مظنة الخطر ومثله النهي عن التبرز وعليه يحمل ايضا
ما في عبارة الاصحاب منها وبالجملة الكلام فيه على حد امامتها في المكتوبة وكذا يقف العاري هنا بين الصف اذا صلى بالعراة ولا يتقدم
وهذه العبارة متضمنة لحكمين احدهما عدم تقدم الامام العاري الصف ويحتمل هنا وجوبه كما هو ظاهر المعظم بل في الجواهر لا اجد تصريحا
بخلافه من غير المصنف فان المحقق الثاني وان صرح بالندب لانه صرح بوجوب الجلوس ولعله لمراعاة القيام الركني هنا مع حصول
ما هو بحكم الستر من امن المطلع لانسانه في الصف قيام كل بجنب الآخر مساسا فيمتنع اطلاعه على عورة وكذا في العادة الغالبة على قبلهم
الا باعتراف صحته عن القبل التشخصية وعدم كفايته في جماعة المكتوبة لما تسمعه فربما ثانيهما انعقاد جماعة العراة هنا من قيام وظاهرهم
الاتفاق عليه لامن المحقق الثاني فقال المتجه فعلها من جلوس انتهى ويشكل الفرق مع ايجابهم الجلوس في جماعة العراة في المكتوبة فان
كان من جهة عدم الستر هنا اصلا فلا اولوية باعتباره مع انه لا يتم على القول باعتباره وان كان من جهة عدم الركوع والسجود هنا فلا يكتفى
بمجرد القيام مع عدمهما فهما غير ثابتين في جماعة العراة في المكتوبة ايضا بل هما فيها بالايماء الا ان يقال وجوب جلوس جماعة العراة من اصله
مستند الى النص وهو وارد في الصلوة وكون هذه صلوة ممنوعة فليقتصر في المقام على وجوب الستر عن الناظر وهو انما حاصل بالقيام في
الصف المتسق ولذا كما اعترف به في المنتهى قال لا يقوم الامام في وسطهم لئلا تبدو عورته او ليس بحاصل على الوجه المعتبر فهو حكم
تكليفي يسقط للعذر ويجب الميسور منه بقدر ما يحصل من القيام في الصف المتسق والجلوس ليس بابلغ منه في الستر فيبقى وجوب القيام
الركني سليما عن المعارض ولا يؤم بل ولا يصلي منفردا ايضا من لم ياذن له الولي قضاء لحق الولاية حسبما مر الكلام فيه الامر الثالث فيما يقع
فيه النظر كيفية الصلوة والكلام فيه في موضعين احدهما باعتبار مادة الصلوة وهي خمس تكبيرات اجماعا بل بالضرورة من مذهبنا حتى
كان مما امتازت به الخاصة من العامة كما يظهر من نصوص الصلوة على المخالف والاخبار بها مستفيضة وما يوجد في بعضها من الزيادة في التكبير
في الصلوة على حمزة وسهل بن حنيف وفاطمة بنت اسد محمول على تكرير الصلوة خصوصا ان قلنا بشرعية تكرير بعض الصلوة ايضا كجميعها
لا على زيادة التكبير في الصلوة الواحدة ولعل بعضها يأول بوجه آخر لا ينافي المستفيضة لعدم القول بغيرها لا زيادة ولا نقيصة من الامامية
خلافا للعامة فنقصوا وقالوا انها اربع تكبيرات كما تسمعه وبينها اربعة ادعية متخللة فيما بين التكبيرات الخمس فهي بعد الاولى والثانية
والثالثة والرابعة ويكبر الخامسة وينصرف بغير دعاء ولا خلاف في رجحان الادعية واما وجوبها واستحبابها بمعنى جواز الاقتصار على
التكبيرات الخمس ولاء فقد يحكى فيه الخلاف لكن لم اجد القول بالندب لغير المصنف في الشرايع وان كان ظاهر عبارة الذكرى وما ضاهاها
وجود قائل به وقد يستظهر ايضا من عبارة المتن وهو اي الدعاء المنتزع من لفظ الادعية لا يتعين ويحتمل نفي تعيين دعاء مخصوص
لا انه اصله بل هو محتمل الشرايع ايضا وان كان بعيدا فيه لكن لا باس به صونا له عن مخالفة الاجماع خصوصا مع نقله في المعتبر ما تسمعه
وعلى كل حال هو عادل في المعتبر بناء على تاخره من الكتابين فالخلاف مرتفع من البين والاخبار متواترة معنى بوجوب الزيادة على مجرد
التكبيرات من الدعاء وهي حجة كافية على تقدير الخلاف بل لا يبعد الاجماع محصلا فضلا عن المنقول مستفيضا ولا ينافيه اطلاق ما ورد
بان الصلوة على الميت خمس تكبيرات مع سوقه لبيان عدد التكبير في مقام التكبر على العامة القائلين بالاربع فيجب تقييده بما
تضمن الامر بالدعاء مما هو متواتر معنى وعليه فهل الواجب دعاء مخصوص معنى او مطلقه قولان نسب الى المشهور الاول بل حكي
عليه اجماع الخلاف والغنية وربما استظهر حكايته من الذكرى ايضا والثاني صريح جماعة بل ظاهر التذكرة والمعتبر الاجماع عليه
واتفق الفريقان على عدم اعتبار لفظ مخصوص ويدل على الثاني مع الغض عن الاجماع الاصل مع عدم ثبوت ما يصلح مخرجا عنه لان
ما تضمن دعاء مخصوصا ما بين متضمن للفظ مخصوص كالكثير او معان مخصوصة مرتبة بترتيب خاص كالحاكي ان النبي ص كان يتشهد بعد
التكبيرة الاولى وصلى عليه بعد الثانية ودعى للمؤمنين بعد الثالثة وللميت بعد الرابعة اما القسم الاول فاخبار كثيرة مختلفة

في بيان كيفية صلوة الميت

اشد اختلاف بحيث لا يكاد يحصل جامع بينها الا مطلق الدعاء والذكر بعد كل تكبيرة لاختلاف اللفظ في جميعها القاضي باختلاف المعنى
حتما ما لم يكن مترادفا مضافا الى الاختلاف المعنوي بحسب الصنف من التحميد والتشهد والصلوة على النبي ص ودعاء المؤمنين ودعاء الميت
وجمعا بينها بعد كل تكبيرة او بعد بعضها وتوزيعها على التكبيرات الى غير ذلك فان كان كل واحد غير ظاهر في حصر الواجب فيما تضمنه
فمقتضى تعيين ما في الجميع لكونها حينئذ من باب المطلق والمقيد ولا يلتزم به احد وان كان ظاهرا في الحصر فيكون الاختلاف بنحو التباين و
حملها على ارادة الجامع من الجميع بالغاء بعض الاضافات والخصوصيات لتوافق خصوص ما يوجبه الجماعة من خصوص الشهادتين والصلوة
على النبي ص مع الآل ودعاء المؤمنين والمؤمنات ودعاء الميت بالتوزيع والترتيب المعين مع استلزامه الغاء خصوصيات اللفظ من
جميعها نظرا الى الاجماع المشار اليها وتفكيكها فيما لم تكن الالفاظ مترادفة عن خصوصيات معانيها في الارادة وهو تكلف بعيد وتعسف
شديد لان خصوصية اللفظ هي المحصلة في المقام لخصوصية المعنى فان الوارد ليس الا الامر بقول كذا وهو ليس باولى واظهر من حمل الاختلاف
على كونه من باب ذكر الافراد المختلفة فيما يكون المقصود هو الامر بالكلي بحصول الاجزاء بكل فرد والكلي مطلق الدعاء والذكر بعد كل تكبيرة
بل قد يكون هو الاظهر في نفسه بملاحظة ان شدة الاختلاف لا يناسب التوقيف الوجوبي على الوجه المخصوص نعم يقوى انتزاع جامع غيرهما وهو وجود
مجرد معاني الادعية الخاصة من غير التزام التوزيع ولا الترتيب الخاص باية عبارة لوجودها في جميع ما ورد في البيان والاصل مراعاة الخصوصيات
البيانية لكن غير ما اتفقت عليه الاخبار يلغى لقيام قرينة اختلاف الوارد فيه على كونها من باب الفردية ويبقى المتفق عليه على الاصل لان الغاء
خصوصية الفرد لا يقتضي بالغاء خصوصية الصنف والنوع والممنوع ظهوره من الاخبار المتعارضة لفظا ومعنى انما هو المعاني المعينة في المحال
المخصوصة وبكيفية خاصة من توزيعها على التكبيرات بالترتيب الخاص فان هذا هو محصل مقالة المشهور وهو لا يقتضي منع ظهور ما هو
المشترك فيها من مجرد عدم الخلو من المعاني الاربعة ودعها كما تراه جمعا بعد كل تكبيرة او بعد بعضها ولو الواحدة لكن مع عدم اخلاء الباقي
من مسمى الدعاء والذكر الذي لا يخلو منه خبر لكن انتزاعه يقوى لو خلينا وتلك الاخبار واما مع ملاحظة الصحيحة المتلقاة بالقبول عن ابن
ابي عمير عن ابن اذينة عن محمد بن مسلم وزرارة ومعمر بن يحيى واسمعيل الجعفي عن ابي جعفر ع قال ليس في الصلوة على الميت قراءة ولا دعاء موقت
تدعو بما بدا لك واحق الموتى ان يدعى له المؤمن وان يبدء بالصلوة على رسول الله ص المروية باسانيد اخر ايضا معتبرة وفي بعضها الا ان
تدعو بما بدا لك الحديث الظاهرة من عموم ما بدا لك في نفي التوقيت مطلقا لا خصوص اللفظي مؤيدة بقوله المروي باسانيد معتبرة عن
يونس بن يعقوب انما هو تكبير وتسبيح وتهليل كما تكبر وتسبح في بيتك فيظهر تمام الظهور الجمع بينها بكون الواجب هو المبين بالصحيحة من
مطلق الدعاء وكل ما في غيرها من باب الفرد حسبما ذكر لا سيما مع ترجح الصحيحة واعتضادها بما تسمعه واما القسم الثاني وان تضمنه خبر
يونس الصلوة على الجنائز التكبيرة الاولى استفتاح الصلوة والثانية تشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله ص والثالثة الصلوة على
النبي ص وعلى اهل بيته والثناء على الله والرابعة له والخامسة تسليم الحديث لكن خصوصيتها مع فقد دعاء الميت بعد الرابعة فيها لا يلتزم بها
الخصم وخبر علي بن سويد عن الرضا ع قال تقرء في الاولى ام الكتاب وفي الثانية تصلي على النبي ص وتدعو في الرابعة لميتك والخامسة تنصرف
بها وفي رواية القداح ان عليا ع كان اذا صلى على ميت يقرء بفاتحة الكتاب ويصلي على النبي ص ولا يلتزم ايضا خصوصيتهما مع نقصان
الاخير عن مقالة الخصم بكثير وظهورهما في التقية منهما من جهة ذكر الاستفتاح وقراءة ام الكتاب فيحصر ما يمكن الاستناد اليه للخصوصية
التي يوجبها الجماعة من هذا القسم الخالي من وصمة اختلاف خصوصية اللفظ بخبر محمد بن مهاجر عن امه ام سلمة وهي مجهولة الحال لكن يروي
عنها ابن ابي عمير كما قيل وحسنة اسمعيل بن همام فالاول سمعت ابا عبد الله ع يقول كان رسول الله ص اذا صلى على ميت كبر وتشهد ثم كبر
فصلى على الانبياء ودعا ثم كبر ودعا للمؤمنين ثم كبر الرابعة ودعا للميت ثم كبر وانصرف فلما نهاه الله عن الصلوة على المنافقين كبر
فتشهد ثم كبر فصلى على النبيين ثم كبر ودعى للمؤمنين ثم كبر الرابعة وانصرف ولم يدع للميت وهو وان احتوى على مطلب الخصم لكن مع
اختلاف فيه ايضا الظهور في كفاية شهادة التوحيد للاطلاق ووجوب الصلوة على سائر الانبياء وعدم لزوم الصلوة على الآل ووجوب
دعاء بعد الصلوة على الانبياء وظاهره كونه للميت وارسله في الفقيه بنحو ما تقدم فيه بعض هذا النافات لا يدل على الوجوب لان غايته
ظهوره مداومة النبي ص ويكفي فيها الافضلية واتمامه لوجوب التاسي ان تم قاعدة فهي فيما لم يعارض الكيفية المحكية بكيفية اخرى منقولة
ايضا والثاني قال ابو عبد الله ع صلى رسول الله ص على جنازة فكبر عليه خمسا وصلى على آخر فكبر عليه اربعا فاما الذي كبر عليه خمسا فحمد الله
ومجده في التكبيرة الاولى ودعى في الثانية للنبي والرد ودعى في الثالثة للمؤمنين والمؤمنات ودعى في الرابعة للميت وانصرف في الخامسة

واما الذي كبر عليه اربعا حمد الله ومجده في التكبيرة الاولى ودعا لنفسه واهل بيته في الثانية ودعا للمؤمنين والمؤمنات في الثالثة وانصرف في الرابعة فلم يدع له لانه كان منافقا وفيه بعض المخالفات المتقدمة خصوصا عدم الدعاء على المنافق كما في الاول مع ان المشهور وجوبه والاعظم منه مخالفته في الحمد والتمجيد بعد التكبيرة الاولى فمع ذلك عدم دلالته على الوجوب اوضح من الاول لانه حكاية فعل من غير دلالة عليه وعبارة فقه الرضا في موضع منه تقرب بمضامينها ما في الاخبار على ما يوجبه الخصم لكن مع ضعفها واختلافها في موضعين اخرين منه في اللفظ والمعنى متضمنة لامور غير واجبة قطعا وبالجملة هذان الخبران وان خليا من وجهة مناقشة الاختلاف في لفظ الدعاء فيجتمعان من هذه الحيثية مع ما تضمن لفظا مخصوصا ولو بنحو الاطلاق والتقييد لكن مع ضعف سند احدهما وقصور متنهما عن تمام المقصود وعدم دلالتهما على الوجوب معارضان باخبار كثيرة معتبرة الاسانيد تدل على تعيين غير ما تضمناه وتعيينه الجماعة من تلك الاخبار حسنة زرارة ومنها الصلوة على النبي مع دعاء خاص للميت بعد التكبيرة الاولى ودعاء خاص اخر له بعد الثانية ودعاء خاص اخر له بعد الرابعة وحسنة الحلبي ومنها الشهادة الظاهرة في التوحيد خاصة مع دعاء خاص يتضمن الصلوة على النبي واله ودعا للميت والمؤمنين بعد كل تكبيرة الظاهرة في الشمول للخامسة وصحيحة ابي ولاد وفيها بعد كل تكبيرة الشاملة للخامسة ظاهرا شهادة الوحدانية والصلوة على النبي واله ودعاء المؤمنين والميت ومع ذلك معارضان باخبار القسم الاول المتضمنة لالفاظ خاصة وزيادة كيفيات مخصوصة وبما عداهما من اخبار القسم الثاني ايضا من خبر يونس وغيره المتضمن لما يخالفهما وبالجملة هذه الاخبار الكثيرة المعتبرة جميعها مشتملة في مخالفة هذين الخبرين ومع ذلك معارضان ايضا بما نفى الدعاء الموقت واثبت اجزاء كل دعاء بدل الصلوة فلعل الاظهر جمع بينها هو ما تقدم الاشارة اليه من كون الواجب هو المبين بالصحيحة المتلقاة بالقبول من مطلق الدعاء ثم يجوز كل ما هو في غيرها من باب الفرد الا دعاء الميت فتتمحض في التنبيهات الاتية ولا باس معه بافضلية ما في الخبرين لاسيما مع كون الصحيحة مرجحة على غيرها مع صحة سندها جدا بمعاضدة الاصل ولا دعوى ان الامر بالصلوة على الميت ثانيا اذ الامر بها مع البناء على انها باقية على المعنى الدعائي دون الحقيقة الشرعية او المتشرعة معناه الامر بالدعاء للميت والاجماعين المدعيين في المعتبر والتذكرة فقال في المعتبر مسئلة وهي اي الصلوة خمس تكبيرات بينها اربعة ادعية وعلى ذلك علماؤنا ثم قال مسئلة ولا يتعين بينها دعاء والافضل ان يكبر ويتشهد الشهادتين ثم يكبر ويصلي على النبي واله ثم يكبر ويدعو للمؤمنين والمؤمنات ثم يكبر ويدعو للميت وينصرف بالخامسة مستغفرا وهو مذهب علمائنا وفي ثانيهما الاقوى انه لا يتعين دعاء معين بل المعاني المدلول عليها بتلك الادعية والافضل ان يتشهد الشهادتين بعد التكبيرة الاولى نحو ما في المعتبر الى ان قال ذهب اليه علماؤنا اجمع وربما نسب اليهما القول باعتبار الادعية الاربعة المخصوصة خصوصا الى التذكرة من قوله بل المعاني المدلول عليها بتلك الادعية بدعوى ظهوره في ارادة خصوصياتها معنى لا لفظا وكذا ما في المعتبر لكنه في غير محله جدا لنفيهما وجوب خصوصيات المعاني الاربعة بالتصريح فيهما بافضلية ما في خبر ابن مهاجر المتضمن لمجرد المعاني الاربعة من غير خصوصية لفظ وهذا اوضح دليل على ارادتهما ان الواجب هو الدعاء الاعم مما توجبه الجماعة ومعنى ما في التذكرة من المعاني المدلول عليها بتلك الادعية ان الوظيفة هي ما يدل عليها تلك الادعية المختلفة اللفظ والمعنى مع قرينية اختلافها وهو مطلق معنى من المعاني الدعائية ولا يعارضهما الاجماعان المحكيان عن الخلاف والغنية لاحتمال نقلهما على غير محل البحث من توزيع الاذكار بعد التكبيرات في مقابل جمعها بعد كل تكبيرة كما يقوله العماني والجعفي وعلى نفي القراءة والتسليم في مقابل فتوى الشافعي التي حكاها عنه مع جميع الادعية بعد التكبيرة الثانية ونظير ذلك محتمل ايضا في اجماع الغنية كما لا يخفى على من راجع عبارتهما واما ما في التذكرة من ايراد الاخبار المتضمنة للادعية والاذكار المخصوصة الى ان قال والاصحاب باجمعهم يذكرون ذلك ادعية في تلك الاخبار وظاهره الوجوب انتهى فان توهم منه الاجماع على وجوب الادعية المخصوصة لكن مراده ذكر الاصحاب باجمعهم اياها زائدة على التكبيرات فليس الواجب مقصورا على التكبير وكذا ما فيه من قوله بعد ذلك ولان الغاية من الصلوة الدعاء للميت فيجب تحصيلها ما يجب البناء اذ لا قائل بالفرق ليس مراده اثبات القول بوجوب الدعاء الخاص بل اثبات وجوب مطلق الدعاء بعد كل تكبيرة لانه يجب دعاء للميت بعد تكبيرة فيجب دعاء بعد التكبيرات الباقية لعدم القول بوجوب الدعاء بعد بعض التكبيرات دون بعض بل قد يتامل في شهرة هذا القول ايضا وان نسب اليها كما في الرياض والى شهرة المتاخرين كما في الحدائق ونقله في الجواهر من كثير من كتب المتقدمين والمتاخرين ولكن بعد امعان النظر في جملة منها فقد يحتمل ارادة مجرد اثبات تلك الكيفية اعم من خصوص الوجوب لذكر كثير منها الفاظا مخصوصة مع انهم لا يوجبونها قطعا وفي بعضها بعد ذلك التصريح بانه لا دعاء موقت وفي

ودعاء خاص للمصلي مع سائر المؤمنين بعد الثالثة

اخر باجزاء

اخر باجزاء بعض ما ذكره بل في هداية الصدوق من تلك الكتب بعد ذكر المخصوص قال المواطن التي ليس فيها دعاء موقت الصلوة على الجنازة والقنوت والمستجار والصفا والمروة وركعتا الطواف ولعل ما في جملة من العبارات من النسبة الى الشهرة يراد منه حيثية توزيع الاذكار المخصوصة على التكبيرات دون جمعها وبالجملة من سرح النظر في كتب من تقدم يجد الاهتمام في بيان كون الوظيفة توزيع الاذكار المعينة بعد التكبيرات كما تضمنه خبرا ابني مهاجر وهمام دون جمعها بعد كل تكبيرة كما في بعض الروايات وبعد بعضها كما في اخر وانه هو المشهور بين اصحابنا في نقل ويجمع عليه في اخرى في مقابل العماني والجعفي وفتوى الشافعي حتى ان في المختلف الذي موضوع لما اختلف فيه من المسائل لم يتعرض لغير ذلك مما نحن بصدده فلا يبعد كون المراد من الفتوى بالتوزيع مجرد كونه الوظيفة دون الجمع مع قطع النظر عن كونها وجوبية او ندبية وكذا المراد من نسبته الى الشهرة والاجماع ثم هب ان الشهرة منقولة او محصلة على وجوبها لا يجدي اثباتا والاجماع المحكي على تقدير معارضته بمثله فيسقطان من البين وتبقى الاخبار متعارضة واظهر الجمع بينها ما ذكر وفي الرياض لجماع الخلاف على تقدير عدم تعارضه بمثله الظن الحاصل من اختلاف الاخبار بكون الواجب مطلق الدعاء اقوى من ظن الاجماع بكونه خصوص الادعية الاربعة المعينة وهو غير بعيد وخلاصة الكلام ان دليل ما نسب الى المشهور من اعتبار الاصناف الاربعة المخصوصة هو خبر ابن مهاجر وهمام مع تنزيل الصحيح المنافي للتوقيت على التوقيت اللفظي والاخبار المختلفة الباقية على ما يوافق الخبرين المعول عليهما في المقام بان يؤخذ ما اشتركت فيه الروايات من المعاني المدلول عليها بتلك الادعية ويحكم بكونه الواجب لاتفاق الاخبار على لزومه وهو بعد الغاء خصوصية اللفظ المدلول عليه بالنص الصحيح والاجماع الشهادتان والصلوة على النبي واله ودعاء المؤمنين والمؤمنات ودعاء الميت فهي دليل وجوبها اجمالا ثم الجمع بينها وبين الخبرين بتقييدها بما تضمنا من التوزيع على التكبيرات الاربع بالترتيب المعين لانها بحكم المجمل والمبين او المطلق والمقيد ثم حذف بعض الاضافات الزائدة على ما في الخبرين من نحو الترجيع والتحميد والصلوة على سائر الانبياء ودعاء المصلي لنفسه وغيرها مما يوجد في بعض تلك الاخبار بعضها بظهور الاتفاق على عدمه كالدعاء بعد الخامسة كما قيل وبعضها بندرة النص المتضمن له وبعضها بل باقيها بترجيح الخبرين الواردين في مقام البيان الخاليين منه على ما تضمنه لاعتبار سندهما مع الاعتضاد بالفتوى ودليل القول الاخر من كفاية مطلق الدعاء بعد كل تكبيرة عموم النص النافي لتوقيت الدعاء لفظا ومعنى الظاهر بعد قيام الاجماع على عدم جواز ولاء التكبيرات في كون الواجب هو مطلق الدعاء والذكر وحمل ما في تلك الاخبار المختلفة على ذكر الافراد ولعل الثاني اقوى للاصل من غير ثبوت المخرج بعد امكان الجمع بين الاخبار المتعارضة بغير الوجه الموافق للقول الاول ان لم يكن الوجه الاخر هو الاظهر ولكن الاحتياط الشديد في العمل بموافق المشهور وينبغي التنبيه على امور منها انه قد يتراءى من القول بكفاية المسمى كفايته ولو بعد تكبيرة مثلا او تكبيرتين مع الولاء في الباقي لكن امعان النظر في كلمات الطرفين قاض بتحرير محل النزاع هكذا هل يجب التكبيرات ولاء من غير تخلل الدعاء ام يجب بعد كل تكبيرة دعاء المنسوب الى الشرايع الاول والمعروف هو الثاني وعليه فهل يجب دعاء مخصوص معلوم او يكفي المسمى مع اتفاقهم على عدم اعتبار لفظ مخصوص فكل من يوجب الدعاء في مقابل المحقق دعاء خاصا او مطلقا يوجبه بعد كل تكبيرة عدا الخامسة فمحل النزاع هو الدعاء بعد كل تكبيرة هل يجب ام لا وعلى الثاني هل الواجب شيء مخصوص او المسمى وقد يوجد في كلمات بعض المعاصرين بل بعض من قارب عصرنا كفاية المسمى ولو بعد تكبيرة او تكبيرتين وهو وهم كيف لا وقد اتفقت الاخبار الواردة في البيان على تخليل كل تكبيرتين بالدعاء او الذكر ومنها ان القائلين بتعيين الادعية الاربعة المخصوصة ظاهرهم وجوبها على الترتيب المذكور من الشهادتين بعد الاولى والصلوة على النبي واله بعد الثانية ودعاء المؤمنين والمؤمنات بعد الثالثة والدعاء للميت بعد الرابعة والتتبع مساعد ويشهد له كونه معقد اجماع الخلاف والغنية اللذين عمدة ادلتهم ما في روايتي ابن مهاجر ومنها ان الخلاف انما هو وجوب العمل بما هو موافق لخبر ابن مهاجر وعدم وجوبه واما رجحانه ولو مع عدم الوجوب من حيثية الاشتمال على الاصناف الاربعة من الادعية والذكر فمحل اتفاق وكذا قال المصنف افضله ان يكبر ويتشهد الشهادتين ثم يكبر ويصلي على النبي واله ثم يكبر ويدعو للمؤمنين وفي الرابعة يدعو للميت وينصرف بالخامسة مستغفرا ويدل عليه زيادة على ظهور الاجماع على رجحانه لفظة كان رسول الله الدالة على المواظبة واقلها الرجحان ومن حيثية توزيع الاصناف الاربعة على التكبيرات الاربع فهو المعروف من مذهب الاصحاب بل لم اجد مخالفا فيه غير العماني وحكي الجعفي من جمعها بعد كل تكبيرة ووافقهما في المدارك نظرا الى صحة سند ما تضمن ذلك والاقوى افضلية التوزيع ترجيحا لما تضمنه على ما تضمن الجمع ولو من جهة اعتضاده بالشهرة العظيمة المقاربة للاجماع بل هو معقد اجماع الخلاف لو لم يكن مراده الوجوب حسبما اشرنا اليه واما بناء على رجحان التوزيع فلا ريب في كونه بهذا الترتيب المخصوص بل لم اجد القول بغيره ترجيحا للخبرين المتضمنين المومى اليهما سابقا انه على القول المنسوب الى المشهور

في الدعاء بعد كل تكبيرة

لا يجب تكرار

لا يجب تكرار الادعية الاربعة بعد كل تكبيرة من الاربع اتفاقا منهم لعدم الدليل عليه وان وجد في بعض الروايات ففي الاكثر منها التوزيع وهي معتضدة بالفتوى فيتعين العمل بها نعم في كونه الافضل او التوزيع بذكر كل منها بعد تكبيرة وقع خلاف والمشهور شهرة عظيمة مقاربة للاجماع هو افضلية التوزيع كما ذكر وعن العماني والجعفي افضلية ذكر الاصناف الاربعة بعد كل تكبيرة كما في صحيحتي ابي ولاد والحلبي وحسنة زرارة ولم يحك عن غيرهما نعم في المختلف والذكرى ان كلا منهما جائز لاشتماله على الواجب وزيادة وان الدعاء حسن على كل حال ولعل مرادهما من الجواز جواز الاجزاء لا المساواة في الاستحباب وفي الرياض قيل الاولى تكرار الدعاء للميت عقيب كل تكبيرة بل تكرار التشهد والصلوة على النبي ص والدعائين ايضا والاقوى استحباب التوزيع على تقدير كل من القولين عملا بروايتي ابن مهاجر وعمار المعتضدتين بالشهرة العظيمة المحققة واجماع الخلاف والغنية وحسن الدعاء على كل حال وجواز الزيادة في الذكر على قدر الواجب مما هو فيما لا ينوي ورود الخصوصية ومعه ابن محل كلا منهما بل المقصود تعيين الخصوصية المستحبة كما لا يخفى ومنها انه على القول بكفاية مطلق الدعاء او الذكر هل المطلق كاف بعد كل تكبيرة مطلقا ام يستثنى منها بعضها فيجب بعده دعاء او ذكر مخصوص من الاربعة اطلق عدم وجوب شيء مخصوص اكثر اهل هذا القول وفي الجواهر عن ظاهر بعض متأخري المتأخرين ان الواجب هو الدعاء للميت ولغيره انتهى وصرح بعضهم بوجوب خصوص الدعاء للميت كما في المنتهى شاملا على كون مختاره مطلق الدعاء وربما توهم عبارته دعوى الاجماع عليه ايضا لانه قال والدعاء للميت واجب لان وجوب صلوة الجنازة معلل بالدعاء للميت والشفاعة فيه ثم قال لا يتعين هنا دعاء اجمع اهل العلم على ذلك انتهى ولكن الظاهر دعواه الاجماع على عدم دعاء مخصوص وعلى كل حال لعله الاظهر لما ذكره في المنتهى بل الصلوة هذه التي بمعنى الدعاء اضافتها الى الميت في الاخبار قاضية بكون الدعاء له ولتضمن جميع الاخبار من القسمين المشار اليهما لذلك ولذا قال في الجواهر قد يدعى تواترها في الدعاء للميت وخصوص رواية الباقر ع قال اذا صليت على المؤمن فادع له وعن الرضا ع قال انما امروا بالصلوة على الميت ليشفعوا له وليدعوا له بالمغفرة وبذلك يقيد نفي الدعاء الموقت في الصحيح المتقدم وربما توهم بعض المعاصرين من عبارة الذكرى ان وجوب الدعاء للميت دون خصوصيات باقي الاربعة مخالف للاجماع المركب نظرا الى عبارته المتقدمة في ترجيح اجماعي الخلاف والغنية وقد بينا المراد منها ولا يخفى انا اذا اوجبنا دعاء الميت فتماه باية عبارة وبعد اية تكبيرة لعدم الدليل على تعيينه واما الصلوة على النبي ص فقد نقل الفخر في شرح الارشاد الاجماع عليها وربما استفيد من المنتهى ايضا لقوله لا نعرف خلافا في ذلك اي الصلوة على النبي ص واله ولكن بعد التأمل في كلامه يحتمل الارادة ان العامة موافقون لنا في انه يصلي على النبي ص في هذه الصلوة وكون مقوّمها مجرد ثبوتها ورجحانها الاعم من الوجوب لقوله قبل ذلك واذا ثبت عدم التوقيت فيها فالاقرب ما رواه محمد بن مهاجر وقد تقدم وجملة ذلك انه يكبر في الاولى ويتشهد الشهادتين وخالف بعض الجمهور واوجبوا القراءة الى ان قال ثم يكبر الثانية ويصلي على النبي وعلى الائمة ع ولا نعرف خلافا في ذلك روى الجمهور عن ابن عباس انه صلى على النبي ص واله كما في الفرائض الخ وهو مصرح قبل هذا بان الشهادتين بعد الاولى مستحبة فالظاهر كون الصلوة عنده ايضا مستحبة بعد الثانية وان الغرض موافقة العامة في الصلوة دون الشهادة ولم نقف على عبارة الفخر لننظر قيام الاحتمال وعدمه فيها وربما استدل لوجوبها بعموم لا صلوة لمن لا يصلي على النبي ص فيه مع بنائه على كونها صلوة حقيقية امكان دعوى انصراف الصلوة المذكورة فيه الى ذات الركوع والسجود ولكن لا يخلو ايجابها من وجه بالنظر الى تضمن جميع الروايات لها معتضدا بالاجماع المحكي المؤيد بما مر عن المنتهى مع الغض عما استظهرناه وعلى تقديره فايجابها بلفظ الصلوة لوجودها في الجميع وشرح فاجماع عدم خصوصية اللفظ في نص بغيرها اتفقت الاخبار على لفظه لكن عرفت فيما تقدم ان اتفاق الاخبار على لفظ او معنى انما يوجب تعيينه مع الغض عما ورد بنفي التوقيت واما دعاء الميت فلا ينافيه نفي التوقيت المذكور لثبوت خصوصه من ملاحظة كون شرع الصلوة لاجله وكونها بمعنى الدعاء للميت والنص الخاص المتقدم وفي جامع المقاصد والروض وجوب خصوص لفظ الشهادتين ايضا كالصلوة على النبي ص واله قالا والظاهر ان الالفاظ التي اشتركت في تعيينها الروايات مثل لفظ الشهادة والصلوة في الشهادتين والصلوة على النبي واله متعينة ولعل مذهبهما وجوب الادعية الاربعة كما يحكى خصوصا عن اولهما وعليه لا يبعد دعواهما وجوب لفظها لبناء هذا القول حسبما عرفت في الخلاصة الاخيرة المتقدمة على استفادة الاربعة مجملا من اشتراك الاخبار في تضمنها فاذا اشتركت في لفظه فكذلك لكن مع خلو اخبار معتبرة من لفظة الشهادة بل ومن معناها كصحيحة ابن همام وحسنة زرارة وموثقة عمار وموضع من فقه الرضا قد عرفت ان اشتراك الاخبار المختلفة في تضمن لفظ او معنى انما يجدي مع الغض عن نفي التوقيت واما معه فلا ومنها ان الاستغفار بعد التكبيرة الخامسة كما ذكره المفيد قد ورد في موثقة عمار قال فاذا كبرت الخامسة فقل اللهم

في بيان ان المراد من عموم الصلوة على النبي ص

صل على محمد

صل على محمد وال محمد اللهم اغفر للمؤمنين والمؤمنات والف بين قلوبهم وتوفني على ملة رسولك اللهم اغفر لنا ولاخواننا الذين سبقونا بالايمان ولا تجعل في قلوبنا غلا للذين امنوا ربنا انك رؤف رحيم اللهم عفوك عفوك وسلم وكانه لم يعتبر بخصوص اللفظ كما في غيره من الادعية ولم يذكره الاكثر بل ذكروا انه يكبر الخامسة وينصرف الظاهر في عدم دعاء بعدها نعم عن المفيد بعض من تقدم ذكر اللهم عفوك عفوك بعد الخامسة ولعله نظر الى هذا الدعاء مع مسامحة في خصوص اللفظ لكن ذكر التسليم فيه مناف وقد يعطي الغنية وعن ابي الصلاح قوله ثلاثا وفي الغنية الاجماع عليه ولعلهما وقفا على غير الموثق وفي مضمرة سماعة على وجه من تاويلها اللهم هذا عبدك وابن عبدك وابن امتك انت اعلم به افتقر اليك واستغنيت عنه اللهم فتجاوز عن سيئاته وزد في حسناته واغفر له وارحمه الحديث وفي موضع بعد الخامسة تقول ربنا اتنا في الدنيا حسنة وفي الاخرة حسنة وقنا عذاب النار ولم يحك قائل بشيء منهما وعلى كل حال وجوب دعاء او ذكر بعد الخامسة منفي اجماعا ولان خلو اكثر الاخبار الظاهرة كالصريح في الترك بحكم التصريح بعدم الوجوب فان تضمن الامر بشيء منهما يحمل على الاستحباب حملا للظاهر على النص تتمة اعلم انه يجب في هذه الصلوة جملة مما يعتبر في غيرها من الصلوة في فرادها او في جماعتها وجملة مما تختص هي باعتبارها ولا يعتبر فيها بعض ما يعتبر في غيرها فما يجب فيها كغيرها النية وهي واجبة فيها لكونها عبادة قطعا وكل عبادة يتوقف صحتها على النية ولا خلاف في اعتبارها هنا كما في المنتهى ومما لا ريب فيه كما في المدارك وهي فيها على حد غيرها حتى من حيث اعتبار نية الوجه وعدمه فلا يجب قصد كفائيتها لعدم وجوب نيته وجوبها فضلا عن كيفية وجوبها وعلى تقدير القول باعتبار نية الوجه الكفائية كالعينية والتعيينية والتوصلية ونحوها لا يجب قصد شيء من ذلك فمن الغريب ما في الذكرى من احتمال وجوب نيتها لان النية لامتياز الشيء على ما هو عليه لانتقاضه بالعينية وغيرها ولا يلتزم شيء منها واذا تعددت الجنائز وجب تعيين من يصلي عليه ان لم يجمع بينها بصلوة تعيينها المأمور به ويكفي في التعيين قصد منوي الامام لان اللازم من التعيين الخروج عن التردد في الواقع وان لم يميزه الفاعل في الخارج جاز فان نوى الصلوة على هذا صح كائنا من كان وان نواها على زيد فتبين انه عمرو بطل وان نواها على من هو زيد منهما ولا يدري ايهما زيد لم تصح وان نواها على هذا فان صادف صح وان خطأ فتبين انه عمرو وبني على نظيره في قصد الائتمام على هذا زيد مما جعلوه من باب تعارض الاسم والاشارة مع ان تعارضهما انما يجري فيما كان الامر الواقع لفظا من بيع او طلاق فقال بعتك هذا الكتاب فتبين ثوبا وتداعيا في المبيع فيصح ضبطها الحاكم ويقع قصده على المسمى او المشار اليه والا لو كان الامر الواقع مجرد نيته علم فليستكشف من وجدانه فان شخص في طرف قصده المشار اليه هذا بانه زيد على وجه التقييد بطل وان لم يقيده به بل اعتقده زيدا صح وتبين مما ذكرنا ان اطلاق الذكرى انه لو عين فاخطأ فالاقرب البطلان لخلو الواقع عن نية كاطلاق الجامع المقاصد انه ينبغي تقييده بما اذا لم يشر الى الموجود بان قصد الصلوة على فلان لا على هذا فلان القاصد بالصحة مطلقا اذا قصدها على هذا زيد فتبين عمرو واذا وقعها جماعة فيعتبر نية الاقتداء كما في ذات الركوع والسجود ويجدي في تعيين الامام وغيرها ما يجري في قصد الائتمام في الفرائض ومنها الاستقبال بلا خلاف كما في المدارك بل عليه الاجماع في ظاهر الكشف لاستمرار العمل عليه واستفادته من جملة اخبار منها الوارد في الصلوة على الجنائز المتعددة بوضع النساء مما يلي القبلة والصبيان دونها والرجال دونهم والامام يقف مما يلي الرجال الظاهر في الوجوب بانضمام عدم قيام المعارض بالنسبة الى تقديم الرجال على النساء الى القبلة فيقتضي بكون النساء مما يلي المصلي واما موقف المصلي فلا يتغير بالمعارض كذا في الجواهر ومنها ما ورد في الصلوة على المصلوب كما تسمعه ومنها ما في خبر جابر في فوت بعض التكبيرات قال تقضي ما فاتك قال استقبل القبلة قال بلى وانت تتبع الجنازة ولا يخفى ان اعتبار الاستقبال انما هو مع الامكان واذا تعذر اما من جهة المصلي او المصلى عليه فيسقط كالميت في مضيق من بئر ونحوها اذا ايس من خروجه ومنه المصلوب فان رجي انزاله انتظر كي يصلى عليه بعد التغسيل والتكفين فان الترتيب واجب على القبلة وغير ذلك من الشرائط ولا يجوز التعجيل لما دل على الشروط اختيارا فما في الجواهر من قوله المصلوب الذي لم ينزل الى ثلاثة ايام ولم يعلم نزوله بعد فلا يبعد شرعية الصلوة عليه قبل انزاله وان لم يكن غسل وكفن لان الحد في بقائه شرعا فبعده ما كان بحكم المدفون ولاطلاق دليل الصلوة عليه في غير محله لكونه بحكم المدفون ممنوع والاطلاق مقيد بما دل على الشرائط ولما جدد تجويزه الاما عسى يشعر به ما يحكيه الحلي عن بعض كما تسمعه ولذا في مفتاح الكرامة بعد قول مصنفه ويصلى عليه بعد انزاله قال لا كلام في ذلك مع الامكان وانما الكلام فيما اذا لم يتمكن من انزاله فلا ينبغي التأمل في تعيين الانتظار وان بطاء وكذا في كل ما لم يمكن تعجيل الدفن فلا يعجل بشيء من الافعال على خلاف الترتيب لانه واجب وانما يفوت حيث شرع اهتماما بمصلحة تعجيل الدفن وحيث تعذر فلا يفوت الترتيب وغيره من

في انه لا يجب في صلوة الميت ما يجب في غيرها

كما ذكرناه في باب النية كفاية قصدها هو المأمور به في الواقع فان عينه في الخارج صح

الصور المذكورة في تعيين الميت

الشرائط

الشرايط الاربعة واما لو تبين من الانزال المصلى عليه وهو مصلوب فيسقط معه ترتيب الافعال قطعا للاضطرار واما استقبال المصلى عليه فالمشهور وجوب مراعاته ولو بتوجهه الى ما بين المشرق والمغرب عملا بالشرط مع الامكان وبالنص من خبر الجعفي سأل الرضا عن الصلوة على المصلوب قال اما علمت ان جدي صلى على عمه زيد بن علي قلت اعلم ذلك ولكن لا افهمه مبينا فقال ابينه لك ان كان وجه المصلوب الى القبلة فقم على منكبه الايمن وان كان قفاه الى القبلة فقم على منكبه الايسر فان ما بين المشرق والمغرب قبلة اي ان اعرف مراعاة محاذاة الميت المصلوب فلا يضر قال وان كان منكبه الايسر الى القبلة اي يكون متوجها الى جهة المغرب فقم على منكبه الايمن وان كان منكبه الايمن الى القبلة اي متوجها الى جهة المشرق فقم على منكبه الايسر اي محاذيا جانبه حتى يكون متوجها الى القبلة قال وكيف كان منحرفا فلا تزايلن مناكبه وليكن وجهك الى ما بين المشرق والمغرب لا تستقبله ولا تستدبره اي المصلوب كلية وان لم يكن مستقبلا قال الصدوق بعد نقله هذا الحديث غريب لم اجده في شيء من الاصول والشهيد في الذكرى قال وان كان غريبا واكثر الاصحاب لم يذكروا مضمونه في كتبهم الا انه ليس له معارض ولا راد وقال في الكشف المعارض ما دل على استقبال المصلي القبلة والراد وان لم يوجد لكن الاكثر لم يذكروا مضمونه في كتبهم كما اعترف به انتهى قلت مراد الشهيد ره مما اعترف به هو عدم ذكر مضمونه في كتبهم المشعر بوقوفهم عليه اي كما لم يكن في الاصول لم يكن في كتب الفقهاء اشعارا بوجوده لا ردهم لمضمونه ليكون بمنزلة الرد له واما دليل الاستقبال فغير معارض له لمراعاة القبلة في مضمونه الا ان مراعاتها فيه بما بين المشرق والمغرب لمكان الاضطرار فلا بأس بالاستناد اليه لانجبار ضعفه من حيث عدم وجوده في الاصول بفتوى الفتوى المعروفة التي حكاها بعد ذلك بناء على حصول الجبر بمثلها فتأمل وعلى كل حال حكى الحلي عن بعض اصحابنا عدم مراعاة القبلة هنا بل بتوجه المصلي الى وجه المصلوب حيث ما كان قال الشهيد هذا النقل لم نظفر به قلت وان ظفرنا به لم نظفر بدليله بل ربما ظهر من الغنية مخالفته الاجماع خصوصا والمراد به الصلوة اختيارا كما يشعر به تهجم الحلي منه ذلك قوله والاظهر انه ينزل بعد الثلاث ويغسل ويكفن ويصلى عليه فلا ينبغي الاعتناء بهذا القول وليست الطهارة من شرطها وهي من فضلها اما عدم اعتبار الطهارة من الحدث فاجماع ولا يقدح في انعقاده بعض عبارات المتقدمين بنحو ما عن المقنعة لا بأس ان يصلي الجنب عليه قبل الغسل تيمم مع القدرة على الماء والغسل له افضل وقريب منها عن المراسم وشرح الجمل والتهذيب تحمل على ارادة الفضل في الصلوة مع الطهارة كما صرح بالحمل عليه في الكشف ولانا عن الاسكافي لا بأس بالتيمم الا للامام ان علم ان خلفه متوضئا وهو محمول على الفضل المذكور ايضا مع النظر الى اطلاق النص بكراهة ائتمام المتوضئ بالمتيمم كما صرح بحمله عليه في المختلف والذكرى مضافا الى دلالة الاخبار المستفيضة عليه منها خبر يونس عن الجنازة اصلي عليها من غير وضوء فقال نعم انما هو تكبير وتسبيح وتحميد كما تكبر وتسبح في بيتك على غير وضوء وروايته جرير الطامث تصلي على الجنازة لانه ليس فيها ركوع ولا سجود والحديث ورواية الفضل بن شاذان عن الرضا ع قال انما جوزنا الصلوة على الميت بغير وضوء لانه ليس فيها ركوع ولا سجود انما هو دعاء ومسألة وقد يجوز ان تدعو وتسأل على اي حال كنت وانما يجب الوضوء في الصلوة التي فيها ركوع وسجود لا غيرها واما عدم اعتبار الطهارة من الخبث فصرح جماعة به بل لم اجد من اعتبره نعم في الذكرى والمسالك ويحكى الكفاية التردد فيه من الاصل وانها دعاء واخفية الخبث بالنسبة الى الحدث ومن اطلاق التسمية بالصلوة التي يشترط فيها ذلك والاحتياط واعترف في الاول بعدم الوقوف في هذا على نص ولا فتوى ولا ريب ان الاقوى عدم اعتباره للتصريح في الاخبار بجواز صلوة الحائض ذات الدم الذي تنفك غالبا من نجاسة المحل وفحوى ما نفى اعتبار الطهارة من الحدثية لاخفية حكم الخبث ولذا اجمعت الصلوة منها دون الحدث مضافا الى مقتضى تعليل نفي اعتبار الطهارة الحدثية بعدم الركوع والسجود فالنص الذي نفاه في الذكرى هو المصرح بخصوصه والحجة لا تنحصر فيه فلا ينبغي التأمل في عدم اعتبارها واما استحباب الطهارة الحدثية فاجماع وصرح به في رواية عبد الحميد بان يكون على طهر احب الي ولا ينبغي التأمل فيه وعبارة الرضوي واكره ان يتوضأ انسان عمدا للجنازة لانه ليس بالصلوة وانما هو التكبير والصلوة التي فيها الركوع والسجود محمولة على نية الوجوب لصلوة الجنازة ليخرج من مخالفة النص والاجماع بل ولا التأمل في استحباب الطهارة الخبثية ايضا اقل من كونها حال الدعاء وللبعد عن الشبهة ويشرع فيها التيمم مع التمكن من الماء اما مع خوف فوت الصلوة فلا خلاف في استحبابه كما في الكشف وان اعطى كلام المعتبر احتمال العدم وهو من جهة قوله فيه بعد ذكره مقالة الشيخ باطلاق شرع التيمم لها ولو من غير خوف الفوت لو قيل اذا فاجأته الجنازة وخشي فوتها مع الطهارة تيمم لها كان حسنا لانه مشعر بالتمريض والاحتمال وعلى كل حال يدل عليه بعد الاجماع عموم بدلية التيمم القاضية بقيامه مقام الطهارة المائية في جميع الغايات المتوقفة صحة او كمالا عليها

وليست الطهارة من شرطها وهي من فضلها

والطهارة وان لم تكن واجبة لصلوة الجنازة لكنها مستحبة لها فيشرع التيمم للعذر المشروع به في غيرها الذي منه خوف فوت الغاية مع المائية فهو كالتيمم للمكتوبة لضيق وقتها عن المائية وحسنة الحلبي عن الرجل تدركه الجنازة وهو على غير وضوء فان ذهب يتوضأ فاتته الصلوة عليها قال يتيمم ويصلي والاطلاق مرسل حريز الجنب يتيمم ويصلي على الجنازة ومضمرة سماعة عن رجل مرت به جنازة وهو على غير وضوء كيف يصنع قال يضرب بيده على حائط اللبن فيتيمم به وفي استحبابه مع وجود الماء وعدم خوف الفوت قولان المعروف منهما ذلك وعن الخلاف الاجماع عليه وما في الكشف من ان اجماعات الخلاف غالبا اشهرية لا يصغى اليه كاحتمال كون دعواه على جواز الصلوة بلا طهارة لكونه مذكورا قبله لظهور خلافه معا منه ومع الغض عما في الخلاف الاجماع صريح المفاتيح وظاهر التذكرة والمنتهى والذكرى والمجمع وعن الاسكافي والسيد والسلار والقاضي والمحقق عدمه قال في المعتبر ما حاصله ان الاجماع فلا نعلمه كما علمه الشيخ واما الرواية فضعيفة لوقف زرعة وسماعة ومجهولية المسئول وعدم صراحة الرواية في الجواز مع وجود الماء والتمسك باشتراط عدم الماء اصل واجاب عنه الشهيد بحجية الاجماع المنقول بخبر الواحد وعمل الاصحاب بالرواية فلا يضر ضعفها مع انهما من الموثق والاضمار من مثل سماعة غير قادح وهي ظاهرة في المراد وكان مراده بها الظهور من جهة الاطلاق وهو كاف في محل البحث وعلى كل حال بين نحو المضمرة مما يدل على جواز التيمم لصلوة الجنازة مطلقا مع عذر وغيره خوف فوات الصلوة وعدمها وما دل على ان التيمم بغير الضرورة لا يجوز مطلقا في صلوة جنازة كان ام غيرها تعارض من وجه فليطلب الترجيح وهو للعموم الاول لاعتضاده بالشهرة والاجماع المحكي ودعوى كون الحسنة مقيدة لعموم المضمرة واضحة الفساد لكون القيد في فرض السؤال وهو لا يقتضي التقييد كما ان دعوى ظهور المضمرة في خوف الفوت كما في الكشف ممنوعة مع عدم امكانها في المرسلة التي بحكم الصحيح من جهة حريز فهي مع مرسل الفقيه حيث قال وفي خبر اخر انه تيمم ان تحب الرضوي ان كنت جنبا وتقدمت للصلوة عليها فتيمم او توضأ وصل عليها واعتضادها بالشهرة والاجماعات كافية في الحجية ولا ينبغي التأمل في افضلية المائية مع عدم الخوف ويستحب ايضا التيمم الصوري للحائض ذات الدم لموثق سماعة الطامث اذا حضرت الجنازة تتيمم وتصلي عليها فرع هل يصح الدخول بهذا التيمم في غاية اخرى مشروطة بالطهارة ام لا صرح في التذكرة ونهاية الاحكام وجامع المقاصد والروض ومجمع البرهان والكشف بعدمه وفي الاخير قال ومعلوم عدم جواز فعل ما يشترط بالطهارة بهذين التيممين اي هذا وتيمم المحدث للنوم ولو كان بالارض اي دون نحو الثياب وشبهها ولو كان مع التعذر اي خوف الفوات بناء على عدم اشتراط النوم وصلوة الجنازة بالطهارة عندهم انتهى وكان مراده من قوله بناء الخ انه اذا لم يتوقف على الطهارة فلا دليل على شرع التيمم بغير عذر على كون مطلوبيته للطهارة حتى تقتضي استباحة كل ما يراد فيه الطهارة معه ولا سيما على كون مطلوبيته للطهارة حتى تقتضي استباحة كل ما يراد فيه الطهارة معه ولا سيما على القول بان الوضوء المستحب اذا قصد به التلاوة ونحوها لا يستباح به الفريضة ومآل ما في جامع المقاصد وغيره من التعليل بانه شرع هذا التيمم مع وجود الماء مقصورا على مواضع مخصوصة ومرجعهما الى تعليل الكشف من انه ليس تيمما برفع الحدث او حكمه ثم ظاهر بعض المنع مع التيمم الواقع لصلوة الجنازة حال عدم العذر وصريح المجمع كما سمعت المنع وان كان مع التعذر ولعله مراد غيره ايضا وقد فهم في الجواهر من الجماعة ذلك ايضا لكنه قوى جواز الدخول في غاية اخرى اذا تيمم لصلوة الجنازة حال تعذر المائية مع اعترافه بعدم الجواز اذا تيمم مع وجود الماء ومحصله ان التيمم لصلوة الجنازة على قسمين في احدهما بدل وقائم مقام المائية ومعه يجوز الدخول في كل ما يتوقف على المائية او بدلها اذا اتفق شرط الدخول من عدم الماء وفي ثانيهما لا بدلية فلا يباح به غير صلوة الجنازة مما يتوقف على المائية او بدلها وهنا وجه اخر وهو كون العبرة في جواز الدخول في غاية اخرى بعدم وجود الماء وفقده حال الدخول لا حال فعل التيمم فيجوز ان فقد حال الدخول في الغاية الاخرى وان تيمم للجنازة حال وجوده ولا يجوز ان كان موجودا وان تيمم للجنازة حال تعذره ولعل وجه المنع مطلقا هو ان في شرع هذا التيمم مع عدم العذر دلالة على التخيير بينه وبين المائية وان كانت المائية اكثر ثوابا وقضيته ان اثره طهارة اصلية غير بدلية مثل سائر التيممات وهو دليل كون المطلوب هنا مرتبة من الطهارة غير ما في سائر الغايات وهو يقتضي عدم الحكم باجزائه لغاية اخرى لعدم معلومية كونه محصلا للمرتبة المطلوبة في غير غايته وان المشروع منه هنا سنخ واحد في حالتي العذر وغيره ووجه ما في الجواهر ان غاية ما ذكر وجها للمنع ان الواقع من هذا التيمم حال عدم العذر محصل لمرتبة من الطهارة غير ما يحصل بسائر التيممات فلا يحكم باجزائه في غير ما شرع له ولا ملازمة بينه وبين كون الواقع في حال العذر المسوغ لغيره محصلا للمرتبة المخصوصة ايضا بل هو لو توقع على شرائط غيره محصل لما يحصل بغيره وبه يرتفع مانع اجزائه لغير غايته والوجه الثالث ان التيمم كيف ما كان هو محصل لمرتبة من الطهارة هي دون المائية في القوة ولا يختلف اثره باختلاف شروعيته

فرع

مطلقا او في خصوص حال تعذر المائية واليه ينظر عموم التيمم احد الطهورين وما بمضمونه بل النظر في هذا الاختلاف الى شدة الاهتمام
بالطهارة المائية وعدمها فيما اشتد جعل بدلا بادائه في الحالين واحدا واما البدلية وعدم البدلية فيطالبان عليه باعتبار هذا الاختلاف
فما كان ترتيبه على المائية لازما حيث ان المطلوب ولا غيره كان هو لا محالة بدلا بخلاف ما لم يكن كذلك فلا مانع من الاجزاء بغير المرتب فيما ربما يعلل
رجوع اختلافهما الى اختلاف كيفية الطلب المطلوبية مع اتحادهما في المقصود بالطلب لكن مع مراعاة شرط الدخول في الغاية الاخرى مع التيمم
من مضادة تعذر المائية حينئذ بل عموم يكفيك الصعيد في عشر سنين وما بمعناه قاض بالاجزاء ودعوى عدم معلومية مطلوبية هذا
التيمم طهرا لجزئيتها برادة الطهارة واضح الفساد لوضوح ارادته طهارة نصا وفتوى واما ما دل على اعتبار تعذر الماء في شرعية التيمم للصلوة
الفريضة مثلا فالمراد اعتباره في فعل التيمم للصلوة ونحوها وهذا تيمم لصلوة الجنازة يستباح به الفريضة ودعوى انه لا يستباح الفريضة
ونحوها الا بتيمم يشرع وقوعه ابتداء لها ممنوعة بل هي عين الدعوى ونحن نقول يستباح بكل تيمم مشروع لظهر العموم حديث يكفيك و
على كل حال هذا الوجه اقرب الى التحقيق ان لم يكن خلاف الاجماع ولا اظنه لان الفرع لم يتعرض له الجميع وعلى تقديره فالاقوى من بعده ما
عن الجواهر وتنزيل المنع المحكي عن الكتب المتقدمة على التيمم الواقع حال وجود الماء وقوله في المجمع ولو كان مع التعذر على التعذر حال
الدخول في الغاية الاخرى وعليه لا باس بنية البدلية في التيمم الواقع لصلوة الجنازة حال تعذر الماء او خوف الفوت وعلى المحكي عن الكتب
ان لم يترك لا ينوى فيه مطلقا وما في الروض والروضة من احتمال اشتراط نية البدلية على هذا القول لجواز كونه بدلا اختيارا مما لا يرجع
الى محصل ما عرف من ان بدليته بمعنى ترتب مطلوبيته على المائية وحيث لم يترتب لجوازه مع امكانها فلا بدلية فكيف تنوى الا ان ينوى
الترتيب التفصيل لكنه ليس مما يجب قصده على القول بنية الوجه الذي يبتنى عليه كلام الشهيد واتضح من هذا التقرير عدم قصد البدلية
على الوجه الثالث ايضا فتدبر جيدا فان المقام من مزال الاقدام ومما يعتبر في هذه الصلوة وقوف المصلي حيث لا يتباعد عن الجنازة اماما كان
او منفردا ذكرا او انثى بما يخرج عن العادة المتعارفة في محل الوقوف للصلوة عليها وكذا في المأموم لكن يفصل غير المأمومين وفي المجمع نسبته
اعتباره الى الاصحاب ولا ينافيه ما عن النهاية والمبسوط والسرائر والمهذب من انه ينبغي ان يكون بينه وبين الجنازة شيء يسير الظاهر في الاستحباب
لعدم منافاة ندبية التقارب زيادة على حرمة التباعد المبطل وعلى كل حال اعتباره ليس من نص كما اعترف به في الكشف قال لم اظفر بخبر ينص
على الباب بل انما هو لاستمرار العمل عليه وانصراف الامر بالوقوف للصلوة عليه الى الموقف المعتاد ولعله مع ظهور الاتفاق وقاعدة
الشغل في وجه كاف في الحجية ويستثنى التباعد منها بتكاثر صفوف المأمومين الاعتبار في الفاصلة الجائزة بغير الصفوف بما هو بالتعارف
دون ما في الذكرى من الاقل من مائتي ذراع ولا غير ذلك ولا يصلي على الميت اختيارا الا مطلقا الا بعد تغسيله وتكفينه او ما يقوم مقامهما
بلا خلاف وفي المدارك انه قول العلماء مؤذنا بالاجماع وفي الحدائق ان ظاهرهم الاتفاق عليه وهو مع استمرار العمل عليه حجة
كافية وظاهر الفتاوى ومعقد الاجماع الوجوب الشرطي فلو خالف الترتيب عادة على ما يحصل به سواء كان عن عمد او نسيان او جهل كما
هو صريح بعض وظاهر آخرين وفي الكشف بعد حكاية التعميم للثلاثة عن المنتهى قال ويحتمل العدم خصوصا في الناسي انما احتمال العدم
تكاثر الدعوى عدم افادة ما ذكر دليلا ازيد من الوجوب التكليفي واما خصوصية الناسي فلحديث الرفع وفي الاول ان وظيفة الكيفية مع
اجمالها وجعل فعل الحجة بيانا قاض بعدم اجزاء غير المرتب المخصوص خصوصا مع جريان قاعدة الشغل واما حديث الرفع فهو لا ينافي على
نفي الحكم الوضعي كلام معروف ولعله لذا قال بعد ذلك لكن يقين البراءة انما يحصل بالاعادة ونظير الاحتمال والجواب جار في جملة مما
يعتبر في الصلوة هنا استنادا الى استمرار عمل الحجج وعلى كل حال لو كان الميت عاريا لا كفن له حتى يكفن او لاثم يصلي عليه سقط مراعاة الترتيب
بين التكفين والصلوة ولا تترك الصلوة بتوهم فقد شرط الصحة قطعا بل يصلى عليه من غير تكفين لكن يجعل في القبر و سترت عورته باللبن
او الحجر واللبن ثم يصلى عليه من فوق القبر كما في الخبرين لسندهما موثق عمار وثانيهما مرسل محمد بن مسلم فالاول في قوم كانوا في سفر يمشون على
ساحل البحر فاذا هم برجل ميت عريان قد لفظه البحر وهم عراة ليس عليهم الا ازار كيف يصلون عليه وهو عريان وليس معهم فضل ثوب
يكفنونه به قال يحفر له ويوضع في لحده ويوضع اللبن على عورته يستر عورته باللبن والحجر ثم يصلى عليه ثم يدفن قلت فلا يصلى عليه اذا دفن
فقال لا يصلى على الميت بعد ما يدفن ولا يصلى عليه وهو عريان حتى تواري عورته وقريب منه الثاني وفيه الميت لا يصلون عليه بعد
ما يدفن ثم قال لو جاز ذلك لاحد لجاز لرسول الله صلى الله عليه وآله فلا يصلى على المدفون ولا على العريان وهما معتضدان بفتوى الاصحاب بلا خلاف كما
في الرياض وبظاهر الاجماع كما في المدارك والذخيرة ولا يخفى ان النص والفتوى الموافقة لعبارة المتن متضمنان احكاما احدها اعتبار ستر

حمل الترتيب بتنزيه
بين المائية لازما
وفيها الا يشتد صح

عورة الميت في صحة الصلوة عليه وان لم يكن ناظر وقد صرح به جماعة وهو مقتضى الامر به في الخبرين مضافا الى النهي فيهما عن الصلوة عليه
وهو عريان وضعف السند منهما منجبر بالعمل مع ان الموثق منهما حجة في نفسه فلا ينبغي التأمل فيه ثانيها وجوب الصلوة قبل الوضع في القبر ان امكن
ستر عورته بنحو الثوب لو قطعة لسترها خاصة وهو وان كان خلاف مقتضى عبارة الشرائع لتعليقها الصلوة عليه بعد الوضع في القبر
على ما لم يكن له كفن الصادق على من له ساتر العورة لكنه صريح الذكرى والروض وظاهر عبارة المتن والخبر الثاني عن قوله فيه اذا لم يقدروا
على ثوب يوارون به عورته فليحفروا قبره ويضعوه في لحده ويوارون عورته بلبن او حجارة او تراب ثم يصلون عليه ثم يوارونه في قبره الحديث
لان الامر به في منطوق الشرطية لمجرد الرخصة لا الوجوب لما تسمعه في الحكم الثاني فالمفهوم عدم الرخصة ان قدروا على ثوب لا ينافيه الخبر
الاول حسبما تسمع لكنه كما قال في الرياض تبعا للمدارك لضعف سنده مع الاصل واطلاق الموثق لا يثبت الوجوب به مشكل مع احتمال
الوجوب في الامر المنطوق كما تعرف فمفهومه نفي الوجوب ان كان في اطلاق الموثق ما تسمع نعم يصح القول بوجوبه مراعاة لشرط مشاهدة
الجنازة وعدم الحيلولة كما تسمعه مضافا الى الترتيب المستر بالثوب الى التكفين الواجب لو اراد منكر الوجوب جوازه بعد الوضع في القبر وان لم
يستر بنحو الثوب فالاصل ينقطع بما ذكر والاطلاق ممنوع لظهور قوله يستر عورته باللبن والحجر في فرض انتفاء الثوب ونحوه والا لم يخصص
الحجر بالذكر البتة بل وكان يأمر بالستر بالثوب في ترتيبه الى الكفن واقتضاء قاعدة الميسور وبالجملة ظاهرهما في الخبرين بيان حكم العريان
من جميع الوجوه وهو واضح من الموثق ورده في الوضوح الخبر الثاني ثالثها وجوب تأخير الصلوة الى ما بعد الوضع في القبر وستر عورته بنحو اللبن ان لم
يمكن من ستر عورته بفضل ثوب ونحوه وهو مقتضى الفتوى نحو ما في المتن بل معقد الاجماعات المحكية وظاهر الخبرين وان كان في دلالة خبر
لكنهما في نحو المقام ظاهران في ارادة الوجوب وفي الكشف الجزم بعدم وجوب التأخير ومن اجله حمل الامر بوضعه في القبر بعده مرة على الاباحة
لكراهة وضعه عاريا تحت السماء وان سترت عورته كما يرشد اليه كراهة تغسيله تحت السماء واخرى على الارشاد الى دفع الحرج عن المصلين
لما في ستر عورته خارجا ثم نقله الى اللحد من المشقة قال والا فالظاهر انه لا خلاف في جواز الصلوة عليه خارجا اذا سترت عورته بلبن او تراب
او نحوهما انتهى ولا اعرف من ابن استظهر عدم الخلاف مع ما في المتن مورد الفتوى ومعقد الاجماع المحكي فالاقوى وجوب التأخير عملا
بالنص وقوله انه لا موجب لتعينه مع الستر بنحو الثوب في الحالين بل الصلوة بعد الوضع مفوتة لمشاهدة الجنازة اجتهاد في مقابلة
النص الامر بذلك مع امكان الفرق في نظر الشارع بصدق العراء مع وضع نحو الحجر على العورة وهو في الخارج فيدخل في نهي الصلوة
عليه عريانا دون الموضوع عليها نحو ذلك وهو في اللحد كون المستورية عنده اهم من مراعاة المشاهدة بخلاف الصور المتقدمة الثلاث
ستر عورته بنحو الثوب المقرب له من التكفين المبعد له من صدق العراء رابعها ستر عورته بعد وضعه في اللحد بوضع الحجر ونحوه
عليها ثم الصلوة عليه لا ستر الميت بالحادة وسد اللحد وهو ظاهر الخبرين وعبارة المتن والشرائع والقواعد والارشاد بل هو معقد الاجماع
فلا باس بالتزامه خصوصا مع احتمال انه بمجرد وضعه في اللحد لا تصدق الصلوة عليه عريانا وان صلى بعد سد اللحد ثم الظاهر
وجوب الصلوة عليه حيث كانت بعد الوضع في اللحد قبل سده واحتمل في الجواهر كونه بعد التسليم بدلا يقتضي وضعه مضطجعا والصلوة
وضعه مستلقيا واولى بذلك حيث يوضع في قبر بلا لحد لاستلزامه زيادة على ما ذكر الصلوة بعد الدفن ولعله لازم بعد سد اللحد ايضا
والنصوص الواردة بجواز الصلوة بعد الدفن على اختلاف مضامينها كما ستعرف المراد بها غير منصرفة الى البحث هنا والذي لا يدفن كالذي
يلقى في البحر اذا لم يوجد ما يستر به عورته يصلى عليه عريانا ثم يلقى في البحر والظاهر وجوب وضعه مستلقيا في اللحد حتى يصلى عليه ثم
يضجعه فيدفن عملا بشرط الاستقبال في الحالين وفي الجواهر استظهار وضعه مضطجعا حال الصلوة من الخبر لظهوره في انه لا يبقى بعد وضعه
من الدفن الا اهالة التراب ثم استشكل فيه من جهة فقد شرط الصلوة وقال الا ان يكون ذلك خارجا عنه وملحقا بالصلوة على المدفون
لكن لا ريب ان الاحوط الاول اي مستلقيا مع ستر نفس العورة اي بالحجر لا الاكتفاء بسد اللحد بالحجر وستر العورة به كما حكيناه عنه احتماله
سابقا ثم بعد الفراغ من الصلوة عليه يوضع على جانبه ويدفن انتهى وفيه ان اصل الظهور في انه لا يبقى بعد وضعه الا اهالة التراب حيث
لا ينفصل محض التقلب الى جانبه ليس بذلك الظهور المعتبر ليرفع به يد عن الاستلقاء الذي هو شرط اجماعا ثم الالحاق بالصلوة على المدفون
في غير محله لان المدفون حيث يوجد الميت مدفونا والفرض هنا ابتداء دفنه ولا يلحق المفوت بالفوات ومما يعتبر حال الصلوة غير ما ذكرنا منها
وضع الميت مستلقيا ولم اجد خلافا في وجوبه حال الاختيار بل هو مورد الاجماع كما عن المهذب وغيره ومنها كون رأسه الى المغرب
ورجليه الى المشرق ووجوبه مورد الاجماع ويدل عليه موثق عمار عن صلى عليه فلما سلم الامام فاذا الميت مقلوب رجلاه الى موضع رأسه قال

يسوى بعد الصلوة عليه وان كان قد حمل فالم يدفن فان دفن فقد مضت الصلوة عليه لكلانه على تعيين موضع للرأس وللرجلين اذ لا تحقق
للصلوة بيته الا به ولا قائل بتعيين غير ذلك وعليه فاستقبال الميت بوضع مقدم جانبه الايمن على القبلة وعن المهذب ان مستنده نصوص
الطائفة وعملهم وهذا هو المراد من تعبير جماعة كما في القواعد وغيره من استحباب جعل راس الجنازة الى يمين المصلي ورجليه الى يساره مضروع
عدم تماميته لو اريد محاذاة راسها نفس الشق الايمن من المصلي للاتفاق على الصحة لو حاذى المصلي راس الميت بل جعله الافضل جماعة وبه
يخرج راس الميت عن محاذاة نفس يمينه وكذا لو حاذى قدمي الميت فالمراد منه وضع راس الجنازة الى جهة يمين المصلي المستقبل للصلوة
ورجليها الى جهة يساره وهما المغرب والمشرق وانما عبر به ليجمع ما ذكرناه مع اعتبار محاذاة المصلي للجنازة فانهما يجريان معا بتعينا وضع
الرأس الى جهة يمين المصلي المستقبل اذ لو وضعت قدامه معرضة للقبلة خارجة تماما عن محاذاة يمينه كان جميعها في جانب يمينه لا راسها
وبعكسه لو كانت خارجة تماما عن يساره واعتبار هذه المحاذاة وان تردد فيه المحقق الثاني وقال لا اعلم الى الان تصريحا لاحد من معتبر
المتقدمين بنفي ولا اثبات وان صرح بالاشتراط بعض المتاخرين لكن في المجمع ان دليله قول الاصحاب ومراده الاجماع وفي الكشف
كما يحكي المعتبر والذكرى قطع الاصحاب باعتبار وضع الرأس الى يمينه والرجل الى يساره وعن الغنية الاجماع عليه وعلى تفسيره بما عرفت تكون
المحاذاة مورد محكي اجماعهم وهو الحجة مضافا الى استمرار العمل عليه الى يومنا ومواظبة الحجج وانصراف الامر بالصلوة عليه الى ذلك واصالة
الشغل في وجه ويستثنى صلوة المأموم قطعا لاستلزام اشتراطه التعمد للخروج عن المحاذاة قطعا ومنها مشاهدة المصلي للجنازة في غير حال
الضرورة لا دونه خصوص بدنه اذ لا اقل من حيلولة الكفن او ما بحكم مشاهدتها كمشاهدة ما هو ملفوف في طياته ولو الكثيرة او موضوع فيه من تابوت
ونعش ونحوهما مما صار مع الميت جملة واحدة فان مشاهدة تلك الجملة بحكم مشاهدة الجنازة فلا يضر من وراء جدار او ستر مانع من المشاهدة
او قبة ولو صغيرة او خيمة او صندوق ونحو ما يغير هيئة التابوت وهيئته الكبيرة لعدم انصراف امر الصلوة عليه الى ما كان من الاول دون الاخير بل في
كبيرها ينتفي الصدق مضافا الى اصالة الشغل ومنها عدم غيبة الجنازة والمراد بالغيبة هنا ما يقابل الحاضرة واعتباره اجماع من الامامية خلافا
للعامة المجوزة الصلوة على الغائب عن المصلي وجعلوا منه صلوة النبي ص على النجاشي وحملوها اصحابنا على الدعاء مع امكان انخفاض الارض لها
حتى شاهد جنازته وان لم يصح عندنا من جهة التباعد الزائد لكن يصلح ردا للعامة به وعلى كل حال شرط المشاهدة مغن عن اشتراطه مضافا الى
عدم احراز جملة من الشرائط كالاستعلاء وعلى القبلة مع كون الجنازة في غير بلد المصلي اجماعا وللتأسي واستمرار العمل عليه من زمان الحجج الى الان
وخالف فيه بعض العامة مجوزة او توقف المصلي قدامها قياسا على الغائب وهو غلط في غلط ومنها قيام المصلي اجماعا كما صرح به في الذكرى و
الكشف وغيرهما مساعدا بالتتبع اذ لم نجد خلافه في اعتباره الا من العامة وهو الحجة مع استمرار العمل عليه من زمان الحجج الى الان ومواظبتهم فعلهم
عليه على وجه كان في حكم البيان مضافا الى دخوله في الامر بالوقوف محاذي الصدر او الوسط او الرأس بناء على ارادة كونه افضل افراد الواجب
لا غير كذا في الجواهر وفي الاجماع المستفيض بلاغ ويتبع وجوب القيام فيها وجوب الاستقرار اختيارا فلا يصح ماشيا او متحركا كما في الفرائض
المكتوبة واذا تعذر القيام جاز الصلوة عليه من جلوس والاستقرار جاز ماشيا ومتحركا في مكانه كما صرح به فيما تقدم في خبر جابر لا ينفع في ذكر
شرط الاستقبال والظاهر ان القيام هنا ركن فلو صلى جالسا او ماشيا وجب الاعادة عملا بقاعدة الاشتراط وكذا التكبيرات الخمس ركن كما
يعطيه اخبار التعليل باخذها من الفرائض الخمس ويقتضيه الاصل في الجزئية ولو زاد نسيانا الا في الاخر كما لو كبر عند بعض الادعية تكبيرتين
او نقص يوجب الابتداء او كما لو كبر ابتداء ثم فعل كثيرا ابطل عليه الا نوي ح ان قوي في الذكرى عدم البطلان بزيادتهما معللا بانه ذكر حسن وبالخروج
بالخامسة وفيه ان وقوعها بعنوان الجزئية لا ينافي حسنا والخروج بالخامسة غير مطرد ولا ينافي فيما فرضناه نعم زيادة الدعاء لا يضر قطعا فالذي
بحكم الركن في هذه الصلوة مع النية التي بحكم الركن سبعة وعلى كل حال لا يخفى انه فرع جماعة على وجوب القيام انه لو صلاها عاجز قاعدا او
راكبا او نحوهما هل يسقط عن القادر بناء على وجهان من تحقق صلوة صحيحة ومن نقصها مع القدرة على الكاملة واليه يرجع ما في المدارك لو
وجد من يمكنه القيام لم يسقط الفرض بصلوة العاجز لاصالة عدم سقوطه بغير الصلوة الكاملة مع احتمال السقوط بقيام العاجز بما هو فرضه
انتهى فان كان مرادهم انه اذا وقع فعل العاجز بعقيدة عدم وجود القادر و بعده تبين ان هناك قادرا فلعل الوجهين مبنيان على جريان
الاجزاء في مثله او انه من باب تخيل الامر لا وجوب الامر الظاهري ح لا اجزاء ولا ريب ان المتجه هو الثاني وان كان مرادهم انه مع معلومية وجود
القادر اذا فعل العاجز يكون فعله مسقطا عن القادر ام لا فالوجه العدم لان الخطاب الكفائي وان تعلق بالجميع المقصود بروزه في الخارج من
واحد مطلقا لحظ القدرة بالنسبة الى ذلك ولا يتحقق عدم امكان الكامل الا بعجز الجميع فمع وجود القادر لا يشرع فعل العاجز بعنوان امتثال

ومنها وضع الجنازة قدام المصلي اجماعا مع

امر الوجوب فيسقط عن العاجز بفعل القادر نعم لا العكس ع

الا بعجز الجميع فمع وجود القادر لا يشرع بعنوان امتثال امر الاستحباب بناء على كون الصلوة واجبا كفائيا ومستحبا عينيا لكن
لا يسقط به الفرض و هذا الكلام جار في جميع افراد الناقص باعتبار كل واحد من الشرائط لعنوان المبحوث عنه اسقاط فعل فاقد شرط اختيارا
عن القادر عليه وعلى ما استوضحناه لا يشرع صلوة من لا يتمكن من الاستقبال والاستقرار ولا يحسن الترتيب الا مع عجز الجميع عنها وهكذا
بقي الكلام في سائر الشرائط المعتبرة في الفرائض اليومية مطلقا او في خصوص جماعتها فمن الاول اعتبار ستر المصلي ومراعاة شروط الساتر
من عدم الحريرية وغير ماكول اللحمية الى غير ذلك وترك ما يجب تركه في الصلوة من التكلم والانحراف بالوجه عن القبلة وسائر المبطلات والمحرمات
ولا دليل على اعتبار شيء منها هنا غير عموم ما دل عليه في الصلوة فان قلنا بشمول عنوانها لهذه الصلوة كان الاصل هنا اعتبار ما اعتبر
في الصلوة اليومية الا ما خرج بالدليل وان لم نقل كان الاصل عدم اعتباره هنا الا ما قام على خصوصه دليل والاظهر عدم الشمول اما
لعدم التبادر او لاستفادته من الاخبار كما تقدم من خبر يونس بعد قوله اصلي عليها على غير وضوء نعم انما هو تكبير وتسبيح وتحميد وتهليل
كما تكبر في بيتك على غير وضوء ومرسل حريز وخبر الفضل المتقدمين وصحيحة الحلبي لا باس بالصلوة على الجنائز حين تغيب الشمس وحين
تطلع انما هي استغفار وفي صحيح ابن مسلم يصلى على الجنائز في كل ساعة انها ليست بصلوة ركوع وسجود الى غير ذلك ولو انضم عدم
اعتبار رفع الحدث للدخول فيها وعدم بطلانها بالحدث فيها عمدا كفى في دليل الخروج عن حقيقة الصلوة خصوصا مع نفي الطهارة فيها
لا سيما مع ملاحظة قوله لا صلوة الا بطهور ولا الا بفاتحة الكتاب لا اقل من عدم انصراف اطلاق الصلوة اليها فلا يثبت حكم المبطل بغير محو
الاسم هنا سواء كان من اجزاء او شرائط او موانع او محرم محض من تروك او افعال وبه يتبين ضعف ما في الذكرى من ان الاجود ترك ما يترك في ذات
الركوع والابطال بما يبطل به الا ما يتعلق بالحدث والخبث وتبعه في جامع المقاصد قائلا وينبه على ذلك اشتراط الاستقبال وقوله صلوا
كما رأيتموني اصلي وعدم تيقن الخروج من العهدة بدونه وفي الاول قيام الدليل على خصوصه لا يقتضي الكلية ثم لا دلالة في الثاني على كونها
من حقيقة الصلوة وفي الثاني ان الكلام في شمول هذه الصلوة وفي الثالث كفاية الصدق بانضمام الاصل في الحكم بالخروج من العهدة نعم
لا ريب في البطلان هنا بمحو الاسم سواء كان مما ذكر في الصلوة كالفعل الكثير او غيره لاعتبار صدق اسم المامور به كليته وكذلك باتحاد المحرم
معها في الوجود كالقيام على ارض مغصوبة او في لباس مغصوب بناء على الاتحاد فيه لاتحاد المتعلق فيه مع المكون ومما يتفرع على هذا
الاصل عدم اعتبار ستر المصلي فضلا عن صفات الساتر لعدم دليل عليه بخصوص المقام من اجماع وغيره ودليل اعتباره في الصلوة
لا يشملها وفاقا للمدارك وخلافا للذكرى نعم يجب الستر عن الناظر ولا يوجب تركه البطلان الا من باب مسألة الضد ان قيل فيها واما ما هو
شرط صلوة الجماعة فالذي يقتضيه النظر ان كثر ما اعتبر في جماعة اليومية هنا وان كان موردا دليلها او جملة منها جماعة الصلوة والحلا
الصلوة لا تشمل هذه الا ان الظاهر من النص والفتوى كونها ملحوظة من حيثية الجماعة نحو الائتمام والامامة المتحققة هنا قطعا ولذا كان وجوه الترجيح
في امام الجماعتين متحدة حسبما عرفت ومن هذا القسم اعتبار العدالة وعدم ارتفاع المأموم وعدم امامة الرق وولد الزنا وغيرهما من صفات
الامام اللازمة منها والاولى الذي من الاخير وجوه الترجيح المتقدمة في مقام المشاحة نعم ما علم ملحوظيته واعتباره في الصلوة جماعة لا يجري
هنا لعدم شمول دليله وما يشك في كونه ملحوظا في الصلوة جماعة او في انعقاد الجماعة لا يجري هنا ايضا لبقائه مع هذا الشك على اطلاق
الادلة ويجري الاصل لان فضائل الجماعة لا تكون الا في صلوة فما الفرق بينهما لوضوح الفرق بين ما كان لفظ الصلوة موضوعا فيختص بذات
الركوع او كان الحكم مقصورا على صلوة ينعقد فيها الجماعة فيعم كلما يأتم فيه ما يطلق عليه الصلوة ولعل وقوع الخلاف في اعتبار بعض ما ذكرنا
انما هو من جهة اختلافهم في النظر في انه شرط الجماعة او صلوة الجماعة ولو من جهة اختلاف الاخبار الواردة فيه فانه موكول الى نظر الفقيه وفهمه
كالعدالة فقد ورد فيها الا تصل خلف من لا تثق بدينه وما اشبهه وورد ايضا ستة لا يأمون الناس وعد منهم شارب النبيذ والخمر وما
اشبهه ولذا اختار في الذكرى عدم اعتبارها هنا وفي كشف الغطاء اعتبارها ولعله الاظهر لما تقدم من ظهور ملحوظيتها في صفة الامامة
ولكن لشدة اختلاف الفتوى في اعتبار جملة من هذه الامور هنا مع عدم وضوح الدليل لا ينبغي ترك الاحتياط البتة بمراعاة كل ما يراعى
في الصلوات اليومية فعلا وتركا جماعة وفرادى ما عدا الطهارة وبعض امور متفرع عن عدم اعتبارها ومن سنن الصلوة عليها امور منها
وقوف الامام والمصلي المنفرد عند وسط الرجل وصدر المرأة اي محاذيا لهما بلا خلاف كما عن المنتهى وعليه الاجماع كما في الغنية وعن الجمع
انه قول الاصحاب وفي المدارك قول المعظم وفي المختلف المشهور لمرسل ابن المغيرة عن علي ع من صلى على امراة فلا يقوم في وسطها ويكون
مما يلي صدرها واذا صلى على الرجل فليقم في وسطه ومرسل منه خبر جابر وعن الاستبصار عند راسها وصدره لخبر البزنطي اذا صليت

ج ٨ ومن سنن الصلوة على الجنائز

على المرئة فقم عند راسها واذا صليت على الرجل فقم عند صدره ويمكن فيه ارادة ما في المرسل المجاور كما فصله في التهذيب عن الخلاف الوقوف عند
راس الرجل وصدر المرئة مع دعوى الاجماع عليه مع ان شيخه الاول ابن نص وحكاه في المختلف عن ابن بابويه وعن الهداية والفقيه عند الراس
مطلقا وحكاه في المعتبر عن الشيخ ايضا وعن المقنع عند الصدر مطلقا وفي المعتبر التخيير بين المشهور والمحكي عن الاستبصار وتبعه في الحدائق وهو
فرع المكافئة المفقودة لاعتضاد الخبرين بالشهرة والاجماع المحكيين والاطلاقان لم نقف على ما يدل عليهما فلا ريب في ان المشهور هو الاقوى و
يستثنى من هذا الحكم المصلي في صف الجماعة لخروج اختيار الموقف عن يده وقد صرح به غير واحد ايضا والاولى الحاق الخنثى والصغيرة بالمرئة
تباعدا عن موضع الشهوة كما في جامع المقاصد والحاق الصغير بالرجل كما في الذرية ولو اتفقتا اي الرجل والمراة في صلوة واحدة جعل الرجل الى
الاقرب الى موقف الامام وجعل المراة الى الابعد منه مما يلي القبلة اجماعا مستفيضا ولان الاقرب الى الامام افضل لكونه نوع تعظيم والرجال
افضل كما ثبت نظيره في جماعة المكتوبة وقول الصادق ع كان علي ع اذا صلى على المراة والرجل قدم المرئة واخر الرجل واذا صلى على العبد والحر
قدم العبد واخر الحر واذا صلى على الكبير والصغير قدم الكبير واخر الصغير ومثله خبر طلحة ولا يجب بلا خلاف كما عن المنتهى للتصريح به في صحيح
هشام ينبغي للناس من تقديم كل منهما وتاخير الاخر وعليه يحمل ما في مضمر الحلبي المتضمنة لوضع الرجل بين يدي المرئة مما يلي القبلة بارادة
جواز ذلك ترجيحا لما تضمن ما تقدم من وجوه عديدة والمراد بالتقديم والتاخير بالنسبة الى القبلة والمؤخر من يلي الامام ويوضعا بحيث
يحاذي بصدرها وسطه ليقف المصلي في موضع الفضيلة كما صرح به جماعة وفيه كلام تسمعه ولو كان اي المتفق مع المرئة المدلول عليه بكلمة
اتفقا او ولو كان معهما ثالث وكان طفلا له بكمال الست فجعل من ورائها الى ما يلي القبلة وان كمل الست جعل اقرب الى الامام كالرجل وكما
يقدم عليها في القرب الى الامام يقدم على العبد ايضا فيوضع بعد الرجل ولو كان مع الرجل والمرئة عبد وسط بينهما اجماعا كما عن الخلاف في
التذكرة تغليبا لجانب الذكورة ولو كان منهم خنثى لمدارك جعلت وراء المراة الحرة مما يلي القبلة تقديما لجانب الحرية ويقوى الحر مع العبد ان
جلد معهم خنثى اخرت عن المراة الى جانب الامام مراعاة لاحتمال الذكورة وعن الخلاف والمنتهى والتذكرة الاجماع عليه ومثل قد يقيد بما لم يكن الخنثى
مملوكا والا قدمت المرئة ترجيحا للمرجح المعلوم على المرجح الموهوم وعلى كل حال هذا الترتيب مستفاد من النصوص والفتاوى المعتبرة وهنا
اقوال اخر يمكن تنزيل بعضها على ما ذكر فعن ابني بابويه جعل الصبي الى ما يلي الامام والمرئة الى القبلة وكذا عن المعتبر وعن المراسم ايضا بزيادة
تقديم الخناثى على الصبيان الى الامام قال يقدم الرجال ثم الخناثى ثم الصبيان وبعدهن النساء وعن النهاية تاخير الصبي عن المرئة الى القبلة
من غير تعرض للصبية وكذا في الشرايع والمتن لكن مع التعبير بالطفل وعن الاسكافي ان وضعهم على العكس من موقفهم وراء الامام لو كانوا
احياء مامومين وحكي عنه في المختلف انه قال في ترتيبهم ان الرجال يلون الامام ثم الخصيان ثم الخناثى ثم الصبيان ثم النساء ثم الصبيات
واذا تساوت الجنائز رجالا او اناثا او غيرهما قدم الى الامام افضلهم كما عن المنتهى قال لانه افضل من الاخر فاشبه الرجل مع المرئة وفي الكشف
بعد حكايته قال لم اجد به نصا انتهى اي بقوله قدم الى الامام افضلهم الا ان ينزل عليه قوله في خبر السكوني وسيف بن عميرة خير الصفوف
في الصلوة المقدم وفي الجنائز المؤخر قيل يا رسول الله ولم قال صار سترة للنساء والتقريب ان المراد من الصفوف في الجنائز صفوف الاموات
الموضوعة للصلوة لا الاحياء المصلين ومن المؤخر المؤخر عن القبلة الى جانب المصلي كما ان المقدم في الصلوة هو الاقرب الى القبلة واذا كان
الاقرب الى الامام هو الافضل كان الافضل للافضل كما في صفوف صلوة الجماعة وحيث يختص الافضل بالافضل الذي هو الرجال الاحرار
يوضع جنازة المرئة خلف جنازة الرجل فيكون سترة لها لبعدها عن المصلين وهذا التنزيل من المجلسي ره في البحار وفي الوافي تنزيله
على ارادة صفوف المصلين في الجنائز والصلوة معا وعليه لا دلالة فيه على ما نحن فيه لان معناه ان خير صفوف الصلوة المكتوبة مقدمها الى القبلة
الذي هو الاول وفي صلوة الجنائز مؤخرها عن القبلة الذي هو اخرها ومعنى التعليل ان النساء كن يطلبن فضل الصف المتقدم من صفوفهن
لا من صفوف الرجال المعهودية لزوم تاخرهن عن الرجال في الصلوتين فكن يتصلن بالرجال وربما يختلطن بالرجال حرصا على الفضل فقال
النبي ص الصف المتاخر في صلوة الجنائز افضل من المتقدم ليكن ميلهن الى التاخر فالتاخر فلا يختلطن او يتصلن بالرجال فكان شرعا سترا لهن
ثم نفى حكمه وان لم يكن مع الرجال النساء وانما طلب الرجال التاخر الى اخر صفوفهم فلم يكن فيه المفسدة لكونهن خلفهم فلا يرونهن ولا يخفى
ان هذا التنزيل الذي اصله من عبارة الفقيه المنطبقة على عبارة فقه الرضا ع اربط بالتعليل بكون فضيلة الصف المتاخر كانت هنا
سترة من تنزيل المجلسي ره وان تبعه وقال خذ ما اتيتك وكن من الشاكرين لما عرفت من ان بيان العلة لا يستقيم الا بانضمام المقدمة المطوية
من اختصاص الافضل بالافضل فيوجب غاية الخفاء في فهم التعليل فيه مضافا الى ان السترية على تنزيل المجلسي غير مطردة غالبا من كون الفضل

بعرض جنازة ولا اثر بين المرئي التباعد عن المصلين بخلاف الصف عقيب الصف بل الصلوة على جنازة المرئة غير محتاجة الى الستر بينها وبين
المصلي وتباعدها عنه حيث شرع اتماما ولا انحطاط درجتها عن درجة الرجال لا لحصول الستر هذا مع انطباق ما في الفقيه [3] وهو من اهل
البيت الذين هم ادرى بما فيه وعلى كل حال في الذكرى بعد حكايته ما مر عن الفاضل المناقشة فيه بان الترجيح بالافضلية مدفوع باطلاق النص — على ما في الفقيه صح
وكلام الاصحاب كان مراده اطلاقهما بالنسبة الى ما عدا ما افضتنا من الذكورة والحرية والبلوغ ولعل دعوى الترجيح بها بدعوى تنقيح المناط
ما ورد بتقديم ذي الزيادة الشرفية وعن البحر عند التساوي لا يستحب القرب الا بالقرعة او التراضي لا يستحب المصلي تقديم احدى الجنازة
معينة الا ما يخرج عليها القرعة او تراضى اهلها بتقديم المعينة ولا باس به ويتبين الحكم في صورة اجتماع جنازة الرجل والمرئة الحرة والمملوكة
والصبية والصبي لست ودونها والخنثى البالغ وغير البالغ لست ودونها الحر والمملوك من ملاحظة الترتيب فيما تقدم فيوضع الرجل مما يلي
الامام ومن بعده الصبي للست الحر ثم العبد البالغ ثم العبد لست ثم الخنثى المملوك كذلك ثم المرئة الحرة ثم المملوكة ثم الطفل الحر لدون الست
ثم العبد كذلك ثم الخنثى الحر ثم المملوك كذلك ثم الانثى كذلك ولا يخفى انه لو خلينا والنصوص لدلالة على هذا الترتيب لا قتضت في وضع الجنائز
المتعددة المختلطة من الرجال والنساء مع مراعاة فضيلة الوقوف عند وسط الرجل وصدر المرئة محاذاة صدرها وسط الرجل والوقوف عند
وسط الرجل لكن في موثق عمار الوارد في الرجل يصلي على ميتين او ثلاثة وضع الجنائز شبه الدرج يجعل راس الرجل الثاني الى الية الاول وراس
الثالث الى الية الثاني وهكذا ثم يقوم في الوسط وان كان الموتى رجالا ونساء يجعل راس المرئة الى الية الرجل الاخير ثم يجعل راس المرئة الاخرى
الى الية المرئة الاولى وهكذا حتى يفرغ منهم كلهم داسوى هكذا ثم قام في الوسط وسط الرجال وصلى صلوة واحدة وبمضمونه افتى الفاضل في
القواعد والتذكرة وغيرهما والشهيد في الذكرى مع تصريحهما بانه اذا اجتمع الرجل والمرئة يحاذي بصدرها وسطه ليحاذي الامام في موقفه موضع
الفضيلة منهما معا وتبعهما بعض من تاخر عنهما ولا يخفى المنافاة بين الحكمين من جهتين احديهما وضع راس المرئة عقيب الية الرجل مع محاذاة صدرها و
والاخرى وقوف الامام في وسط الرجال مع وقوفه محاذيا لصدر المرئة وشبه المنافاة في الكشف من قبله في جامع المقاصد ولذا قال المستند كالروض
التنافي في الاول بعد قول مصنفه ينبغي ان يجعل راس الميت الابعد عند ورك الاقرب هكذا ان هذا الكلام منه في الموتى الذين من صنف واحد
لما قدمه من جعل صدر المرئة بحذاء وسط الرجل لكن فيه ان يوضع الميت الابعد والاقرب دليل ارادة المختلف الصنف اي الذي محله الابعد
او الاقرب مع ان دليل وضع المتعدد هكذا هو الموثق ومصرح فيه بوضع النساء مع الرجال كذلك ايضا وفي الثاني شرح العبارة قال
روى في ذلك عمار ولا منافاة بين هذا وما تقدم من مراعاة جعل صدر المرئة عند وسط الرجل لان ذلك مع اتحاد الرجل اي مع المرئة ثم
اشكل بان وضع الرجل اقرب الى الامام والمرئة بعده انما هو لمراعاة محل القرب والبعد من الامام وهذا يفوت بالوضع متدرجا واجاب عن
بورود الاشكال في الكشف قال في خبر عمار التدريج قال وهو لا ينافي الترتيب المذكور الا باعتبار ان الامام يقوم في الوسط فلا يفيد
تقديم طرف الصف القريب لانه اخير وسط البعيد وكانهما لم يلحظا فيه الوقوف عند وسط الرجال وبملاحظته لا يرد الاشكال لان المقصود
اقربية المتقدم من المتاخر ويتوقف عند وسط الرجال يكون جميعا اقرب اليه فانهما من جهة قدامه فلو وضعهم جميعا الى ما يليه والنساء الى
ما يلي القبلة واما باعتبار جانبيه فاول النساء موضوعة عن يمينه عند منتهى موضع الرجال من يمينه وعلى كل حال المتجه التدريج حال
تعدد الجنازة مطلقا لان محاذاة وسط الرجل بصدر المرئة لا اثر لها في النصوص وانما هي اعتبار استحسنه جماعة بزعم الجمع به بين ما ورد
بالوقوف عند صدر المرئة وما ورد بالوقوف عند وسط الرجل ليقف الامام بمحل الفضيلة منهما مع ان مورد كل منهما في النص ظاهر في حال
الانفراد دون الاجتماع وهو لا ينافي كون الوظيفة حال الاجتماع وضعهما متدرجا كما تعطيه الاخبار اذ في حال تعدد الجنازة ليس في النص الا
التدريج وان اختلف بوضع الرجل مما يلي الامام كما في الموثق والمرئة كما في مضمر الحلبي وسماعة وقد اشرنا الى كون العمل من هذه الحيثية على الموثق
ولعله لذا لم يذكر في التذكرة في صورة الاجتماع الا التدريج قائلا انه قول علمائنا واما ما حكاه في مفتاح الكرامة عن المنتهى من عدم الخلاف
في كون الوظيفة وضع المرئة محاذيا بصدرها وسط الرجل فليس في المنتهى ذلك وانما فيه نفي الخلاف عن استحباب الوقوف عند صدر المرئة
ووسط الرجل وهو كذلك ولكن لا ملازمة بينه وبين الوضع بنحو المحاذاة المذكورة حال الاجتماع بل اذا تعدد الرجال والنساء لا ينافي
الوقوف في محل فضيلتهما مع المحاذاة المذكورة بالنسبة الى الجميع فلعل النص بالتدريج مراعاة لهذا الفضل بالوجه الميسور منه بناء على كون
المقصود منه تباعد الامام من محل الوثيقة ومحاذاة ما سفل عن وسطها وهو حاصل بالوضع التدريجي مع الوقوف عند وسط الرجال مع
مراعاة صيرورة الجنازة بمنزلة الواحدة بوضعها بشكل على نحو ترصيف البناء لتكون الصلوة واحدة كانها واقعة على ميت واحد كما يشعر

به قوله في النص يصلى عليهم صلوة واحدة كما يصلي على ميت واحد وبالجملة المتبع في الوظايف هو النص والوارد منه حال تعدد الجنائز مع الاكتفاء بصلوة واحدة ليس الا الوضع مدرجا مع الوقوف في وسط الرجال والوارد بالوقوف عند صدر المرئة ووسط الرجل المتبادر منه حال الانفراد بهما فلا تعارض بينه وان كونهما فلا اقل من الملازمة وبقيد بما ورد في حال الاجتماع وانقدح مما ذكر ان كلا من توجيهي الجامع والكشف في الجمع بين قول الفاضل لا يستقيم لان القول بكل من التفصيلين لا يتم لان نص التدريج مصرح به في المتبين فازاد فلا يتم الفرق الذي جعله في وطهار كذا مصرح به في الموت من صف واحد ومن صفين فلا يتم الفرق الذي جعله في ثانيهما نعم يبقى الاشكال في الموثق من جهة مخالفته لامور معتبرة في الصلوة منها خروج طرف الصف المستطيل من سمت قبلة المصلي فلا يكون مستقبلا بها القبلة ومنها خروج بعض الجنائز عن محاذاة المصلي الى احد جانبيه ومنها ان احد طرفي الصف ذا استطال قد يصل الى حد خلف المصلي ان اقرب المصلي من المتوسطة التي يقف عندها واذا اراد التخلص من هذا المحذور بالوقوف بعيدا فهو التزام بخلاف وظيفة القرب من الجنازة ولعلما حاول دفع بعض هذه المحاذير الشهيد في الذكرى في استظهاره جعلهم صفين قائلا ليكونوا في سمت قبلة المصلي واستجوده في الكشف معترفا بان ظاهر النص والاصحاب جعلهم صفا واحدا ولا يخلو تعدده من مورد النص مع قيام احتمال مراعاة النص ضرورة الجميع كالميت الواحد حسبما اشرنا اليه من الاشكال والمحذور المذكور كالحاذر المتقدمة برتفع كلها بورود النص لكن تبين لا اعتراض في الكشف من قوله بان ظاهر النص والاصحاب جعلهم صفا واحدا لكونه معمول الاصحاب فما في الجواهر من انه قل من تعرض الكيفية التي تضمنها ولذا لم يعرفها الفاضل ومن تبعه كما انه في غير محله خصوصا مع ما مر عن الذكرى من انه قول علمائنا كما انه تبين ضعف ما في الكشف من ان الظاهر جواز جعل كل وراء الاخر صفا مستويا ما لم يؤد الى البعد المفرط بالنسبة الى بعضهم وكذا جعل كل عند رجل الاخر وهكذا صفا مستويا كما قال العلامة فانه تعديل ان يتفي مناط القيام احتمال خصوصيته في الصف الواحد لكونه بمنزلة ميت واحد حسبما سمعت في لذا اقتصر على المنصوص في الذكرى فتدبر جيدا **تتمة** يستفاد من النصوص الواردة في المقام وفتاوى الاصحاب بل الغنية حكاية الاجماع المنقول اجزاء صلوة واحدة على الجنائز المتعددة وعن المنتهى انه لا نعرف فيه خلافا واستشكل جماعة فيما كان بينهما من يجب الصلوة عليه ومن يستحب ان كان من جهة اصل التداخل في الصلوة باعتبار كونه على خلاف الاصل ففيه بعد ورود الاخبار المعتضدة بالاجماعات بذلك وان كان من جهة تضاد نية الوجوب والاستحباب فهو غير وارد على المختار من عدم اعتبار قصد الوجه وعلى تقدير اعتباره فيقتصر في مثلها على قصد الوجوب خاصة حسب ما قرضناه في مسئلة نية الوجه في باب تداخل الاغسال ووقوف المأموم وراء الامام ولو كان واحدا بخلاف المكتوبة فانه يستحب وقوف المأموم الواحد فيها بجنب الامام ذكره هنا جماعة بل صرح غير واحد بعدم الوقوف على خلاف فيه ويدل عليه عموم خبر اليسع ولكنه يشمل بعمومه صلوة المنفردين ايضا ولعلها خارجة من عمومه لظهور الاجماع من تقييدهم الحكم هنا بصورة الائتمام من غير تعبير احدهم بما يظهر في العموم و اذا كان المأمومون رجالا ونساء تقف النساء خلف الرجال بلا ريب فيه كما في المدارك وبلا خلاف كما في مفتاح الكرامة والجواهر لعموم جملة ما تضمن تأخرهن عن الرجال في الصلوة فان كان ذلك على سبيل الوجوب كما هو احد القولين كان التأخر هنا ايضا وجوبيا وان كان ندبيا فكذا التأخر هنا ولذا قال في البيان ولتتأخر النساء وجوبا او استحبابا ومقتضى ما تقدم من عدم انصراف الصلوة الى هذه الصلوة وان كان عدم شمول دليل منع محاذاتها الرجل للمقام لكن لا باس بالتعدي لذلك دليل و لو نهم الاصحاب خصوصا مع شائبة نص به من خبر خير الصفوف المتقدم وان كان في النساء حايض انفردت وقفت خارج صفوف المأمومين من الرجال والنساء صرح به جماعة ويدل عليه المستفيضة من خبري ابن مسلم وسماعة وحديثي ابن المغيرة والبصري وعن المقنع والفقيه ومحتمل المقنعة الاقتصار على انفرادها موقفا عن الرجال وكانه لتذكير الضمير في نحو قوله في خبر ابن مسلم لا تصف معهم وتقف منفردة ومن اجله تردد في الذكرى قال وفي انفراد الحائض هنا نظر من قول الصادق عم لا تقف معهم تقف منفردة فان الضمير يدل على الرجال والاطلاق الانفراد يشمل النساء ولعله في غير محله لمنع دلالة تذكير الضمير على خصوص الرجال ضرورة عدم كون المرجع في اللفظ بل مدلول عليه بالمقام ويجوز ان يكون المأمومين او المصلين فيبقى اطلاق الانفراد خصوصا في نحو قوله تقوم وحدها بارزة من الصف سليما عن المعارض والامر محمول على الاستحباب لعدم مكافئة المطلقات المعتضدة بالشهرة العظيمة المقاربة للاجماع بل ظهور الاجماع اذ لم نجد القول بوجوبه الا ما عسى يشعر به عبارة الجواهر حيث قال وان كان ظاهر النصوص الوجوب كبعض الفتاوى كان الاستظهار من بعض الفتاوى لاطلاق الامر فيه من دون تصريح بالندبية ويستحب ان يكون المصلي متطهرا حسبما مر الكلام فيه خلافا كما عن القاضي بل هو معقد اجماع الغنية ومختار المعتبر معللا بانه موضع اتعاظ والتذلل فيه بالانبياء انسب بالتخشع والنبوي المروي عن بعض اصحابنا من اغبرت قدماه في سبيل الله حرمه الله على النار خلافا لجماعة فجعلوا المستحب نزع الحذاء

وفي صلوة الميت (?) فيما بين المصلي والجنائز (?) الاولى ... منطبق لكلها (?)

دون الاحتفاء بل في المدارك ومحكي الذخيرة انه مذهب الاصحاب لا اعلم فيه مخالفا وعبر في الشرايع ايضا الكلي بلفظ النعل لا الحذاء والظاهر اتحاد المراد لتفسير الحذاء بالنعل في اللغة فالممنوع عند الجماعة مطلق الحذاء غير الخف واستدلوا بالمروي عن ابي عبد الله لا يصلي على الجنازة بحذاء ولا باس بالخف وطعن في سنده شيخ الصدوق وقال في الذكرى قال في المقنع روي انه لا يجوز للرجل ان يصلي على جنازة بنعل حذو وكان محمد بن الحسن يقول كيف يجوز صلوة الفريضة به ولا يجوز صلوة الجنازة وكان يقول لا نعرف النهي عن ذلك الا من رواية محمد بن موسى الهمداني وكان كذابا قال الصدوق وصدق في ذلك الا اني لا اعرف من غيره رخصة واعرف بالنهي وان كان من غير ثقة ولا يرد الخبر بغير خبر معارض ثم قال قلت قد روى الكليني عن عدة عن سهل بن زياد عن اسماعيل بن مهران عن سيف بن عميرة ما قلناه وهذا طريق غير طريق الهمداني الا ان يفرق بين الحذاء ونعل الحذاء انتهى ولا يخفى ما في احتماله بعد ما سمعت من تفسير اهل اللغة وظاهر المقنع ان المنع هنا تحريمي وهو الذي فهمه شيخه من القول بالمنع ولو صرفت عن غيرهما ولعل مرادهما عدم الجواز الخالي من المرجوحية كما يوجد كثيرا في عبارات القدماء ولا يخفى ما في جواب الصدوق من عدم رد الخبر الضعيف نعم جوابه بسند الكليني سديد مضافا الى انجباره بالفتوى والمناقشة في دلالته بظهوره في الحرمة مدفوعة بصرف عنها نظرا الى ظهور الاتفاق على عدم الحرمة والاظهر استثناء الخف من استحباب النزع للنص المذكور الذي به يقيد اطلاق ما مر عن المعتبر وما في الروض من ان نفي الباس عن الخف استثناء من المكروه وعدم مكروهيته لا ينافي استحباب نزعه ايضا المستفاد من عموم من اغبرت قدماه مع الاعتبار فيه انه مبني على ان ترك المستحب ليس بمكروه وهو وان كان كذلك في الاصل لكنهم كثيرا ما يستدلون في نحو المقام على استحباب الشيء بالنهي عن تركه وبالعكس بناء على تسامحهم وما نحن كذلك في المقام فانهم عبروا باستحباب نزع النعل واستدلوا بخبر لا تصل على الجنازة بحذاء وهو ايضا فضل كذلك مع ان مدلول الخبر كراهة لبس الحذاء فليس الا المفهوم استحباب النزع من كراهة اللبس وح فلا يكون الا الاستثناء من كراهة اللبس استثناء من استحباب النزع فلا يستحب نزع الخف مع ان تمامية التوجيه مبني على قيام دليل على رجحان التحفي ولم يثبت الا بحديث من اغبرت قدماه غير شامل منه محل البحث والاعتبار لا يثبت خصوصيته لصلوة الجنازة والمقصود احكام تخصها والا فليعد منها حضور القلب ونحوه ايضا هذا وفي الروض عن الاكثر استحباب نزع النعلين خاصة فان كان مراده خصوص النعل العربي فلا قائل بخصوصه ومن عبر به مراده مطلق الحذاء اما على الطلاق او ما عدا الخف والدليل ايضا لا يساعد غير ذلك لعدم ورود ما تضمن خصوص النعل الا انه ما خبر النهي فمتعلقه الحذاء او دليل المعتبر ومفادهما العموم ايضا وكذا الرضوي لا تصل على الجنازة بنعل حذو لما عرفت من تفسير اهل اللغة الحذاء بالنعل فهو مثل الخبر المتقدم وهل يشمل الاستحباب نزع نحو الجورب والخرقة الملفوفة على القدم ونحو ذلك اما على القول باستحباب النزع كما نسبه في المدارك الى الاصحاب فلا يشمل لاختصاصه بالحذاء واما على القول باستحباب الحفاء كما عن القاضي فظاهره الشمول لظهوره في ارادة عراء القدم ولعله غير مراد للجماعة بل المراد الحفي من اقسام الحذاء ولو اقسامه العجمية ونحو الخف دون مطلق ما كان على القدم وان كان مؤدى دليل المعتبر رجحان العراء لانه انسب بالتخشع ومظنة الاغبرار وح لا ينافيه ما يثبته الخبر الناهي لانه مما يثبته الامر ان ايضا لكن استثناء الخف قد يدل بفحواه على عدم منع نحو الجورب والخرقة الملفوفة بل على كون الممنوع خصوص الاحتذاء بانواعه ولو بالحذاء العجمي والسندي فلا باس بالخف والجورب وما كان من قبيلهما وقد يشير اليه استثناؤه من الحفي حين نزول القبر مع المبيت دوابه الحضرمي وسبق قال في ثانيهما الخف لا باس فان في خلع الخف شناعة ورد اضافيه بالتكبير كله من الخمس اما الرفع بالتكبيرة الاولى التي هي تكبيرة الاحرام فاجماع واما في التكبيرات الباقية فاختاره جماعة وفي كشف الالتباس انه المشهور وكانه شهرة المتاخرين وحكى في الجواهر ومفتاح الكرامة عن الروض انه عمل الطايفة عليه الان والذي فيه ان رفع اليد حال الدعاء للميت عمل الطايفة عليه وعن شرح الجعفرية انه اجماع فبلد هو غريب لعله من غلط النسخة واستدلوا بصحيحة عبد الرحمن العرزمي عن الصادق عم وكذا خبر عبد الله بن خالد عنه وخبر يونس عن الرضا عم وارسل في كشف الالتباس عن النبي صلعم انه كان يرفع يديه في جميع التكبيرات وذهب جماعة الى ان لا رفع في غير التكبيرة الاولى وعن الكفاية وفي الكشف والحدايق انه المشهور وفي الذكرى نسبته الى جمهور الاصحاب وهو معقد اجماع الغنية ومحكي اجماع شرح الجمل للقاضي واسندوه بموثق غياث عن الصادق عم انه كان لا يرفع يديه في الجنازة الا مرة واحدة يعني في التكبير ورواية اسحق بن ابان عن الرضا عم كان يرفع يده في اول التكبير على الجنازة ولا يعود حتى ينصرف ولعل العمل بالاول اقوى اذ قوله في الموثق يعني يحتمل كونه من الراوي فلا حجية عليه ويحتمل كون المراد ان رفع يديه للدعاء للميت مرة بعنوان كالقنوت يقتصر بين الرفع للدعاء في القول به والخبر الاخر جابره غير متحقق لمعارضته الشهرة المتقدمة بالشهرة المتأخرة المحكية في كشف الالتباس مساعدة عليها بالتصريح لانه مختار النهاية ...... والشرايع والمنتهى

والمعتبر والتذكرة والقواعد والتحرير والتلخيص والارشاد ونهاية الاحكام والبيان والدروس واللمعة والموجز وكشف الالتباس والتنقيح وجامع
المقاصد وفوائد الشرائع وشرح الجعفرية والحاشية الميسية والروض والروضة والمسالك ومجمع البرهان والمفاتيح والمدارك والحدائق و
الكفاية والمحكي عن ابن بابويه وهذه الشهرة خصوصا مع حكاية الاجماع في شرح الجعفرية على تقدير صحتها للتقية كما هو الظاهر بل من الاجماع
المحكي على الثاني خصوصا المحكي للغنية ومع تعارض الشهرتين ينبغي تكثير النص الاول عددا واوضحية سندا مع موافقة الثاني للتقية التي هي
عمدة المرجحات ومشهود عليها بخبر يونس ان الناس يرفعون ايديهم في التكبير على الميت في التكبيرة الاولى ولا يرفعون فيما بعد ذلك فاقتصر على
التكبيرة الاولى كما يفعلون او ارفع يدي في كل تكبيرة قال ارفع يدك في كل تكبيرة ومؤيدة بكونه المعروف عند العامة والمعروف للرفع في
الجميع عندنا في الصلوة المكتوبة حتى قال الصادق عم فيها ادعوا وارفع ايديكم في الصلوة الامرة واحدة حين يفتتح الصلوة فان الناس قد شهروكم
بذلك سلمنا عن المعارضة ترجيحه على النص الثاني مؤيدا بجميع ذلك بمعهودية الرفع عند التكبير في الشرع غالبا بل ظاهر بعض الاخبار المبين
لعلة الرفع انه ماخوذ في مطلوبية التكبير واما ما في الرياض وغيره من ان اقوال العامة كالخاصة مختلفة فلا يقدح في الترجيح بالحمل على التقية بعد
ان يكون مذهب ابي حنيفة الذي كان عليه الخلفاء في زمان المروي عنه الخبران وهو الصادق عم ومعروف حاله مع الامام يومئذ مضافا
الى كونه مذهب غيره ايضا فرع رفع اليد بين حال الدعاء للميت لم اجده مصرحا به الا في المدارك وقبله في الروض فاستحباه ونفى الثاني ان عمل
الطايفة الان عليه ثم قال ويمكن الاستدلال له بفعل الحسين عم في صلوته على المنافق فيشرع التاسي به لعدم الخصوصية وبعموم استحباب
رفع اليد بين حال الدعاء وانه معنا قرب الى الاجابة وانما اختص بدعاء الميت لانه المقصود من الدعاء بالذات بخلاف الدعاء للمؤمنين فانه
بالتبع لم يناسب لك الاهتمام بالرفع فيه لا غير انتهى ولو تحقق عمل الطايفة الان لتعين لكن ما نراه من العمل الان على تركه الا انه لا باس به نظرا الى
ما عدا الشاني داعيا للميت فيما بعد التكبيرة الرابعة ان كان مؤمنا بناء منه على استحباب الدعاء في صلوة الميت واختصاص الوجوب بمجرد
التكبيرات وكون المراد استحباب بقاء بعد خصوص الرابعة وان كان اصل فعله واجبا او داعيا عليه ان كان منافقا والكلام هنا في موضعين
احدهما في بيان موضوع من يصلى عليه بهذا الطريق وثانيهما في تعيين طريق هذه الصلوة وعلى كل حال ففي المقام اشكال هو ان المصرح به في
كلامهم سابقا ان فرق المخالفين المحكوم بكفرهم كالكافر لا يصلى عليه اتفاقا فما وجه حكمهم هنا بان المنافق المبطن للكفر مع العلم بكفره الواقعي
وكذا الناصبي المحكوم بكفره يصلى عليه وجوبا وظاهرهم الاتفاق عليه وان اختلفوا في كيفية الصلوة عليه فكيف التوفيق بين الكلامين والاشكال
جار في المخالف مطلقا على القول بكفره فيما تقدم او بان مطلق المخالف هو ممن لا يصلى عليه لكفره او لغير ذلك وربما دفع الاشكال كما يظهر من
بعضهم بان حكمهم بعدم الصلوة على مثله سابقا مقيد بغير صورة الاتقاء وهنا مقيد بصورة ما اذا ابتلي بالاتقاء بايقاع الصلوة عليه
فيخرج باربع تكبيرات مع الدعاء عليه او بقسم اخر وفيه مع انه خلاف ظاهر كلامهم هنا من وجوب الصلوة عليه كذلك وبقسم اخر مطلقا في خلو
احوالهم وان شرع الدعاء عليه واللعن خصوصا مع وضع الجماعة فيها غالبا وعدم التقييد بعدم الاجهار في الدعاء وان الاتقاء لا يشرع صلوة
غير موظفة اصلا بعنوان الصلوة وكذا غيرها من عباده وان كان يشرع ايقاع الصلوة الموظفة بالهيئة المخالفة وظاهرهم هنا انها صلوة
يراعى فيها سائر الشرائط فالتحقيق في الدفع تقييد الصلوة الممنوعة سابقا بالصلوة الموضوعة كرامة وترحما وغيرها الانصراف اليها واولوية
المنع والحرمة اليها دون غيرها خصوصا ما كان ملعنة ومسبة وخزيا وهذا لا يكفي ايضا في التوظيف هنا بل يندفع به التنافي بين التوظيف
على تقدير ثبوته مع نفيهم الصلوة على المخالف سابقا واما ثبوت التوظيف فيما هو بالاخبار الواردة المتضمنة للصلوة مع الدعاء عليه
كما نسمعها وهاهنا يندفع الايراد بان اختصاص الصلوة الممنوعة بالصلوة المرحمة يقتضي بثبوت الصلوة على غير اهل القبلة ايضا مع الدعاء
عليه ونرتب عدم ثبوت التوظيف فيه من الاخبار واما الموضع الاول ففي بعض العبارات التعبير بالمنافق مع الاقتصار عليه كما في المتن
والشرايع والقواعد وغيرها وفي بعضها بالناصب كما عن الهداية والمقنعة والنهاية والمبسوط والوسيلة والذكرى وجامع المقاصد وغيرها
وفي بعض هذه تفسير المنافق به وفي جملة من الكتب التعبير بالمخالف كالغنية والسرائر والدروس والروضة والمدارك والمفاتيح والكفاية
وفي بعض هذه تفسير المنافق به ويوافقه مقابلة المنافق بالمؤمن في النص والفتوى كالمتن وما ضاهاه وعن مختصر المصباح التعبير
بالمخالف المعاند وعن النهاية التعبير بالناصب المعلن وفي النصوص التعبير بالمنافق في خبري ابني مهاجر وهمام وجابر بن المقطع الحاكي
لصلوة مولينا الحسين عم على اسمعيل بن سعد الاشعري وبالجاحد للحق في صحيح ابن مسلم وبعدو الله في صحيح الحلبي وبالمخالف في الرضوي
وهو الظاهر مما قوبل فيه المؤمن بالمنافق كصحيحة اسمعيل المشار اليها ورواية ابي بصير الاتية وغيرهما والاظهر من النص والفتوى ان

ثم يدعو للميت [illegible] عليه [illegible] التكبيرة فيما بعد الرابعة

ان موضوع هذه الصلوة مطلق من خالف الاثنى عشرية كما في صحيحة محمد بن مسلم ولا ينافيه ما في بعضها من لفظة عدو الله وانه يعادي
اولياء الله تعالى وما اشبه ذلك لامكان بناء الامام في مقام الدعاء عليه على ما هو الحقيقة عنده من ان من انكر واحدا من الاثنى عشر او ضم
اليهم اخر فهو عدو الله ولذا يعاملهم في الاخرة معاملة العدو من الاخلاد في العذاب قطعا الموضع الثاني وقع الخلاف فيه من جهتين احدهما
في انتقاص تكبيرة وعدمه وثانيهما في وجوب الدعاء عليه اما الاولى فالمشهور الانتقاص وعن المفاتيح نسبة الاربع تكبيرات هنا الى الاصحاب
ولا يعارضها ما في الكشف من ان ظاهر اكثر العبارات يعطي الخمس على الكل اي المؤمن والمخالف لان مراده انه قضية اطلاق عباراتهم ولا يعارض
بمثله دعوى الوقوف على القول والتتبع فيساعد النسبة اذ لم نجد التصريح بالخمس محكيا الا عن المقنع والهداية وحواشي الشرايع وعلى
كل حال فالاقوى الاربع لما تقدم من روايتي ابن مهاجر وهمام المصرحتين بالاقتصار في المنافق على الاربع كالصحيح عن الرضا عم حين
سئل عن الصلوة على الميت فقال اما على المؤمن فخمس تكبيرات واما على المنافق فاربع ولا سلام وصحيح هشام كان رسول الله صلعم يكبر
على قوم خمسا وعلى اخرين اربعا واذا كبر على رجل اربعا اتهم معتضدة بالشهرة العظيمة فيقيد بها اطلاق الخمس تكبيرات ولا قائل بالفرق
من هذه الجهة بين المنافق وغيره من المخالف مؤيدة بعموم الزموهم بما الزموا به انفسهم وبرواية ابي بصير قلت لابي عبد الله عم تكبر
على الميت خمس تكبيرات ويكبر مخالفونا اربع تكبيرات قال لان الدعائم التي بني عليها الاسلام خمس الصلوة والزكوة والصوم والحج و
الولاية لنا اهل البيت فجعل الله للميت من كل دعامة تكبيرة وانكم اقررتم بالخمس كلها واقر مخالفوكم باربع وانكروا واحدة فمن اجل ذلك
يكبرون على موتاهم اربع تكبيرات وتكبرون خمسا وبمضمونها رواية الحسين بن النضر عن الرضا عم بناء على توجيه التعليل فيه بارادة انهم
من اجل ذلك صاروا يكبرون على موتاهم اربع تكبيرات وصرتم تكبرون خمسا لان التكبيرات الخمس ماخوذة من الدعائم الخمس وانكم توفقتم
لطاعة الله في الدعائم الخمس في الدنيا فوفقتم بعناية الله للتكبيرات الخمس وهم لما لم يوفقوا للخمس في الدنيا لم يوفقوا بخذلان الله
سبحانه وسلب توفيقه للتكبيرات الخمس بحصول الشبهة الشيطانية لهم المؤدية بالعصبية حتى قال فاضلهم في كتابه المسمى بغوايد مسلم ان
زيدا كبر خمسا على جنازة وكان رسول الله صلعم يكبرها وهذا المذهب الان متروك لانه صار علما على القول بالرفض ومنه يتبين ضعف
جمع الكركي في حاشية الشرايع بينهما مع اطلاق الخمس بالتخيير بين الانصراف بالرابعة اي من غير دعاء عليه وبين الدعاء بعدها ثم يكبر
الخامسة نعم وقع كون الجمع بالتقييد فيما كان التعارض بنحو الاطلاق والتقييد هو المتفاهم العرفي فلا مجال للقول بالتخيير فيه واما الجهة
الثانية فالمنسوب الى الاكثر وجوب الدعاء عليه بل هو معقد اجماع التنقيح وصرح جماعة بعدم وجوبه وجواز الانصراف بعد الرابعة
بغير دعاء والظاهر المساعد عليه بالتتبع كونه من اهل القول بان الصلوة عليه اربع تكبيرات واما القائلون باطلاق وجوب الخمس فيجوزون
الدعاء بعد الرابعة غاية على المؤمن له وعلى المخالف عليه نعم القائلون بان التكبير عليه منهم من يوجب الدعاء كالاكثر واختاره في
الجواهر مصرحا بان الاقتصار على الاربع لا ينافي وجوب الدعاء عليه ومنهم من لا يوجبه وهو مختار الشهيد في الذكرى قائلا لان التكبير
عليه اربع وبها يخرج من الصلوة اي فلا يبقى محل للدعاء واجاب في المدارك بان الدعاء للميت وعليه لا يتعين بعد الرابعة التي يتحقق
بها الخروج ورده في الحدايق بان كلام الشهيد مبني على العمل بخبري ابني مهاجر وهمام اللذين مستند الاصحاب في تفريق الادعية على التكبيرات
كما هو قول المشهور وتبعه في الرياض قائلا يبتنى هذا القول على ذلك كما هو المشهور انتهى وفيه اولا ان الشهيد ظاهره في الذكرى القول بوجوب
مطلق الدعاء واعترف به في الحدايق عند ذكر الاختلاف ونسب اليه ذلك فكيف يبتنى الاستدلال على غير مختاره وثانيا على تقدير قولهم
بالمشهور يتم من يختار القول الاخر الذي ضعفه حسبما عرفت هو وجوب خصوص دعاء الميت لكن لا في محل مخصوص المستلزم لكون الدعاء
عليه ايضا كذلك لعدم القول بالفرق بينهما ان يجيب عنه بان الحق خلاف ما اختاره فلا يجب الدعاء بعد خصوص الرابعة وعلى كل حال
الاولى الجواب عن استدلال الشهيد بمنع ملازمة بين انتهاء التكبيرات وانتهاء الصلوة ومنع الخروج بمجرد الرابعة بل بعد الدعاء وقياسها
مع الصلوات على المؤمن بغير دليل قياس وبالجملة الخروج بمجرد الرابعة ممنوع بل هو عين الدعوى المسلم الخروج بعد الدعاء عليه للامر به
في المستفيضة وهي وان اختلفت في كيفية الدعاء عليه ففي بعضها اللعن كرواية عامر بن السمط ان رجلا من المنافقين مات فخرج الحسين
ابن علي عم الى قوله قال الحسين عم الله اكبر اللهم العن فلانا عبدك الف لعنة مؤتلفة غير مختلفة الحديث وفي بعضها الدعاء عليه بالخزي
والعذاب على اختلاف ظاهر في كون المقصود هو المعنى المشترك فيه الجميع من مطلق الدعاء عليه مع الغاء خصوصيات اللفظ وما في
الرياض من الغيرة بان الاخبار الامرة بالدعاء عليه معارضة بتصريح جملة من المعتبرة بعدم الدعاء له في الرابعة مطلقا لكونه منافقا

في بيان المراد من المستضعف

منها زيادة على الصحيحين الروايات المتضمنة لانه كبر اربعا وانصرف ولم يدع للميت والجمع بينها وبين النصوص الامرة بالدعاء عليه بعد
الرابعة يقتضي حمل الامرة على الاستحباب لان المعتبرة المذكورة صريحة والامرة ظاهرة فليحمل الظاهر على الصريح مدفوع بعدم التصريح
بعدم الدعاء عليه في شيء منها اما الروايات فصريحها بعدم الدعاء له لا مطلقا وساعدها ما ضابطه فيها من الانصراف بعد الرابعة ولا مزيد
على الظهور في عدم الدعاء لاحتمال ارادة الانصراف بعدها بعد الدعاء وح فتعد يعكس الامر ويقال بانه ظاهر في الترك والامرة بالدعاء
صريحة في الفعل فليحمل الظاهر على الصريح الامرية والامر فيها يحمل على الحقيقة من الوجوب لعدم الصارف ويتعين الخوما تضمن الامر الظاهر
في الوجوب معارض في دلالته على وجوب الدعاء بما تضمن الانصراف الظاهر في ترك الدعاء والجمع ممكن بصرف الامر عن ظاهره الى الندب
وبصرف الانصراف عن ظاهره الى الانصراف بعد الرابعة مع الدعاء والثاني مرجح لانه تقييد وهو خير من المجاز كما ان ما في الحدائق من حمل
ما خلى عن الدعاء على المنافق في زمان النبي ص وما تضمن الدعاء على من كان في غير زمانه كما يقتضيه موردهما وعدم وجود المخالف في زمان
النبي ص فلا يشمله الحاكي فعل النبي ص مدفوع بانه من غير شاهد المورد لا يقتضي الاختصاص وكذا عدم وجود المخالف في زمان النبي ص لان العبرة
بعموم العنوان مع ان المنافق الذي صلى عليه مولينا الحسين ع هو سعيد بن العاص كما نقله العماني وقد ادرك زمان رسول الله ص كغير من
عداه ايضا فلا اختصاص فيشمله اخبار الدعاء وعلى كل حال على القول بعدم وجوب الدعاء عليه لا يجوز الدعاء له اتفاقا مع انا امرنا بالتبرء
واللعنة عليهم في كل حال فكيف نؤمر بالدعاء له في مثل هذه الحالة المخصوصة ويدعاء المستضعفين الذي لا توقيت في لفظه كما في الدعاء
على المنافق وللميت ولا قائل ظاهرا بالفرق من هذه الحيثية واما معناه فيعتبر ان يكون دعاء للمؤمنين والمؤمنات من نحو اللهم اغفر للذين
تابوا واتبعوا سبيلك وقهم عذاب الجحيم كما في صحيحة الحلبي واختاره جماعة بل هو معقد اجماع الغنية او باضافة ما بعده من ربنا وادخلهم جنات
عدن التي وعدتهم ومن صلح من آبائهم وازواجهم وذرياتهم انك انت العزيز الحكيم كما في حسنة ابن مسلم وفي الجواهر لم اجده في غير ما في فتوى
الاينا يحكي عن الجعفي فقال الى اخر الايات ان كان مستضعفا وهو مغيرة بتغاير ابعاضه يقرب بعضها عن بعض محصلها من لا يعرف الحق
ولا يعانده كما يفهم من ذيل رواية الاحتجاج ان الناس ثلاثة قال في اخرها لا يأتم بنا ولا يعادينا فنحن نرجو ان يغفر الله له ويدخله الجنة فهو
مسلم ضعيف لعل ما اليه يرجع ما في كشف الغطاء من انه الذي لا يوالي ولا يعادي ويدخل نفسه في اسم المؤمنين والمخالفين قلت امعان
النظر في الاخبار وكلمات الاصحاب يقتضي بان المستضعف هنا الذي يصلى عليه هو ممن يعترف بالشهادتين ولا يميز في الزيادة فلا صلوة
على من لا يقربهما قطعا ولو كان من مستضعف الكفار كبلهاء اليهود والنصارى وهل يعتبر في الاستضعاف عدم النشاء بالاختلاف
كما يظهر من جملة من الاخبار فعن مولينا الكاظم ع الضعيف من لم يرفع اليه حجة ولم يعرف اختلاف الناس فان عرف الاختلاف فليس بضعيف
وعن الصادق ع ليس اليوم المستضعف بلغ الرجال الرجال والنساء النساء وعنه ايضا واين المستضعفون فوالله لقد مشى بامركم هذا المواتق
الى العواتق في خدورهن وتحدث به السقايات في طرق المدينة وغيره فالتام لا يعتبر ذلك بل المدار على البلاهة وعدم قوة
التمييز كما يظهر من جملة اخرى فعن ابي جعفر ع المستضعف هو الذي لا يستطيع حيلة الى الكفر ولا يهتدي سبيلا الى الايمان فمنهم
الصبيان ومن كان من الرجال والنساء على مثل عقول النساء مرفوع عنهم القلم وعنه ع المستضعفون الذين لا يستطيعون حيلة ولا
يهتدون سبيلا لا يستطيعون حيلة الى الايمان ولا يكفرون الصبيان واشباه عقول الصبيان من الرجال والنساء والاظهر انه لا عبرة بهما
فالمدار على عدم معرفة الحق وعدم معاندته لم ناشئا من ابتر الجهتين نعم لو كان معتقدا لما هو الحق هو من اقسام المؤمن سواء علم الاختلاف
او لم يعلم وسواء اتصف بالتمييز او بعدمه والبلاهة فتفسير البعض له بانه الذي لا يعرف دلائل الحق وان اعتقده فليس بجيد لان هذا
مؤمن وصرح جدنا الصالح في حاشية الكافي بان ظاهر اكثر الاصحاب اختصاص المستضعف بمن كان من غيرنا اي في الاعتقاد بل في
جامع المقاصد لا خلاف بين الاصحاب في ان من اعتقد معتقد الشيعة الامامية مؤمن واما التكبيرات على المستضعف فخمس وفي
ظاهر الكشف انه مفروغ عنه للاستدلال على وجوب الدعاء فيه بوجوب التكبيرة الخامسة وهو مقتضى الادلة العموم ان الصلوة
على الميت خمس تكبيرات خرج منه المنافق باخبار بقي ما عداه والمستضعف منه انه ليس من المنافق قطعا نصا وفتوى ومنه
يتبين قوة وجوب الدعاء بين كل تكبيرتين غايته كونه غير صريح في كونه دعاء له بعد الجامعة بعموم وجوب الدعاء بين كل تكبيرتين
غايته كونه غير صريح في كونه دعاء له لعدم استحقاقه له مضافا الى خصوص ما تقدم من الاخبار وفاقا للكشف وخلافا للشهيد
في حاشية القواعد فقطع بعدم الدعاء هنا للاصل وانه ليس من الدعاء للميت والدعاء انما يجب بما لا راد عليه وهو في حيز المنع

في كيفية الدعاء في صلوة الجنايز اذا جهل حال الميت

مع انه ورد الدعاء له بنحو الشفاعة ففي صحيح الحلبي ان كان المستضعف بسبيل منك فاستغفر له على وجه الشفاعة منك لا على وجه
الولاية والمراد ممن كان بسبيل من كان له عليه حق كحق الجوار مثلا كما يشعر به خبر ابن مقدام قال كنت مع ابي جعفر ع فاذا بجنازة لقوم من جيرانه
فحضرها وسمعته يقول اللهم ان هذا عبدك لا اعلم منه سوء وانت اعلم به وقد جئناك شافعين له بعد موته فان كان مستوجبا فشفعنا
فيه واحشره مع من يتولاه وان كانت العبارة تشعر بكونه مجهول الحال لكن يبعد جهالة حاله مع الجوار والنظر فيه مع ما ورد في حديث الفضيل
اذا صليت على المؤمن فادع له واجتهد له في الدعاء يعطي كون المراد من الدعاء للمستضعف اذا كان بسبيل منه على وجه الشفاعة ان لا يجتهد
ويلح في الاستغفار كما هو لاخوانه من اهل الولاية بل بمجرد الالتماس والشفاعة وفي الوافي هو بمعنى اخر والظاهر اتيان القول بعدم وجوب
الدعاء هنا مع القول بوجوبه من القائلين بوجوبه في المؤمن والمنافق بدعوى اختصاص وجوبه فيما كان له او عليه كما يعطيه استدلال
الشهيد ايضا ويدعو بان يحشره مع من يتولاه باي لفظ كان ان كان قد جهل حاله من كونه من اهل الحق او مخالفا او مستضعفا ولا ينبغي
موضوعه مستضعفا بالاصل بناء على انه من لا يعرف الحق ولا يعانده فهو امر عدمي مجري للاصل اما للبناء على انه امر وجودي زائد على
على ما ذكر اولانه جعل في النص والفتوى قسيما للمستضعف في الموضوع والدعاء معا على انه غيره فعلى هذا المستضعف هو من عرف حاله
وجدانا بالاستضعاف ولا توقيت في لفظ دعاء المجهول كسابقه ويعتبر في معناه كونه بحيث يعم دعاء له على تقدير ايمانه وعليه على تقدير
غيره كقوله في صحيحي زرارة وابن مسلم اللهم ان هذه النفوس انت احييتها وانت امتها اللهم ولها ما تولت واحشرها مع من احبت كما
ذكره جماعة بل هو معقد اجماع الغنية وفي وجوب الدعاء بعد التكبيرة الرابعة هنا وعدمه الوجهان كما صرح به في الكشف قال ويقوى
الوجوب بوجوبه للمؤمن اي لو اقعي القاضي بالدعاء على هذا المجهول مقدمة لان لا ينافيه احتمال عدمه لعرضه معنى يدخل فيه لو كان
مؤمنا الا على كل حال مضافا الى عموم وجوب الدعاء بين التكبيرتين بناء على وجوب الخمس هنا كما تسمعه من ظاهر الامر في خصوص ما ورد
فيه وموضوع مجهول الحال شامل لمن لا يعلم حاله وان ظن ايمانه ما لم يكن بامارة شرعية ولعل منها ما في المدارك من كفاية كونه من
اهل بلد يعلم ايمان اهلها اجمع بل في الجواهر ربما عد منها في العادة او عومل معاملته قلت المسلم هو الثاني ومرجعه الى كونه امارة
معتبرة لكن في الكشف اعتبار الظن مطلقا بالايمان دون الخلاف والاستضعاف ولعل الكفاية في خصوصه مستظهرة من ملاحظة
الاخبار المفيدة لبنائه على التغليب والاكتفاء ببعض الامارات الظنية ولكنها ممنوعة وللكلام فيها محل اخر والتكبيرات هنا خمس للاطلاق
المشار اليه فيما تقدم خرج ما خرج وبقي الباقي لا يقال خرج المنافق وهو من كان كذلك في الواقع فيجب الاقتصار على الاربع مقدمة
لذلك لانا نقول احتمال نفاقه معارض باحتمال ايمانه الموجب للخمس فيجب الخمس مقدمة فان قيل تساقط الاحتمالان فينبغي اصالة
البراءة عن التكبير الزائد قلنا مع قوة كون المقام مورد اصالة الشغل لاجمال موضوع الصلوة فيه يجب في مثل المقام مراعاة الزيادة
ليقين البراءة معها دون الناقص والزيادة الواقعة بقصد الاحتياط دون الجزئية على كل حال غير قادحة على تقدير عدم الحاجة اليها
ولا ينافيه حصول اليقين بتكرار العمل ايضا ويدعو في الطفل بقول اللهم اجعله لنا ولابويه فرطا فعل بمعنى الفاعل وهو كالتبع
بمعنى التابع وهو بالتحريك في الاصل هو من تقدم الواردة يهيئ لهم مصالح الورود وهو اشارة الى ما ورد في خبر زيد عن ابائه عن
علي ع انه كان يقول في الطفل اللهم اجعله لابويه ولنا سلفا وفرطا واجرا وحيث لا توقيت في لفظ الدعاء مطلقا لا يقدح تقديم
لنا وتاخيره والدعاء لابويه انما هو اذا كانا مؤمنين ولو بالامارة الشرعية كالتقاط دار الاسلام ولاحدهما فيما كان احدهما مؤمنا ولو كان
كافرين كالسبي بناء على تبعيته للسابي فلا دعاء لهما وهل يجب الدعاء بناء على وجوب اصله بجعله فرطا للمؤمنين او يسقط الدعاء
من اصله وجهان بل قولان اختار ثانيهما في الروضة وكانه نظر الى ان الدعاء الوارد هنا ما كان لابويه فان لم يمكن لكفرهما سقط
وقد عرفت انه الاعم من ذلك ومن كونه للمؤمنين كما في خبر الدعائم فلعل الاقوى الاول لوجوب الخامسة وعدم جواز الولاء في التكبير ولو
الاخيرتين وفي وجوب اصل الدعاء بعد التكبيرة الرابعة هنا على القول بوجوبه في المؤمن الوجهان وقوى في الكشف العدم لانه ليس
للميت ولا عليه وهو غريب لانتقاضه بدعاء المستضعف فانه يستجود وجوبه مع انه ليس له ولا عليه فالاقوى الوجوب لظاهر الامر
كما في غيره وعدم جواز الولاء حسبما ذكر فان التكبير عليه خمس بلا خلاف كما صرح به غير واحد ووجوب الخامسة والدعاء لا ينافيه
استحباب الصلوة على من لم يكمل الست لعدم منافاة ندبية الاصل وجوب الهيئة كالركوع والسجود وبعض الهيئات في الصلوة النافلة
ولا يبعد دعوى اختصاص الواجب بكونه فرطا واجرا لابويه او لاحدهما او للمؤمنين لاتفاق النص على مضمونه ولما تقدم من كون صلوة

الميت دعاء متعلقا به له او عليه ولا تعلق به لو دعى ابتداء لنفسه او لغير ذلك بخلاف كونه فرطا او لو للمؤمنين ولا ينتقض بالمستضعف للورود فيه بذلك النحو والمراد بالطفل الذى يدعى فى صلوته كذلك هو غير البالغ مطلقا وان راهق للاشتراك فى العلة من عدم الحاجة الى الدعاء له وان يقف المصلى فى موقفه حتى ترفع الجنازة وفى الروض والكشف نسبته الى الاصحاب لخبرى حفص ويونس وفى الثانى ويقف مقدار ما بين التكبيرتين ولا يبرح حتى يحمل السرير من بين يديه وهو عام للامام والمأموم وصرح بعمومه جماعة لكن فى الذكرى يستحب ملازمة الامام مكانه حتى ترفع الجنازة على ايدى الرجال قاله الاصحاب وهو مروى بطريق حفص بن غياث عن الصادق ع عن ابيه ان عليا ع كان اذا صلى على جنازة لم يبرح من مصلاه حتى يراها على ايدى الرجال قلت هذا مخصوص بالامام فغيره لا يستحب له ذلك كما قاله ابن الجنيد انتهى وهو محكى عن جماعة وصرح فى جامع المقاصد والروض باستحبابه لكل مصل وهو الاظهر لعموم الاول ولا دلالة فى قوله كان على ع يفعل كذلك على الاختصاص بالامام بل بموجب رجحان التاسى به يثبت به عموم الحكم فلا ينبغى التامل فيه ومقتضى النص الوقوف الى ان يحمل للنقل الى مدفنه فلا يجدى ما تعارف فى زماننا من حركة النعش يسيرا فى مكانه ومحله والظاهر سقوط الوظيفة اذا لم يريدوا رفعها بعد الصلوة لضرورة كما يتفق كثيرا لعدم تمامية قبره وغير ذلك ويستثنى من المصلين من يرفع الجنائز ان لم يرفعها غير المصلى كما فى الروض والمدارك ومحكى المبسوط وكانه لاهمية التعجيل بالنقل الى مضاجعهم فيندفع به ما فى الجواهر من انه لا يخلو من نظر اذا لم يصل الا حد الوجوب ويستحب ايقاع الصلوة فى المواضع المعتادة لصلوة الاموات وعلل مضافا الى الفتوى الكافية فى السنن بان السامع بها يقصده فيكثر المصلون ورجحان كثرتهم معلوم كما فى الصحيح اذا مات الميت فحضر جنازته اربعون رجلا من المؤمنين فقالوا اللهم انا لا نعلم منه الا خيرا قال الله تعالى قد اجزت شهادتكم الحديث ثم يجوز الصلوة عليه فى المساجد اجماعا مع الامن من التلويث وللتصريح به فى خبرى بن مسلم والبقباق لكن يكره وفى الخلاف الاجماع عليه لمنع مولانا الكاظم ع فى رواية يحمل على الكراهة جمعا وصرح جماعة باستثناء مسجد مكة فلا يكره فيه بل فى الخلاف والمجمع الاجماع على استثنائه لكونها مسجدا باسرها كما فى حق المعتكف وصلوة العيد والعمدة حكاية الاجماع على استثنائه فى صريح الكتابين وظاهر جامع المقاصد والروض لنسبته الى الاصحاب والا فليس مكة مسجدا على حد المساجد ما عدا المسجد الحرام منها والا لما جاز تلويثها ومكث الجنب فيها وان ثبت لها بعض احكام المسجد لدليله ومن هنا لم يوافق فى الروض الاصحاب فى استثناء مسجدها بل استشكل فيه ولكنه فى غير محله لظهور الاتفاق والحكم بديهى وتكره الصلوة على الجنازة الواحدة مرتين فصاعدا لا ينبغى التامل فى مرجوحية التكرير مجملا ولو فى بعض الصور الاتية فما عن المفاتيح من حكاية استحبابها مطلقا عن بعض الاصحاب كما هو محتمل الاستبصار ايضا فى غاية الضعف وان وافقه اطلاق عبارة الحسن لا باس بالصلوة على من صلى عليه مرة وكذا عبارة المنتهى قال لو صلى على جنازة فحضر قوم لم يصلوا عليها لم تكره الصلوة عليها على اشكال انتهى ولعله لموثق عمار ونحوه مما تضمن الجواز وعدم الكراهة والمفروض انه عبادة متى جاز ندب والجمع بينها وبين النهى عنه يمكن بحمله على التقية لان الكراهة مذهب العامة كما انه لا ينبغى التامل فى الجواز مطلقا بمعنى عدم الحرمة فما فى الجواهر عن بعض متاخرى المتاخرين من التوقف فى الجواز مطلقا ضعيف جدا بل فيه دعوى تواتر النصوص بخلافه بل يقوى عدم كراهته على ذوى الفضل الاخروى وان عم المشهور الكراهة لورود التكرير مستفيضا على النبى ص وحمزة وفاطمة بنت اسد وسهل بن حنيف والظاهر بناء عليه عموم استثنائه للفرادى والجماعة وان كان الامام هو الاول والمنسوب الى المشهور فى عدة كتب كراهة التكرير مطلقا كما هو ظاهر المتن بل فى التذكرة والنهاية وحواشى الشهيد والمفاتيح التصريح بعموم الكراهة للجماعة والفرادى وللمصلى وغير المصلى بل الاطلاق معقد اجماع الغنية ويدل عليه اطلاق قول النبى ص فى خبر وهب بن وهب لا تصلى على جنازة مرتين ولكن ادعوا لها ونحوه عن اسحق بن عمار وقريب منهما عن الحميرى فى قرب الاسناد ولضعفها عن اثبات الحرمة مضافا الى ظهور الاتفاق على الجواز والتصريح به فى موثق عمار يصلى عليه ما لم يوارى بالتراب وان كان قد صلى عليه وفى موثق يونس لم ادركها حتى بلغت القبر اصلى عليها قال ان ادركتها قبل ان يدفن فان شئت فصل عليها وحملت على الكراهة وان كان الذى فى موثق عمار كظاهر ما بعده هو من لم يصل لكن يتم بعدم القول بالفرق على تقدير الحرمة وعن الحلى وتبعه جماعة اختصاص الكراهة بالتكرير جماعة قال ولان الصحابة صلوا على النبى ص فرادى وفيه ان الفرادى انما هى فى رواية ابى مريم وفى غيرها فصلوا عشرة عشرة وهى غير ظاهرة فى الفرادى ولو كانت هى فرادى فصلوة الامير ع عليه كانت جماعة مع اهل البيت وابى ذر والمقداد كما فى رواية الاحتجاج وغيرها مع ظهور اخبار تكرير النبى ص على حمزة وفاطمة بنت اسد فى الجماعة وعلى ع على سهل كذلك وعن الخلاف

مدعيا

مدعيا الاجماع عليه وقواه فى الكشف اختصاص الكراهة بمن كان مصليا وعليه فلا كراهة لمن لم يكن صلى فيصلى عليه جماعة وفرادى لظهور الاخبار المجوزة او الامرة وصراحة بعضها فيمن لم يكن صلى وليس فى موثق عمار ظهور فى خلافه لكونه مسوقا لبيان مجرد الجواز وان كان الميت قد صلى عليه لا لبيان الاطلاق لمن كان صلى عليه او لم يصل عليه واختاره جماعة ما بين من اطلق الكراهة لمن كان مصليا ومن خصها بغير من كان صلى اماما فلا يكره التكرير للامام لظهور تكرير النبى ص على حمزة وغيره وعلى ع على سهل فى الوقوع منهما جماعة ولا يخلو من قوة لكثرة الاخبار المجوزة وخصوصا المتضمنة لاعادة الحجج ع على الاشخاص المذكورين وحمل جميعها على مجرد الدعاء مجازفة واضحة وقصور خبرى اسحق ووهب عن مكافئتها لاكثرية المجوزة عددا واصحيتها اسنادا واقوائيتها دلالة لكن ملاحظة مجموعها لما فى الكشف من احتمال النافية ارادة نفى الوجوب او عدم استحقاق الميت ذلك لتكريره لدلالة التكرير على مزيد فضل الميت والاعتناء بشانه واحتمال الخوف على الميت وارادة كون المنفى مسئولهم من اعادة النبى ص معهم كما صرح به فى خبر قرب الاسناد وفيه جاء قوم لم يكونوا ادركوا فكلموا رسول الله ص ان يعيد الصلوة قلت مع احتمال ولحما ارادة انه لا يصلى المصلى على جنازة مرتين بل و منفردا من الاصل كما فى الكشف والجواهر واطلاق الامر بالصلوة فى وجه كما فى ثانيهما مع اطلاق اخبار الصلوة على القبر لمن فاتته قلت بل نحوها فيحمل الخبران على بعض المحامل المذكورة ولا اختصاص مورد ما عدا الشاذ من الاخبار المجوزة بغير المصلى فيبقى المصلى بغير دليل ولا عموم جواب فى كثير منها ليكون العبرة بعمومه لا بخصوصية المورد نحو قوله فى خبر جابر لم يجئ قوم الا قال لهم صلوا عليها لكن الاقوى اطلاق الكراهة بالنظر الى فتوى المشهور المعتضد بالاجماع المحكى وسيرة السلف الى الخلف من مداومتهم على الاقتصار على الصلوة على امواتهم مرة الا على اشخاص معلومين ولو لم يكن التكرير مكروها لكان مستحبا لعدم انفكاكه عن الرجحان واقتضى بناء العمل عليه خصوصا من الحجج عليهم السلام والصحابة والطبقة السالفة المواظبين على المستحبات كمواظبتهم على الواجبات ولم يكن الامر قطعا كذلك ومنه ينقدح استثناء التكرير على ذوى الفضل والشرف الاخروى للاشتراك فى العلة المقتضية له فى الاشخاص المعلومة وعليه فيضعف سند الجواز بغير كراهة الى الغاية لان عمدته المستفيضة بالتكرير على هؤلاء والجماعة وما عدا ما موثق يونس من جهة التعليق فيه بالمشية لا يظهر منه غير الاباحة وهو قابل للقرينة على ارادتها ما صاها ما كموثق عمار مع زيادة احتماله لبيان غاية المشروعية وكذا خبر جابر المتضمن للامر لكونه فى مظنة الحظر واما الاخبار المجوزة للصلوة على القبر فمنزلة على الجواز مع الكراهة لمعارضتها بعدة اخبار ناهية للصلوة على المدفون فيجمع بينها بالحمل على الكراهة كما تسمعه فى الاحكام مع ان عدم الكراهة بعد الدفن غير مستلزم لنفيها قبله ولذا احتمل فى الذكرى اختصاص الكراهة بما قبل الدفن وحمل اخبار الكراهة على التقية مضعف هنا لاختلاف اقوال العامة قال فى التذكرة مما يكره لمن صلى على جنازة ان يصلى عليها ثانيا وبه قال ابو حنيفة وهو احد وجهى الشافعية وفى الوجه الاخر يجوز وبه قال احمد لان عليا ع كرر الصلوة على سهل واما من لم يصل على الميت فهل يكره له الصلوة عليه بعد ان صلى عليه غيره الاقرب ذلك وبه قال النخعى و مالك وابو حنيفة وقال بعض علمائنا من فاتته الصلوة على الجنازة فله ان يصلى عليها ما لم تدفن فان دفنت فله ان يصلى على القبر يوما وليلة او ثلاثة ايام وهو مروى عن ابى موسى وابن عمر وعائشة وبه قال الاوزاعى والشافعى واحمد لان النبى ص صلى على المسكينة و الظاهر انها دفنت بعد الصلوة وصلى على ع على سهل انتهى فقد نرى اقوال العامة كالخاصة مختلفة ومعه لا يتم الحمل على التقية الا مع ملاحظة موافقتها لفتوى مالك وابى حنيفة وهى ضعيفة لا تقاوم الظن الحاصل من موافقة الشهرة المرجحة والاجماع المحكى ولا فى غير المصلى المؤيد ببناء عمل الطبقة السالفة وما فى التذكرة من التفصيل بانه ان خيف على الميت ظهور حادثة به فيكره التكرير والا فلا مع خلوه من نص ولعله يرجع الى القول بعدم الكراهة ثم يبقى هنا اشكال على القول بالكراهة تعرض له فى الذخيرة وهو ان الكراهة فى العبادة بمعنى اقلية الثواب وهى انما تتصور اذا كان للطبيعة المطلوبة فردان لكل منهما ثواب واحدهما اقل ثوابا بالنسبة الى الفرد الاخر مع تمكن المكلف من اختيار الفرد الاكثر ثوابا وبهذا المعنى لا يتصور هنا واقلية الثواب بالنسبة الى الصلوة على الميت الذى لم يصل عليه غير نافع اذ لا معنى للنهى عن عبادة وتركها لقلة ثوابها بالنسبة الى غيره الذى لا يمكنه قال الا ان يخص الحكم بصورة المنافاة للتعجيل اى فيكون المراد من النهى بيان مرجوحية التكرير المستلزم لفوات التعجيل غالبا قلت غير مطرد هذه الجهة للكراهة فقد يؤدى الصلوة فى زمان لا ينافى التعجيل العرفى وقد يرجح تاخير الجنازة لمصالح تقدمت الاشارة اليها فى اول التجهيزات ويمكن الدفع بارادة اقلية ثواب الدعاء بنحو الصلوة عليه من الدعاء بغير تلك الكيفية بناء على ان كلا منهما دعاء ويفصح عنه قوله فى خبرى وهب واسحق لا يصلى على جنازة مرتين

ولكن ادعوا

ولکن ادعوا لها ونحوهما فی جملة من اخبار تکریر الصلوة علی المدفون حتی قال النبی صلی الله علیه وآله الصلوة علی المدفون الدعاء له واما احکامها التی
هی رابعة الامور التی ذکر وقوع النظر فیها فهی اربعة احکام الاول من ادرک الجماعة فی بعض التکبیرات وفاته بعض اتم فرادی ما بقی
من التکبیرات وجوبا وقد اتفق النص والفتوی علی جواز الدخول ولو حال اشتغال الامام بالدعاء المتخلل للاطلاق وکذا علی لزوم
اتمام باقی التکبیرات فی تحقق الصلوة وتبیینه منه عدة روایات نحو من قول علی علیه السلام لا یقضی ما سبق من تکبیر الجنایز وفی نسخة ما بقی وهی لا
تکافؤ نصوص الاتمام فلتاول ببعض الوجوه التی منها ارادة نفی القضاء بخروج محله اذا رفعت الی زمان وضعها علی القبر فیقضی حراً عما
لبعض الشرائط ما دام الامام لم یفرغ یتابعه فی التکبیرات الباقیة دون الادعیة فلا یتابع دعاء الامام فیوخر دعاء وظیفته او یترکه
حتی یفارق الامام ویاتی حینئذ بل یاتی بوظیفته وما یجب علیه من التشهد والصلوة وغیرهما بعد کل تکبیرة وظاهرهم الاتفاق علیه ما
لم یفرغ الامام کما یعطیه التصریح بوجوبه فی المنتهی من غیر نقل خلاف فیه نعم اذا اعجله الامام بتکبیرة او ازید خفف الدعاء ولو بالترک
لکن مع مراعاة الواجب منه مهما امکن بلا خلاف للاطلاق وجوبه فاذا فرغ الامام اتی بما بقی علیه من التکبیرات ولاء وان رفعت الجنازة
ولو علی القبر من غیر دعاء کما هو المشهور فی بعض الکتب والمنسوب الی الاصحاب اخر وظاهرهم کالنص تعیین الولاء کما اعترف به غیر واحد
وصرح بتعیینه فی المنتهی معللا بان الادعیة فات محلها فتفوت واما التکبیر فلم یشرع الا الاتیان بها وجوبه کان مشروع القضاء ولکن
فی الذکری حمل القول بالتتابع علی عدم وجوب الدعاء لحصوله من السابقین ولانه موضع ضرورة لا لزوم الولاء قال لدلالة الخبر القاطع
علی الدعاء وعلی توجیهه منه فی کلام الجماعة لا وقوف منه علی قولهم بنفی الوجوب دون الجواز فلا یعارض به ظهور تعیین الولاء من المشهور
وان کان الاجود بناء علی ارادة الجماعة من مقالتهم نفی الوجوب توجیهه بحمله علی بیان مجرد الرخصة لمظنة خطر الترک ولعله مراد الشهید
ایضا یکون ما ذکره بیان علة الترخیص وعلی کل حال لا کلام فی لزوم الولاء مع خوف رفع الجنازة انما التردد مع عدم الخوف فهل
یترک الدعاء اما لزوما کما هو ظاهر المشهور او رخصة وجوازا کما فهمه فی الذکری من القول بالولاء او لا یجوز الولاء بل یجب الدعاء کما
اختاره جماعة ویدل علی الولاء مطلقا قوله فی الصحیح اذا ادرک الرجل التکبیرة والتکبیرتین من الصلوة علی المیت فلیقض ما بقی
متتابعا وفی روایة علی بن جعفر یتم ما بقی من تکبیره ویبادر دفعة ویخفف بقید بهما اطلاق وجوب الدعاء وکذا اطلاق نحو
الصحیح عن الرجل یدرک من الصلوة علی المیت تکبیرة فقال یتم ما بقی وقوله فی روایة الشحام یکبر ما فاته بل عموما واذا خاف رفع
الجنازة وفوت الصلوة الجامعة للشرائط من الاستقرار والاستقبال وعدم التباعد من الجنازة فان لم یخف وسع الوقت فیجب
الادعیة لعموم دلیل وجوبها او عموم نحو قوله فی الصحیح یتم ما بقی وتقضی ما فاتک وفی النبوی ما فاتکم فاقضوا وما اشبهه لکون
الدعاء من الباقی والفائت مع حمل الصحیح ونحوه علی الغالب من خوف عدم ادراکها تامة الشرائط لغلبة رفع الجنازة بعد فراغ الجماعة
فیختص عدم وجوب الدعاء بحالة الخوف کما اختاره الفاضل فی القواعد والتذکرة والنهایة وتبعه جماعة وفی الحدایق ان الاتفاق
علی الوجوب الکفائی ینفی شمول ادلة وجوب الدعاء لموضع النزاع ای لاقتضاء کفائیة دعاء السابقین فلا دلیل علی وجوبه علی
هذا المصلی قال فی الریاض بعد نقله وهو حسن لو کان متعلق الوجوب هو نفس الدعاء لا الصلوة ولیس کذلک بل المتعلق هو الصلوة
ولیس الکلام فیه بل فی وجوب الدعاء وهو فیه حق من یدخل فی الصلوة عینی للامر به الذی هو حقیقة فیه ولا اجماع علی کفائیته انتهی
فی ایراد الحدایق ان اقتضاء الکفائیة عدم وجوب الدعاء من جهة سقوط الخطاب باصل الصلوة بعد فراغ الجماعة غیر مجد فی محل
البحث لان سقوط الوجوب الکفائی عنه لا ینافی وجوب الاتمام اما لشمول حرمة الابطال او لدلالة النص الخاص بالمقام من قوله یتم ما
بقی وقوله ما ادرکتم فصلوا وما فاتکم فاقضوا ولا باس بالتردد معه فی ان الوظیفة هو الدعاء او الولاء وفی جواب الریاض ان
الدعاء لا وجوب له استقلالا الا بوجه لا عینیا ولا کفائیا واذا انقطع وجوب الصلوة الکفائی انقطع وجوبه الا ان یطرء وجوب
الاتمام حسبما ذکرناه فیجب لاجله الدعاء عینیا فهو الجواب ولعله مراده وعلی کل حال قد یمنع انصراف نص الولاء الی صورة عدم التمکن
من الدعاء لمنع غلبتها خصوصا مع ادراک ثلاث تکبیرات مثلا فلا یجب زیده من قول اللهم ارحمه مثلا فنقول التعارض بین عموم
اخبار الولاء وعموم اخبار وجوب الدعاء من وجه لعموم الصحیح المتقدم وما ضاهاه بالنسبة الی حالة التمکن من الدعاء وعدم
التمکن لمکان خوف الرفع مع اختصاصه بالمسبوق وعموم ما دل من الدعاء بالنسبة الی المسبوق بقسمیه وغیر المسبوق واختصاصه
بحالة التمکن منه ضرورة عدم التکلیف مع عدم التمکن فلیطلب المرجح وهو لعموم الولاء باعتبار الشهرة الحکیة المؤیدة بالنسبة الی الاصحاب

لکن عن البحار قال الاکثر ان امکن الدعاء اتی باقل المجزی والا یکبر ولاء من غیر دعاء انتهی وهو موهن لحکایة الشهرة والنسبة الا انه علی تقدیر
عدم اختصاص نص الولاء بصورة عدم التمکن لمنع غلبتها یمکن القول بان معارضته مع ما دل علی وجوب الدعاء بنحو العموم و
الخصوص المطلقین ونص الولاء خاص حسبما عرفته فی تنبیه الشهود به ضرورة اختصاصه بالمسبوق ودلیل وجوب الدعاء
عام بالنسبة الیه واما جهة خصوصیته بدعوی اختصاصه بصورة التمکن بمعنی بقاء الجنازة فی موضعها مراعاة للاستقرار والاتصال
وعدم تباعد الجنازة ونحوها ممنوعة فیجب تخصیصه بنص الولاء وتقریب لمنع ثبوت الدعاء بالنص العام وعدم ثبوت اعتبار تلک
الامور بظهور الاتفاق وبناء العمل کما عرفت للذین لم یتحققوا عمومها حتی لما یفضی الی ترک الدعاء ولما رفع الجنازة فی الاثناء فیبتنی
عموم الدعاء فی هذه الحالة بلیلها علی ابن احمد وعلیه یتوجه القول بالولاء لکن اصل دلالة الصحیح وخبر قرب الاسناد علی الولاء محل نظر
لان قوله فی الثانی یبادر ویخفف ان لم یکن ظاهرا فی تخفیف الدعاء فلیس ظاهرا فی ترکه وقوله فی الاول متتابعا یحتمل ارادة متابعة
الجنازة ای لا واقفا فی مکانه بعد رفعها کما صرح به فی خبر الغلانسی وجابر ولا باس بالتزام وجوبه ویحتمل رجوع ضمیر منها الی الصلوة
التی هی ترکیب من التکبیر مع ارادة التتابع فی الصلوة ای من غیر فصل عدم التشاغل لدفع توهم جواز تاخیر الباقی بعد رفعها الی وضعها
علی القبر واستمراره بها فیکون جاریا مجری خبری جابر والغلانسی المتضمنین لاتمامها ماشیا عقیب الجنازة واردة لمتابعتها العرفی
بتخفیف الدعاء بعد رفعها الذی لا ینافی التتابع فیکون جاریا مجری خبر قرب الاسناد وعلیه یبتنی عموم ما اوجب الادعیة سلیما
وتبعه القول بعدم الولاء وینافیه خبر الغلانسی یدرک مع الامام فی الجنازة تکبیرة او تکبیرتین فقال یتم التکبیر وهو یمشی معها فاذا
لم یدرک التکبیر کبر عند القبر فان کان ادرکهم وقد دفن کبر علی القبر اذ لولا الولاء لم یبق مشغولا الی حالة المشی فی الذکری وجامع المقاصد
والروض انه لولا الولاء لم یبلغ حالة الدفن وهو مبنی علی کون معنی فان ادرکهم وقد دفن ادراک بعض التکبیرات دون بعض ولیس کذلک
بل هو بمعنی عدم ادراک الصلوة اصلا واللام فیه للعهد الذکری ای التکبیر المفروض ولا فهو لیس من مسئلة المسبوق بل فرض المسبوق
فیتجه فیما هو مبلغ لک من ضد الحدیث الحکم الثانی انه لو لم یصل علی المیت قبل دفنه صلی علیه بعد دفنه علی قبره وجوبا فی المشهور
بل بغیر خلاف صریح الا ما فی المعتبر وبعض کتب الفاضل والمدارک من نفی الوجوب مع الجواز لنا عموم المقتضی من الامر بالصلوة علی الاموات
خصوصا نحو قوله لا تدعوا احدا من امتی بغیر صلوة وقوله صل علی من مات من اهل القبلة ولا اقل من استصحابه فان الدفن لیس مغیرا
للموضوع قطعا وخبر جابر المتقدم فی الصلوة علی الجنازة المقلوبة انما یدل علی عدم اعادة الصلوة الواقعة مع فقد بعض الشروط ولا
یقضی بالمنع فیما لم یصل علیه اصلا واما الاخبار الناهیة عن الصلوة علی المیت بعد الدفن فهی معارضة باقوی منها سندا المستفیضة
الدالة علی الجواز معتضدة بالشهرة العظیمة المقاربة للاجماع تتمع فی لسان نسبت الاول وجه الجمع بینهما فعلی کل حال هی لا تکافؤ الاخبار المجوزة
فی اثبات الحرمة هنا خصوصا مع عدم القائل بها من اصحابنا ومتی جازت الصلوة ولم یکن قد صلی علیه اقتضی عموم الامر بالصلوة علی
الاموات بالوجوب لسلامته عن المعارضة فیه کما لا یخفی الا ان یدعی عدم شمول الامر الوجوبی لما بعد الدفن کما صرح به فی المعتبر قائلا ان
المدفون خرج بدفنه عن اهل الدنیا فساوی من فنی فی قبره قال ولا امنع الجواز انتهی ونظره فی الجواز الی الاخبار الواردة بالاذن فی
الصلوة علی القبر ولا یخفی ضعف هذا الاعتبار فی نفسه فکیف بان یخصص الامر بالصلوة نعم لو تم اختصاص الامر بما قبل الدفن فلو
بما یدعی من ان غایة الاخبار المثبتة للصلوة علی المدفون من صحیحة هشام لا باس ان یصلی الرجل علی المیت بعد ما یدفن وخبر مالک
اذا فاتتک الصلوة علی المیت حتی یدفن فلا باس بالصلوة علیه وقد دفن هو الجواز ولا یستلزم هنا من جهة العبادیة غیر الرجحان ویجوز
ان یکون مستحبا بعد فرض عدم شمول دلیل الوجوب من الامر بالصلوة وکذلک ما تضمن فضل الجنة کخبر عمرو بن جمیع کان رسول الله صلی الله علیه وآله اذا
فاتته الصلوة علی المیت صلی علی القبر وروایة صلاته علی قبر مسکینة لا یفید ازید من الرجحان مع ظهورها فی المصلی علیه خصوصا بملاحظة
ندرة الدفن بغیر صلوة فلا یصلحان لمحل البحث لکن دعوی اختصاص الاوامر المطلقة بالصلوة علی الاموات بما قبل الدفن تحکم محض لعکس
الصادق فکیف بما کان عمومه لغویا کقوله لا تدعوا احدا ونحوه وقریب منه قوله صل علی من مات ومن الغریب ما فی المعتبر هنا من الاستدلال
علی عدم الوجوب بانه لو جازت الصلوة بعد دفنه لصلی علی قبور الانبیاء والصلحاء وان تقادم العهد لان الانبیاء قد صلی علیهم قبل
الدفن والتکرر مکروه والمبحوث عنه کما عنونه هو ایضا من لم یصل علیه واختلف کلامهم فی اطلاق الصلوة علیه بعد الدفن کما عن والد
الصدوق والعمانی وتحدیدها بزمان وعلیه بما لم یتغیر صورة المیت کما عن الاسکافی وبثلاثة ایام کما عن الدیلمی وفی الخلاف نصا الکرکیها

صلی علیه العبد
علی المیت قبل دفنه
فیما اذا مات ومصلی

الزمان لاكثر ونسبها الى الرواية وبعضه يوما وليلة حسب كما نسب الى المشهور بل هو معقد اجماع الغنية ولم يوقت في الاخبار
على التحديد كما اعترف به غير واحد الا ما سمعته عن الخلاف مرسلا فلعل الاولى عدم التحديد كما اختاره ثانى المحققين والشهيدين
والسيوري ومال اليه في المعتبر والمنتهى والمختلف والتذكرة وغيرها في مجمع البرهان واليه يرجع قول الاسكافى لاطلاق الامر بالصلوة على الميت الذى
هو العمدة في الحكم بالوجوب لو باستصحابه وعدم ثبوت تحديد من الاخبار الخاصة ثم لا يذهب ان الصلوة بعد الدفن على من صلى عليه
في جوازها وعدمه قولان ولا ينافى الخلاف هنا ما تقدم من ظهور الاتفاق على جواز التكرير ولو بنحو الكراهة لان مورد ذلك قبل
الدفن والمشهور هنا ايضا الجواز وظاهر الفاضل في المختلف والمنتهى والتذكرة عدم الجواز لجمعه بين الاخبار الناهية عن الصلوة
على المدفون والمجوزة على من لم يصل عليه بل ظاهره في النهاية الاجماع على حرمتها وان كان موهونا بشهرة القول بالجواز يوما وليلة
بل هو ظاهر الاصحاب كما في الرياض وغيره ومنع الفاضل شارح الجعفرية ونسبه الى المحقق وصرح بعض بعدم الوقوف على الخلاف
من غير هؤلاء والتتبع مساعد كالادلة لان الاخبار المتقدمة عن هشام ومالك وعمرو والقلانسى ورواية مسكين صريحة في الجواز
كالرضوى والناهية لشذوذ ظاهرها من الحرمة مطلقا لا تكافؤ المجوزة المعتضدة بفتوى المعظم خصوصا مع صراحته دلالتها فالعمل
على المجوزة والتاويل في الناهية اما بحملها على ما بعد اليوم والليلة وهذا مع موافقته للشهرة من حيث التحديد حسب ما سمعت جمع
بجر يانه فيما كان من الاخبار ظاهرا في المصلى عليه وما كان ظاهرا في الاعم منه وممن لم يصل عليه لكنه مبنى على القول بالتحديد اما
مع عدمه فالنواهى محمولة على الكراهة كما قيل وقد يشكل فيما لم يصل عليه اذ لا يلايم الكراهة بمعنى اقلية الثواب بنحو الصلوة اذ بناء
على وجوب الصلوة عليه كيف يضاف اقلية ثوابها الى الدعاء المندوب فالاولى مع حمل الناهية على الكراهة حملها على من صلى عليه
والمجوزة على من لم يصل عليه والحكم بكراهة التكرير بالنص والفتوى حسبما تقدم مع عموم الامر الوجوبى بالصلوة على كل ميت مسلم
الذى اعتد الكتابة هنا على الوجوب شاهد هذا الجمع واما الجمع بحمل الناهية على الصلوة والمجوزة عليها بمعنى الدعاء المطلق و
ان كان يشهد له روايتا جعفر وزرارة المتقدمتين لكن مع عدم ملايمته لجملة من الاخبار المجوزة الظاهرة في ارادة الصلوة مخالف
لظاهر اتفاقهم على جواز الصلوة في الجملة لرجوع هذا الجمع الى منع الصلوتية بعد الدفن مطلقا وعلى كل حال متى ثبت جواز الصلوة
على المدفون لمن لم يصل عليه اقتضى اولويته فيمن لم يصل عليه فهو دليل اخر لعدم الحرمة في المسئلة المتقدمة فرع اذا خرج السيل
من لم يصل عليه بعد الحد صلى عليه وان قلنا بالنهى بعد الحد لزوال المانع فان الظاهر من النصوص مانعية المدفونية كما يعطيه
قوله لا يصلى عليه وهو مدفون ونحو ذلك وفي جواز تكرير الصلوة عليه ح لو كان مصلى عليه قولان حكاهما في الذكرى قال وكذا
يستحب تعذيرهما باليوم والليلة او الثلاثة ويمكن عدم التقدير لعدم مقتضيه انتهى الحكم الثالث انه يجوز ان يصلى هذه الصلوة
من غير كراهة في كل وقت ولو الاوقات التى تكره فيها النافلة من الساعات المعينة اجماعا مستفيضا ولا فيها من ذوات الاسباب اذ
لا تشملها كراهة تلك الساعات مضافا الى كونها فريضة والكراهة مختصة بالنافلة وللاخبار المستفيضة المصرحة منها صحيحة ابن
مسلم يصلى على الجنازة في كل ساعة انها ليست بصلوة ركوع وسجود وانما تكره الصلوة عند طلوع الشمس وغروبها التى فيها
الخشوع والركوع والسجود الحديث وخبر البصرى يكره الصلوة على الجنائز حين تصفر الشمس وحين تطلع لا يكافؤهما فليحمل على التقية
في الوقتين لان الكراهة في الاوقات الخمس مذهب الاوزاعى كما في التذكرة وعليه الكراهة بمعناها الظاهر ومذهب مالك والنخعى و
الثورى واحمد واسحق وابن عمر وعطا واصحاب الراى الحرمة عند طلوع الشمس واصفرارها واستوائها وعليه التعبير بالكراهة لاجتماعها
مع الحرمة وحصول مقصود الاتقاء به وكذا يجوز فعلها مطلقا بلا كراهة في وقت الفريضة اما الواجب من هذه الصلوة فلخروجها من
عنوان التطوع وقت الفريضة واما المندوب منها فلعدم شمول موضوع الحكم من الصلوة المحمولة على الحقيقة لها كما علله به في
المستفيضة المتقدمة مع عدم الكراهة في الاول كالاينافيه خبر على بن جعفر عن صلوة الجنائز اذا احمرت الشمس ايصلح او لا قال لا صلوة في
وقت صلوة وقال اذا وجبت الشمس فصل المغرب ثم صل الجنائز لان الاحمرار ليس وقت الفريضة مع ان هذه ليست بصلوة فلم تكن
منفية واما ذيله فغايته افادة تقديم الحاضرة ان كانا موسعتين كما تسمعه وهو امر اخر مع اختصاص تقديمها في الخبر بوقت فضيلتها
نعم يختص الجواز بما لم يتضيق وقت الحاضرة فيجب ح تقديم الحاضرة مع اتساع وقت صلوة الجنازة كما يجب تقديم صلوة الجنازة
اذا تضيق وتمهادون الحاضرة قولان المنسوب الى المشهور تقديم المكتوبة كما هو ظاهر المتن وفي الجواهر لا اجد فيه خلافا الا من المحكى

في جواز الصلوة على الجنائز في كل وقت

فرع

الحاضرة

عن المبسوط واحتمل في الذكرى زيادة تضيق اول وقتى المكتوبة كما هو مذهبه في الوقت فيكون من العذر المسوغ للتاخير عن اول الوقتين
ولعل الاجود التفصيل في صورة الضيق فان كان الامر دائرا بين ان يصلى المكتوبة ناقصة بايماء مثلا فيتمكن من صلوة الجنازة تامة
مع الدفن وبين ان يصلى المكتوبة تامة فلا يتيسر الا بعد الدفن والا فالصلوة بعده فلا يبعد ترجيح فعل المكتوبة تامة ح فضلا عن فوات
ادائها اصلا لاهمية المكتوبة ولاطلاق بعض الاخبار من صحيح على بن جعفر وخبرى جابر المتقدم والعنوى اذا دخل وقت صلوة مكتوبة
فابدأ بها قبل الصلوة على الميت الا ان يكون مبطونا او نفساء ونحو ذلك المعتضدين باطلاق فتوى المشهور شهرة عظيمة بل ظهور
الاتفاق حسبما ذكر مع ان الفائت في صلوة الجنازة ح ترتيب شمول دليل وجوبه لمثل الفرض غير معلوم او انه اهون من فوت اجزاء
المكتوبة فضلا عن فوات تمامها بل لا ينبغى التامل مع فوت التمام واحتمال وجوب الصلوة على الجنازة في اثناء المكتوبة ان امكن بوجه
لا يخل بالموالاة لاجل الاذكار والدعاء بعيد بل ظاهر النص والفتوى بمضمونه منيفيان اجماعها وان كان دائرا بين ترك احديهما مع اتيان
الاخرى تامة وبين اتيانهما ناقصتين فالظاهر تعين الثانى جمعا بين الحقين وان دار بين ترك صلوة الجنازة اصلا ولو على القبر وبين
ترك المكتوبة اداء كما اذا صادف دفنه في السفر في اثناء الطريق مثلا فالظاهر ترجيح درك صلوة الجنازة لثبوت القضاء للمكتوبة
بخلافها مع ان في تركها اهانة المؤمن لظهور كون الصلوة عليه كرامة وحرمته ميتا كحرمته حيا وتشعر باهميته حرمته قوله الا ان يكون
مبطونا او نفساء والمبادر من اطلاق النص والفتوى تقديم المكتوبة اذا تضيق وقت الحاضرة من غير هذه الصور خصوصا مع ملاحظة
قوله في خبر جابر عجل الميت الى قبره الا ان تخاف فوات الفريضة وقوله في خبر العنوى فابدأ بها وان كانتا موسعتين ففى التذكرة ومحكى
المعتبر وجامع المقاصد التخيير في التقديم معللا في اولهما بمعارضة خبر جابر مع خبر العنوى قال واذا تعارض الخبران تخير المجتهد ثم قال
ولو قيل الاولى ان يبدء بالمكتوبة كان وجها وصرح جماعة باولوية تقديم المكتوبة وهو الاشهر الاقوى لظهور اهمية المكتوبة وصحيحة
على بن جعفر ورواية العنوى ولا يكافؤهما خبر جابر بل معرض عنه لعدم القول بمضمونه من تقديم صلوة الجنازة كما اعترف به
غير واحد وفضل تعجيل التجهيز معارض بفضل الوقت المقدم في المكتوبة خصوصا اذا كان فضل اول الوقت كما تقدم الاشارة
اليه ومنه يتقدح ضعف وجه التخيير لانه فرع المكافئة نعم الظاهر اولوية تقديم صلوة الجنازة على النافلة الموقتة لفضل الوا
على الندب وعلى الفريضة الغير الموقتة كالقضاء على القول بالمواسعة فيه لوجوبهما معا مع ظهور اهمية تعجيل التجهيز من مجرد
المسارعة ولو تعارض الدفن مع الصلوة عليه قبل الدفن كما يتفق في طريق السفر المخوف قدم الدفن لاهمية صيانة احترامه من
تقديم الصلوة عليه والظاهر انه كذلك اذا تعارض مع اداء المكتوبة لاستدراك ادائها بالقضاء بخلاف الاهتاك ويدل عليه قوله
الا ان يكون مبطونا او نفساء وقد تعرض لبعض هذه الصور في جامع المقاصد الحكم الرابع انه لو حضرت جنازة فوضعت في اثناء
الصلوة على اخرى تخير المصلى في تاخير صلوة الثانية الى الاتمام للصلوة على الجنازة الاولى والاستيناف بصلوة مستقلة على الثانية
وفي ابتداء الصلوة عليهما معا وجمعهما في صلوة واحدة وظاهره ارادة استينافها بقطع ما شرع فيها كما هو المحكى عن المتقدمين و
جماعة من المتاخرين بل المشهور كما في الحدائق وغيره واول كلامهم في الكشف بعدم ارادة ابطال الصلوة المتقدمة على الحقيقة بل ان
ينوى الان الصلوة عليهما وينوى الخمس تكبيرات جميعا عليهما قال ولعله معنى قول الصدوق والشيخ واتباعهم وغايته زيادة تكبير
او تكبيرات في صلوة الاولى وكما يجوز تكرير جميع الصلوة على جنازة يجوز تكرير بعضها ايضا بدليل خبر جابر انتهى وفي هذا ان قبله عبارة
اخرين وذهب جماعة من متاخرى المتاخرين الى التخيير بين اتمام الصلوة على الاولى ثم تجديدها على الثانية وبين ان يشرك بينهما فيما يكبر بعد وضع
الثانية فاذا تم خمس الاولى خص الثانية بما تكمل خمس لها ومحل النزاع فيما لم يخف لفسا على احدى الجنازتين او عليهما ومع الخوف يتعين
بامر يندفع من التشريك والقطع مع استيناف واحدة عليهما او تخصيصها بالثانية حذارا وطول زمان الدعائين في المختلفين الى غير
ذلك والعبارة في التعيين بعد الاتفاق على صحة الاكتفاء بصلوة واحدة على الجنائز المتعددة كلما يتحقق به الصلوة عليهما مع
مراعاة الاقصر زمانا واما ما هو الاقصر فيختلف صورها باختلاف الخوف على الجنازتين او احديهما وحضور الثانية بعد كم
تكبيرة من الاولى ومساواة حال الميتين واختلافه الموجب لتغاير الدعاء فهو امر راجع الى الوجدان ليس شان الفقيه الا اشتغال
بالنقض والابرام في ان هذا اسرع زمانا او ذاك واما الحكم فلا خلاف نصا وفتوى في جواز الاتمام على الاولى ثم الاستيناف
على الثانية في محل البحث من عدم الخوف وان لم يخص الثانية بصلوة فهى تعيين تشريكها مع الاولى فيما بقى من تكبيراتها ثم

الاكمال لها خمسا او جواز قطع الاولى والاستيناف عليهما بصلوة مبتدءة ثم قولان ذهب ثانيهما الى المشهور وظاهر هذا المنسوب الى المشهور من اتمام الاولى ثم الاستيناف على الثانية او القطع والاستيناف عليهما معا هو نفى التشريك فى الاثناء وكانهم يخصون تشريك الجنائز فى صلوة واحدة بما كان من الابتداء اقتصارا على مورد دليله من النص والفتوى وذهب جماعة الى تعين التشريك ولم يجوزوا القطع ونسب الى الاسكافى وفى اللمعة الاقتصار على الاتمام الاولى والاستيناف للثانية وهو يوهم التعين فيه لكن حمل الى حققه فى الذكرى وفيه صرح بجواز التشريك وحرمة القطع ما لم يخف نعم ظاهر جامع المقاصد الميل الى تعينه لانه نوى عدم القطع الا للضرورة ومنع دلالة النص على التشريك الذى فهمه الشهيد وكذا فى الروض لتعيينه ترك القطع ان لم يكن الاجماع على جوازه قال ثم ان لم يخف على الثانية بترك الشروع فى الصلوة عليها الى الفراغ من الاولى وربما يظهر من الكشف الميل اليه ايضا لمنعه القطع و اشكاله على مختار الشهيد بين التشريك بلزوم ادعيته متخالفة والخبر لا يصلح مستندا له لكنه يجوز الابطال ان لم يكن على الحقيقة كما سبق وعلى كل حال الذى يقتضيه النظر مع الغض عن النص الخاص بالمقام هو التخيير بين اتمام الاولى مع الاستيناف بعده للثانية وبين قطع الاولى مع استيناف صلوة واحدة عليهما معا وبين التشريك المتقدم من حين وضع الثانية اما الاتمام على الاولى فاجماع واما جواز القطع فمظنة الاجماع كما يظهر من جامع المقاصد والروض وكانه من جهة ان دليل حرمة الابطال من الاية مع ما فى دلالته من القصور المعروف غير شامل لصلوة الجنازة نظرا الى ورود نصوص كثيرة باتحاد دعاء الصلوة حقيقة وهى ظاهرة فى عدم مساواتها للصلوة مع ان الدعاء جائز قطعه قطعا واما صحة التشريك فى الاثناء فلفحوى ما دل على صحته ابتداء ومساواته له فان الظاهر انه ليس ذلك من باب التداخل لعدم معهوديته فى الصلوة بل لكونها دعاء لاشخاص متعددين ويجزى التداخل فيه منه قطعا بجمع الجماعة فى دعاء واحد بنحو قول اللهم اغفر لهؤلاء مثلا ونحوه بناء على عدم ارادة دعاء موقت كما مر الكلام فيه فضلا عما يكون الدعاء ويقع الاشتراك والتداخل فى التكبير خاصة وهذا لا يتفاوت فى الابتداء والاثناء لاتحاد المدرك وبالجملة المراد من الامر بالصلوة على الاموات ايجاد طبيعتها على الميت اتحد او تعدد متفقا او مختلفا واما النص الوارد فى المقام فلا ينفى احد هذه الثلاثة اما الاول فالنص مصرح بجوازه واما القطع فالنص اما ظاهر فى تجويزه او غير ناف له فالظهور من الرضوى ان كنت تصلى على الجنازة وجائت الاخرى فصل عليهما صلوة واحدة عليهما بخمس تكبيرات مع حضور الثانية فى الاثناء فى الاستيناف عليهما كما فهمه منه المشهور واستدلوا به على الحكم عنهم منجبرا ضعفه بذلك وما احتمله فى الكشف من ارادة ان كنت تريد الصلوة على الجنازة كاحتمال ان ينوى لان الصلوة عليهما وينوى الخمس جميعا عليهما دون الابطال على وجه الحقيقة لا ينافى الظهور فى ارادة القطع خصوصا مع ملاحظة قوله صلوة واحدة وكذا احتمال ان يكون المراد من صلوة واحدة عدم القطع والاستيناف بل التشريك من حين حضور الثانية حسبما ذكر لصدق صلوة واحدة اى غير مكررة بخمس اى بالنسبة الى كل منهما خمس واما عدم نفيه فمن صحيح على بن جعفر عن قوم كبروا على جنازة تكبيرة او اثنتين وقد وضعت معها اخرى كيف يصنع قال ان شاؤا تركوا الاولى حتى يفرغوا من التكبير على الاخيرة وان شاؤا رفعوا الاولى واتموا ما بقى على الاخيرة كل ذلك لا باس به لان غايته دعوى ظهوره فى التشريك المذكور كما يدعيه القائلون به وهو لا ينافى جواز القطع ايضا من دليل آخر وكانه لذا استدل فى المنتهى على المشهور بان مع كل من هذين الامرين مشيرا بهما الى الاتمام على الاولى والقطع مع الاستيناف عليهما كانهم منه المشهور واستدلوا به على الحكى عنهم منجبرا ضعفه بذلك وما احتمله فى الكشف من ارادة ان كنت تريد الصلوة على الجنازة كاحتمال ان ينوى لان الصلوة عليهما وينوى الخمس جميعا عليهما دون الابطال على وجه الحقيقة لا ينافى الظهور فى ارادة القطع خصوصا مع ملاحظة قوله صلوة واحدة وكذا احتمال ان يكون المراد من صلوة واحدة عدم القطع والاستيناف بل التشريك من حين حضور الثانية حسبما ذكر لصدق صلوة واحدة اى غير مكررة بخمس اى بالنسبة الى كل منهما خمس واما عدم نفيه فمن صحيح على جعفر عن قوم كبروا على جنازة تكبيرة او اثنتين وقد وضعت معها اخرى كيف يصنع قال ان شاؤا تركوا الاولى حتى يفرغوا من التكبير على الاخيرة وان شاؤا رفعوا الاولى واتموا ما بقى على الاخيرة كل ذلك لا باس به لان غايته دعوى ظهوره فى التشريك المذكور كما يدعيه القائلون به وهو لا ينافى جواز القطع ايضا من دليل آخر وكانه لذا استدل فى المنتهى على المشهور بان مع كل من هذين الامرين مشيرا بهما الى الاتمام على الاولى والقطع مع الاستيناف عليهما يحصل الصلوة عليهما وهو المطلوب وجعل الصحيحة مؤيدة له لبنائه على المعنى المحتمل الاتى فيه ومنه يتضح صحة الاستدلال على جواز الثلاثة ايضا بالخبر بظاهرها المذكور بن بناء

بيان التفصيل فى جواز التشريك فى صلوة الجنائز وعدمه

بخمس تكبيرات وان شئت استانف على الثانية لظهور صلوة واحدة صح

على ان ما يقتضيه ظاهر احدهما لا ينفى ما يقتضيه ظاهر الاخر فبظاهر الاول يثبت القطع وبظاهر الثانى يثبت التشريك بناء على ظهوره فى كون السؤال عن ترك الجنازة الاولى ورفعها لا عن اصل كيفية الصلوة فاجاب بالتخيير بين تركها الاولى حتى يفرغوا من الصلوة على الاخيرة المسائل الاولى بركة صلوة الثانية وان شاؤا رفعوها من حين تمام تكبيراتها فكان كيفية الصلوة مفروغا عنها عند السائل انما بالتشريك من حين حضور الثانية وانما تردده فى رفع الاولى وتركها وفهم الامام عليه السلام منه ذلك كما يعطيه ظاهر الجواب لا بعد فى السؤال عن ذلك بتوهم ان التشريك يوجب منع احدهما وهذا هو دليل الجماعة غير المشهور فانهم يستدلون بهذا الصحيح على هذا المعنى لكنه لا ينافى ثبوت جواز شىء اخر من غيره لعدم ما يدل على اختصاص الحكم بما فيه خصوصا مع التعبير بان شاؤا ولا ينافى ظهور المعنى المذكور احتمال ارادة ما يوافق المشهور ايضا بكون السؤال واقعا عن كيفية الصلوة وان المبين فى الجواب كيفيتان للصلوة عليهما مع التخيير بينهما لكن احدى الكيفيتين تستلزم بقاء الجنازة الاولى الى الفراغ من الجميع والمعنى ان شاؤا تركوا الجنازة الاولى اى قطعوا الصلوة عليها وتركوها بحالها واستانفوا صلوة عليهما فلا ترفع الى الفراغ من الاخيرة اى من الصلوة عليها التى هى صلوة عليهما وان شاؤا رفعوها ثم اتموا ما بقى اى اتموا الصلوة الباقية على الاخيرة كما هو مبنى استدلال المشهور به بل لم يستدل بعضهم للمشهور الا به بدعوى الظهور فيه الا ان الانصاف على تقدير عموم لا تبطلوا لعمو المقام ومنع دلالة التشريك الابتدائى على التشريك فى الاثناء تعين القول بوجوب الاتمام على الاولى والتجديد للثانية لانه المتيقن من الاخبار عموما وخصوصا وعدم ثبوت التشريك من هذا الصحيح لان غاية ما يستظهر منه هو التخيير بين رفع الجنازة وابقائها وتركها وكون كيفية الصلوة مفروغا عنها عند السائل لا يقتضى بكونها التشريك فلعلها الاتمام على الاولى والتجديد على الثانية وعدم ثبوت القطع منه ايضا لبنائه على الاحتمال المتقدم الذى هو فى غاية الخفاء بل هو قريب من الوهم ولا من الرضوى للاحتمالات المتقدمة خصوصا الاحتمال الاخير وان سلم ظهوره فى ارادة القطع والاستيناف عليهما فلا يبلغ ذلك الظهور المعتبر فى تخصيص عموم حرمة القطع ودعوى الاجماع على جواز القطع هنا ممنوعة جدا ولذا لم يجوزه الشهيدان والكركى مع اعترافهم بانه مظنته قال الاخير ان كثيرا من عبارات الاصحاب مفيد للقطع الا ان ذلك لا يعد اجماعا وتوقف راى الشهيد فى الذكرى فى الحكم اى القطع يشعر بعدم الظفر براى الاجماع انتهى وقد عرفت ميله مع كاشف اللثام وثانى الشهيدين الى القول المذكور ايضا وعلى فرض عدم ارادتهم من عباراتهم المتقدمة ذلك لا باس بالانفراد ما لم يتحقق خلافه الاجماع ودعوى بعض المعاصرين ظهور الاتفاق على احد القولين بنحو نفى القول الثالث بجواز فرادى ناشئة من مجرد عدم وقوفه على غيرهما ولا ينبغى المسارعة بمجرده الى دعوى الاتفاق فان مدلول الرضوى هو عدم تعين اتمام الاولى والاستيناف للثانية لعدم صدق ما فيه من صلوة واحدة عليهما بذلك بل يصدق بالقطع مع الاستيناف عليهما او بالتشريك بينهما فلنا لم يتحقق فيه شرط الانجبار لعدم معلومية استناد المشهور به بل لم يذكر جماعة منهم غير صحيح على بن جعفر ومجرد موافقته للمشهور مع التامل فى حصول الانجبار به ليس بعنا والمدلول عليه بتلك الدلالة الواضحة المعتبرة حسبما عرفت ومن الغريب هنا نقل هذا الخبر فى جامع المقاصد والروض والروضة بهذا النحو واتموا التكبير على الاخيرة وكانهما تبعا الفاضل فانه رواه كذلك مع ان روايته من الكافى والتهذيب للخبر حسبما وجدناه فيهما كما نقلناه ولعله نقله بالمعنى فصار هو سببا لنقل غيره له كذلك مع تفاوتهما فى الظهور والبعد المشار اليه احتمالا كما لا يخفى وقد تبين مما ذكر دليل كل من قولى المشهور والجماعة والجواب عنهما واما خبر جابر سئل الباقر ع عن التكبير على الجنازة هل فيه شىء موقت فقال لا كبر رسول الله صلى الله عليه وآله احد عشر وتسعا وسبعا وخمسا وستا واربعا وان استدل به للمشهور على تأويل الشيخ له بفرض وضع جنازة بعد اخرى لكنه بمكان من الضعف لعدم الظهور فيه قطعا والتأويل لا يصلح دليلا بل لعل التأويل بغيره من بعض الوجوه الاخر اظهر ثم فى صورة التشريك لا يفرق بين كون الصلوة عليهما واجبة او مستحبة او مختلفين بوجوب الاولى واستحباب الاخيرة او بالعكس ولا يشكل فى المختلفة بنية الوجه اما لعدم لزومها او كفاية القربة كما اختاره او لصحة قصد الوجوب فقط على تقدير لزومها تغليبا للاقوى كما مر بيانه فى تداخل الغسل الواجب والمستحب فالحرمة فى التذكرة والنهاية من جهة من تعيين الاتمام على الاولى والاستيناف على الثانية اذا استحب الصلوة على الاخيرة دون العكس نظرا الى انه انما ابتدء بها مستحبة جاز ان يعرضها الوجوب فى الاثناء لانه زيادة تاكيد للنية الاولى دون العكس لانه الزام للوجوب بغير لازم ثم كيف يصنع فى التشريك ابتداء بينهما المتفق عليه واما ما فى الروض من عدم الفرق على التشريك فى الاثناء بين وجوب الاولى واستحباب الاخرى او العكس وانما يفتقر الفرق على القول بالقطع فكان مراده من حيث جواز اختيار التشريك والقطع فان القطع فيما كانت الاولى واجبة يتطرق منع شبهة الحرمة

نظر الی عموم حرمة ابطال العمل الواجب بخلاف ما اذا کانت مستحبة ومن هذه الحیثیة لا یفرق اختیار التشریک وفی ان نذکره فی صورة
التشریک بابتداء انه لو قیل باجزاء الواحدة المشتملة علی الوجهین بالتقسیط امکن وفیه ان التقسیط ممکن فی الدعاء دون التکبیر وکذا
لا یرد اشکال الذکری علی التشریک فی الاثناء بعدم تناول النیة اولا للثانیة فکیف یصرف باقی التکبیر الیهما مع توقف العمل علی
النیة لما اعرف هو به من قوله الا ان یقال یکفی احداث نیة من الان للتشریک باقی التکبیر علی الجنازتین واوضح منهما عدم ورود
اشکال الکشف علی التشریک بوجوب اتباع کل تکبیرة بذکر غیر ما یتبع الاخری به والخبر لا یصلح سند الرضیة مع عدم الحاجة الی نص
مخصوص فی وجوب اتباع کل تکبیرة بعد التشریک منها بالذکر الموظف لکل میت بالنسبة الی تلک التکبیرة لصدق التکبیرة الاولی مثلا
بالنسبة الی الجنازة اللاحقة فیشملها ما اوجب الشهادتین بعد الاولی وصدق الثانیة علی تلک التکبیرة بالنسبة الی الجنازة الاولی
فیشملها ما اوجب الصلوة بعد الثانیة وهکذا فهو کالتشریک ابتداء بین المختلفین صنفا فان کان فیه لا یحتاج الی التنصیص بالذکر من
بعد کل تکبیرة فهنا کذلک وان کان مصرحا به فی نص فهو کاف للدلالة علیه هنا ایضا بعد ثبوت التشریک هنا العدم التفاوت من
هذه الحیثیة وان قلنا بدلالة الابتداء علی الاثناء بالفحوی کما سمعت فکفایته اوضح ولا یخفی انه فی صورة التشریک یشترک فیما اتحد لفظه
من الذکر والدعاء ایضا کالشهادة والصلوة ودعاء المؤمنین وفی دعاء الرابعة یراعی اللفظ المختلف کما اذا اختلف الصنف فیاتی بدعاء
کل منهما وفی الضمایر یراعی التثنیة والجمع وان اختلفا ذکورة وانوثة جاز التذکیر فقط بتاویل المیت مثلا والتانیث کذلک بتاویل الجنازة
مثلا الرابع من الامور المشار الیها فیما سبق الدفن ویجب کفایة باتفاق النص وفتوی المسلمین والفرض فیه امران احدهما مواراته فی
الارض کما هو معقد الاجماعات علی الدفن بل الاجماع علی اعتبار الارض محصل ومعتضد بعمل المتشرعة من الصحابة والتابعین بل صاحب
الشریعة من لدن الائمة المعصومین علیهم السلام مضافا الی قوله تعالی غرابا یبحث فی الارض لیریه کیف یواری وقوله تعالی ایضا منها خلقناکم
وفیها نعیدکم وقوله تعالی ایضا الم نجعل الارض کفاتا احیاء وامواتا والکفات جمع الکفت بمعنی الضم ویکفی مسمی الارض وان لم یکن
ترابا فیجزی المواراة فی ارض الصخر والحصا والرمل وفی کشف اللثام اجزاء الارض باقیة علی حالها او مستحیلة کحلا او ملحا او نحوهما قال و
مراعاة عدم الاستحالة اولی انتهی ولا یجزی المواراة فی غیر الارض من نحو تابوت وصندوق حدید او فی شق جدار او سقف او نحو
ونحوهما مما لا یسمی ارضا ویعتبر ان یکون المواراة فی حفیرة فی الارض اجماعا کما یظهر لمن یتتبع کلماتهم وتدبر سیرتهم من صدر الاسلام
مستمرین علیه بل صرح بالاجماع علیه فی غیر واحد من الکتب ففی تعلیقة الروضة للمولی الساری انه مقطوع به فی کلمات الاصحاب کان دلیله الاجماع
والتاسی وفی المدارک قطع الاصحاب وغیرهم بان الواجب وضعه فی حفیرة تستر من الانس ریحه ومن السباع بدنه بحیث یعسر نبشها غالبا
مضافا الی ما فی جملة من معقد الاجماعات المتقدمة من قید المواراة بالارض فلا یجزی وضعه فی وجه الارض وان بنی علیه فقبر اختیارا
اما حال الضرورة فیجزی غیر الارض وغیر الحفیرة فالاولی تحری الاقرب الی الارضیة والحفیرة وبعد ارتفاع الضرورة وبقائه
قابلا للدفن یجب نقله الی القبر المعتبر ولو وضع فی منخفض او حفیرة ثم بنی علیه بحیث یحوی الارض من غیر طم بالتراب کالسردابات المتعارفة
اجزا اختیارا او نحوها العادة اذا لم تکن کشق الجدار لمساواتها الحفیرة فتامل بعض المعاصرین فی جوازه فی السرداب لتوقیفیة الدفن
فی غیر محله للقطع بالمناط ویعتبر فی سعة الحفیرة او الارض حال الاختیار ما یسعه علی الحالة المعتبرة من اضجاعه علی جانبه تحصیلا
للواجب وعمقا مقدار ما یکتم ریحه عن المشام ویحفظ جثته عن تناول السباع بسهولة منعا دفنه للسباع وقد تقدم عن المدارک تسمیة
تقیید الحفیرة بهذین القیدین الی قطع الاصحاب مثله فی الذخیرة وکانه لکونهما موجودان فی اکثر العبارات من غیر تصریح
بخلافهما نعم الا فی الجواهر فقال الاجزاء بمسمی الدفن مع الامن من ذینک الامرین من غیر الحفیرة ای الامن لا بسبب عمق الحفیرة لا
لا یخلو من قوة انتهی ولعله لا ینبغی مع ظهور تسالمهم علی اعتبار کون الحفیرة ذات الوصفین وهذان الوصفان متلازمان غالبا
فلو فرض وجود احدهما دون الاخر ففی الذکری وجوب مراعاة الاخر قال للاجماع علی وجوب الدفن ولا تتم فائدته الا بهما وامر النبی
انتهی ولعل امره قوله لما انصار یوم احد احفروا واوسعوا وعمقوا وکانه مشیر بقوله لا تتم فائدته الا بهما الی استفادتهما مما رواه
فضل بن شاذان عن مولانا الرضا علیه السلام انه یدفن لئلا یظهر الناس علی فساد جسده وقبح منظره وتغیر ریحه ولا یتاذی الاحیاء بریحه وبما
یدخل علیه من الافة والدنس والحدیث والافات یخلو من المصادرة ولا باس بزیادة العمق عما یفید الوصفین ما بلغ وما یحکی من
تشکیک بعض الناس فی جواز التعمیق زیادة علی المتعارف کما یصنع فی قبور النجف فی غیر محله خصوصا لغرض الصیانة من النبش

الذی یقع فی اراضی المشاهد المشرفة من کثرة المزاحمة فی الدفن فیها وان تعذر الحفر بالقدر المعتبر لصلابة الارض وغیرها ولو من جهة
عدم التمکن من الالة التی یعالج بها الحفر فان امکن النقل الی ارض نحوه یمکن فیها وجب تحصیلا للواجب مع مراعاة امکان تیسره
وحصوله قبل طرو الفساد وانا بعده فکالتعذر فما فی الجواهر من عدم سقوطه الا بما یسقط غیره من التکالیف من الضرر والعسر والحرج دون
طرو الفساد وهتک الحرمة فهو فی غیر محله وعلی کل حال فمع عدم الحفیرة المعتبرة لصلابة ونحوها ان امکن المواراة ذات الوصفین فی غیر
الارض من جدار او بناء فعل والا فبما امکن مقدارا امکن ویتعین الحفر فان المیسور لا یسقط بالمعسور والامر الثانی من الامرین الواجبین فی
الدفن اضجاع المیت فی القبر علی جانبه الایمن موجها به الی القبلة بغیر خلاف اجده الا المحکی عن عبارة الوسیلة الظاهرة فی استحباب
الاستقبال وعبارة الجامع الظاهرة فی استحباب کونه علی جانبه الایمن وفی الغنیة ومحکی ارشاد الجعفریة الاجماع علی وجوبهما
معتضدا بنفی الخلاف فی المدارک ومحکی الحبل وعمل الاصحاب فی التذکرة وعمل الصحابة والتابعین فی عدة کتب تلک بلغ مواظبتهم
علیه مرتبة جعلوا قبور المسلمین علامة القبلة بل جعلوا قبور الانبیاء والائمة علیهم السلام معارضة للعلامة الشرعیة حیث تخالفها
ویدل علیه الصحیح من جری ثلاث سنن فی وصایا البراء عند موته بالثلث وبان یجعل وجهه الی جهة رسول الله صلی الله علیه وآله الی القبلة وکان
فی مکة فجرت السنة بذلک والمراد بالسنة الطریقة الملتزمة لا الندب وخبر الدعائم شهد رسول الله صلی الله علیه وآله جنازة رجل من بنی عبد
المطلب فلما انزلوه قبره قال اضجعوه فی لحده علی جنبه الایمن مستقبل القبلة وخبر العلاء فی القتیل الذی ابین راسه قال اذا انت
صرت الی القبر تناولته مع الجسد وادخلته للقبلة وخبر دفن الذمیة الحاملة من المسلم مستدبرة والرضوی ضعه فی لحده علی یمینه
مستقبل القبلة منجبرا ضعف سنده بالعمل وبمجموع ما ذکر ینقطع الاصل ویضعف ما فی الجمع والکفایة من المیل الی استحباب الاستقبال
ویسقط کل من الامرین الواجبین فی الدفن فی حال الاضطرار واما المواراة فی الارض فلو کان فی البحر وتعذر الوصول الی البر کبوارجها
ثقل المیت بشیء یثقله فی الماء او جعل فی وعاء من خابیة ثقیلة یرسب فی الماء ونحوها وارسل فی الماء واصل هذا الحکم مجمع علیه
بین الاصحاب وبه روایات مستفیضة انما التردد فی مواضع منها ان الحکم یثبت بمجرد الموت فی السفینة وان امکن الوصول الی البر قبل
فساد الجنازة بغیر عسر او ضرر کما هو ظاهر المعتبر من قوله فیه اذا مات فی سفینة فی البحر غسل وکفن وصلی علیه وثقل لیرسب فی الماء
وقال احمد یتربص به توقعا للتمکن من دفنه انتهی وربما کان هو ظاهر غیره مما اطلق ولم یقید بتعذر البر کما فی عبارة جماعة وهو قضیة
اطلاق النصوص ویقید بتعذر الوصول الی البر کما فی المتن وعبارة الاکثر بل فی الجواهر من غیر خلاف اجده من احد سوی ما فی
المدارک من انه ظاهر المقنعة والمعتبر وعلی کل حال الاقوی الثانی لضروریة وجوب دفن الاموات من الادلة الشاملة للمیت فی السفینة
ولا یقید تلک الادلة باطلاق ما ورد بخصوص من مات فی السفینة لوروده مورد الغالب من تعسر البر لراکب السفینة فی البحر مضافا
الی ظهور الاسئلة فیما ورد فی المقام فی کونها باعتبار حالة تعذر الوصول کما یشهد له مرفوعة سهل اذا مات الرجل فی السفینة ولم یقدر
علی الشط قال یکفن ویحنط فی ثوب ویصلی علیه ویلقی فی الماء والجواب فیها منزل علی تلک الحال ونعم ما قال فی الجواهر هنا انه لیسئل
عن المیت لو مات فی سطح او فی غرفة کیف یصنع لکنه قال بعد ذلک مع ان الصادق علیه السلام قیده فی مرفوع سهل وفیه ان القید فی السؤال
لا فی کلام الامام وعلی المختار فهل یجوز الالقاء فی البحر هو الیاس عادة علما او ظنا من الوصول الی البر قبل الفساد او عدم العلم
او العادی والظن بالوصول الیه قبله وجهان والثمرة فی صورة الرجاء العادی والاحتمال المساوی وتردد فی جامع المقاصد ظاهر
الذکری من قوله من مات فی البحر وجب نقله الی البر فان تعذر لم یتربص به بل یوضع فی خابیة ولعل الاقوی وجوب التربص
لکونه مقتضی اطلاق وجوب الدفن منها هل یجب الاستقبال بالمیت حین القائه فی الماء کما نسب الی الاشهر لانه کالدفن ومقتضی
عدم سقوط المیسور الا کما صرح به الاردبیلی والبحرانی ولعله الاقرب للاصل مع عدم انصراف دلیل الاستقبال فی القبر الیه وان
کان بمنزلته بعد ان لم یکن مصرحا بالمنزلة وعدم جریان المیسور لوجوبه حال القرار فی قعر القبر وحال الالقاء مغایرة لوجه الماء الذی
هو بمنزلة شفیر القبر لا یقال الماء مطلقا هنا قبره لانه لو کان کذلک لم یثقل لیرسب فی الماء مضافا الی ان اطلاقات الالقاء
القاضیة بالتخییر فی الکیفیة تنفی تعیینه منها ان التثقیل بوضعه فی خابیة ثقیلة کما یستظهر من جماعة للاقتصار علی ذکره بل فی
الخلاف تعیین الخابیة قال وان لم یوجد ثقل مع تعقبه بدعوی الاجماع والاخبار علیه مع ان الخبر هو صحیح ایوب وفیه یوضع فی
خابیة ویوکاء راسها ویطرح فی الماء واختاره فی الروضة او مخیر بین کلما یثقله فی الماء کما فی المتن وهو المشهور بل فی الجواهر منسوب

وفي الدفن فيما يجب من الواجبات وفي حال الاضطجاع الاضطرار

الى الاصحاب بوجه مشعر بالاجماع قال ولعله كذلك وعلى كل حال يدل على التخيير مرسل ابان وفيه يثقل ويرمى في البحر وخبر وهب بن وهب
وفيه ثم يوثق في رجليه حجر ويرمى به في الماء وفي الرضوي كذلك وفي مرفوع سهل يكفن ويحنط ويلقى في الماء وهذه الاخبار
مع استفاضتها الجابرة لما ضعف منها معتضدة بعد الاصل بالشهرة العظيمة المقاربة للاجماع بل هي مظنة الاجماع لعدم تبين الخلاف
ما عدا الشاذ من المعاصرين او مقاربيهم الا من الشيخ في الخلاف قال يجعل في خابية ان وجدت وان لم توجد يثقل بشيء واما
دعواه الاجماع فالظاهر انه انما هو على التثقيل في مقابلة الشافعي القائل بوضعه بين لوحين فلا يرسب مع معارضتها بدعوى
الاجماع في المنتهى على مطلق التثقيل ولعله لم يرد وجوب الترتيب في الخلاف كما في غيره بقرينة دعواه فيه اخبار الفرقة بذلك مع
ان ما عدا الاول وارد بخلافه ومع ذلك يتعين حمل الصحيح على ظاهره من تعيين الخابية لصيرورته بذلك من الشواذ فليصرف عنه اما بجعل الخابية
بيانا لافراد ما يجزي ومستحبة ووجه جماعة التخيير بلزوم الجمع بينه وبين الاخبار الباقية بذلك وفيه انه فرع المقاومة وهي مفقودة
او ورود تلك الاخبار موردا لغالب من عدم التمكن في السفينة من خابية مستغنى عنها ولم يتوجه لصورة التمكن منها ومن غيرها الا
الصحيح فيتعين الاقتصار على ما فيه ولا يحتاج حينئذ الى الاعتضاد بما فيه من صيانة الميت عن الحيوانات وهتك حرمته كما في الرياض
تبعا لغيره لان رسوبه في الماء هنا بمنزلة دفنه وهما انما يراعيان قبل الدفن ولذا لا يراعى صونه في القبر من الهوام ونحوها اذ
هو محل الفناء ومنها ان مورد الاخبار وان كان السفينة والبحر لكن الظاهر عدم الخصوصية والاقتصار فيها مبني على ذكر
الصورة الغالبة لعدم التمكن من البر مجري في الانهار العظيمة بل ولو كان في الارض ومنع من الدفن مانع من خوف اخراج العدو له
وحرقه او المثلة به وغير ذلك من الاعذار حتى لو انحصر في ارض صخر لا يتمكن من حفرها مع عدم رجاء غيرها قبل الفساد ويشهد له
قول الصادق عليه السلام في خبر سليمان وغيره في قضية زيد فلا كنتم اوقرتموه حديدا وقذفتموه في الفرات واما تعذر الاستقبال
الذي من الواجبين حال الاختيار فكالميت في بئر غير مملوكة ولا يمكن اخراجه منها ولا توجيهه الى القبلة فيها فيطم بالتراب على
ما هو عليه باتفاق النص والفتوى ولو كانت ذمية حاملا من مسلم فماتت مع ولدها قيل دفنت في مقبرة المسلمين مع حرمة
دفن الكافر غير المفروضة في مقبرتهم اجماعا مضافا في خصوص الارض المسبلة للمسلمين او من مسلمين الى عدم شمول التسبيل الكافر
فدفنه فيه بحكم المدفون في الارض المغصوبة بحق المسلمين اخراجه وان قطع اربا اربا لعدم حرمة للكافر لكن ورد النص من خبر يونس
في الفرض قال سألت الرضا عليه السلام عن الرجل يكون له الجارية اليهودية او النصرانية وحملت منه ثم ماتت والولد في بطنها ومات الولد
ايدفن معها على النصرانية ويخرج منها ويدفن على فطرة الاسلام فكتب يدفن معها واعتضد بالاجماع المحكي عن الخلاف وظاهر
التذكرة المؤيد بعدم ظهور الخلاف فيه من اصحابنا وان اشعر كلمة قيل في المتن بتمريضه وعدم الاجماع لكنه في المعتبر جزم بالحكم
وان امكن نهوض النص باثباته لضعف السند وعدم الدلالة على دفنها في مقبرة المسلمين قلت ولا على الحكم الاخر من انه يستدبر
بها القبلة اكراما للولد الذي هو بعض معقد الاجماع المستفيض على الحكم هنا وتوجيه الدلالة في جامع المقاصد بان الاصل في
الدفن الحقيقة شرعا غير تام لعدم ثبوت الحقيقة الشرعية في الدفن وعلى تقدير ثبوتها مكان الدفن لا مدخلية له في حقيقته
نعم ضعف السند منجبر بالعمل وفي المعتبر حيث لم يرو الخبر حجة وجه الحكم بان اخراج الولد مع موتها غير جائز فيتعين دفنها معه ولم
حرمة اجنة المسلمين لانه لو سقط لم يدفن الا في مقابر المسلمين وموته في جوفها لم يسقط حرمته ولما كان هو الملحوظ في الدفن
في مقبرة المسلمين روعي كيفية الدفن فيه لا في امه فاستدبر بها القبلة ليستقبل به وفي الرياض انه رد بمنع كون اخراجه غير جائز
لعدم حرمة للكافر وفيه ان عدم احترام لا ينافي عدم جواز الجناية عليها بشق بطنها وغيره من الجنايات البدنية كما صرحوا
به في الجناية على ميت المسلم واما توجيه دفنها بالتبعية في مقبرة المسلمين من دفنه بتبعيتها في مقبرة اهل الذمة فواضح لان الاسلام
يعلو ولا يعلى عليه فمقدمات التوجيه تامة والاستناد اليه لا بأس به فلا ينبغي التأمل في الحكم انما التردد في مورده منها انه هل
يجري الحكم في المشركة الحامل من مسلم كما يقتضيه تعبير الشرائع في المقام بغير المسلمة بل المعتبر عنه في معقد اجماع الخلاف
المشركة ام يختص بالذمية كما هو قضية تعبير المتن وجماعة وفي الجواهر بل هو المحكي عن ظاهر الاكثر اقتصارا على المتيقن قال ولعل
الاولى اقوى تمسكا بعموم العلة المومى اليها اي احترام الولد وبمعقد اجماع الخلاف قال واحتمال الفرق بين الكتابية وغيرها
فيشق بطن الثانية دون الاولى ضعيف جدا ونحوه في الرياض فتوى ودليلا ومبناه كون عدم جواز اخراج الولد من بطنها

للاحترام الولد

و لاحترام الولد وهو ممنوع بل لعدم جواز الجناية كما عرفت وهو غير جار في المشرك بل اخراجه غير مناف لاحترامه بل بملاحظة تخليصه من مصاحبة
المشرك الاردى من الكلب احترام له ودعوى ان منع شق البطن لاحترامها بتبعية احترام ولدها وانه اكرام له ممنوعة جدا لعدم ثبوت احترام
لها من جهة ذلك ومنها هل يعتبر في ثبوت الحكم كون الحمل من نكاح صحيح او ما بحكم الصحيح فلا يجري في الزنا كما هو ظاهر النص من التعبير بجاريته
لرو في الجواهر بل لعله المتبادر من اطلاق الشرائع وتعبير الفاضل حاملا من مسلم كمعقد اجماع الخلاف والتذكرة ام يعمه كما هو قضية اطلاق
عبائر هؤلاء ومعقد الاجماع وفي الجواهر الاقوى عدم شمول الزنا اذ لا تبعية للحمل في الزنا فلا احترام ولاختصاص الخبر بجارية المسلم وفيه
امكان ان اطرة التبعية لمجرد الاسلام بالخلق من نطفة المسلم ولذا اعتبر في الارتداد عن فطرة والقيد في الخبر مع كونه في فرض السؤال مبني
على ذكر ما هو غالب الوقوع ويشهد له معقد الاجماعين بل فيهما بلاغ للعموم بعد ان لم يكن القيد في النص بحو المنفي عما سواه فلعل
الاقوى العموم ومنها هل يعتبر في الحكم موت الولد بعد ولوج الروح فيه كما يحكى عن ظاهر الشيخ والحلي ام لا كما هو ظاهر التعبير بالحامل
من مسلم في اكثر الفتاوى وقواه في الجواهر قال وان كان ربما يظهر من مورد الرواية الثاني الا ان الاحترام في كل منهما متحقق كما لو سقط نعم قد يظهر
من فحوى جملة من عبائر الاصحاب عدم الاكتفاء بمطلق الحمل ولو قبل تماميته وهو كذلك على الظاهر وان كان اطلاق العبارة وغيرها اي
كونها حاملا من مسلم يتناوله ولعله للاحترام كما في تمام الولد مع عدم الاجماع على حرمته لدفن في هذا الحال اي حال عدم تمامية الحمل في مقبرة الكفار
انتهى وهو حسن بل التعبير بموت الصبي حاملا من مسلم موجود في معقد الاجماعات المحكية في هذا الحكم كما لا يخفى على المراجع ولا ذكر موت
الولد في فرض السائل خصوصا مع معلومية كون الحكم للاحترام فيجري حيثما وجب ومنها ان مقتضى عبارة المتن والشرائع وكثير من العبائر
كون الواجب مطلق الاستدبار بها القبلة ليستقبل بالولد لكن في معقد بعض الاجماعات كاجماع التذكرة التقييد باستدبارها القبلة
على جانبها الايسر ليكون وجه الجنين الى القبلة على جانبه الايمن وينبغي مراعاته لانه الواجب في كيفية استقبال الميت فلعل ترك التصريح
به في عبارة كثير للاتكال في كيفية الاستقبال الى المعهود ضرورة انه اذا وجب الاستقبال يجب على الكيفية الموظفة وربما يتوهم عدم
شمول دليل وجوب اصل الاستقبال المقام ولو لعدم الانصراف اليه ويضعف بكونه مقتضى ما علم ان العلة لاصل الحكم من مراعاة احترام الولد
فانه كما اقتضى دفنه في مقبرة المسلمين يقتضي دفنه على طريقة المسلمين مع استفاضة الاجماع على مراعاة الاستقبال حسبما عرفت وسنن
الدفن امور منها قبله ومنها حينه ومنها بعده ومن تلك الامور اتباع الجنازة كتشيعها اي المشي خلفها او المشي مع جانبيها وبعض
اطلاق استحباب اتباع الجنازة باستحباب اصل التشييع وعلى كل حال المندوب ترك المشي بين يدي الجنازة اما بالمشي عقيبها او احد
جانبيها في المعروف من المذهب كما في المدارك بل ظاهر المعتبر والتذكرة الاجماع وفي جامع المقاصد عليه وهو الحجة مضافا الى النصوص
ففي الموثق المشي خلف الجنازة افضل من المشي بين يديها وفي خبر السكوني اتبعوا الجنازة ولا تتبعكم الى غيرهما ومن مقابلة الاتباع بالمشي قدامها
في هذا النص كعبارة جملة يعرف كون المراد من الخلف هنا الاعم من الجانبين فلا يضر الاقتصار على ذكر الاتباع فيهما وهل المشي قدامها مكروه
او غير مندوب كثير منهم صرح بكراهته وفي الرياض انها المشهور وفي الروض ما يؤذن بدعوى الاجماع على كراهته وعن المقنع مع الحكم بكراهته
انه روي اذا كان الميت مؤمنا فلا بأس ان تمشي قدام جنازته فان الرحمة تستقبله والكافر لا يتقدم جنازته فان اللعنة تستقبله واختاره
في الكشف وعن العماني وجوب التأخر عن جنازة المعادي لذوي القربى ولعله لخبر السكوني كيف اصنع اذا شيعت مع الجنازة فقال امش
امامها او خلفها او عن جانبيها فقال ان كان مخالفا فلا تمش امامه فان ملائكة العذاب يستقبلونه بانواع العذاب وهو دليل ما في
الكشف من التفصيل وعن ابن الجنيد يمشي صاحب الجنازة بين يديها والقاضون حقه يمشون وراءها ولعله لخبر الحسين بن عثمان ان
الصادق عليه السلام مشى بين يدي جنازة ابنه اسمعيل بلا حذاء ولا رداء والعمل على المشهور لقصور ما يخالفه عن مكافئة ما يوافقه اما في نفسه
او بملاحظة الاعتضاد بالشهرة والاجماع المحكي ويستحب تربيعها اي حمل جوانب السرير الاربعة كيفما اتفق والافضل البدأة بمقدم السرير
الايمن وهو الذي على يمين الميت فيضعه على عاتقه الايسر ثم يدور دور الرحى من وراء الجنازة حتى يختم بالجانب الايسر وافضله التناوب
ليشترك الجميع في ذلك اما اصل استحباب حمل الجنازة بنحو التربيع بمعنى حملها من اربع جوانبها باربعة اشخاص في مقابل حملها مثلا بين عمودي
من جانبين بشخصين او من ثلاث جوانب بثلاثة اشخاص فهو مورد اتفاق النص والفتوى وكذا استحباب ان يربع المشيع في حملها بان يحمل
كل جانب من الجوانب الاربعة بالتناوب مورد اتفاق النص والفتوى واما افضلية تناوب اربعة اربعة من المشيعين في الحمل كذلك لا
اختصاص اربعة بالحمل من الجوانب الاربعة تمام زمان المشي بها فلان يشترك الجميع في الاجر واما افضلية البدأة بحمل مقدم السرير الايمن والختم

بالايسر دون

بالايسر دور الرحى فهو المشهور ويدل عليه الاخبار المؤيدة بالشهرة منها الموثق عن تربيع الجنازة قال ان كنت في موضع التقية فابدأ باليد اليمنى ثم بالرجل اليمنى ثم ارجع من مكانك الى ميامن الميت لا تمر خلف رجليه البتة حتى تستقبل الجنازة فتأخذ بيده اليسرى ثم رجله اليسرى حتى تستقبلها تفعل كما فعلت والا ان لم تكن تتقي فان تربيع الجنازة الذي قد جرت به السنة ان تبدأ باليد اليمنى ثم بالرجل اليمنى ثم بالرجل اليسرى ثم باليد اليسرى حتى تدور حولها ومنها خبر العلا بن سيابة في حمل السرير من الجانب الايمن ثم تمر عليه من خلفه الى الجانب الاخر ثم تمر حتى ترجع الى المقدم كذلك دوران الرحى عليه ومنها رواية البزنطي السنة ان تستقبل الجنازة من الجانب الايمن وهو مما يلي يسارك ثم تصير الى مؤخره وتدور عليه حتى ترجع الى مقدمه ويستحب حفر القبر لرجل كان او امرأة كما صرح بالتعميم في المنتهى مدعيا عدم الخلاف فيه قدر قامة وطول قامة انسان او الى حد الترقوة اجماعا كما يستظهر من بعض ومصرحا به في التذكرة وظاهرهم التخيير وفي الخلاف يستحب قدر قامة واقله الى الترقوة مدعيا عليه اجماع الفرقة وعملهم وظاهره افضلية القامة واقتصر في الغنية على ذكر القامة حاكيا عليها الاجماع وفي الفقيه الاقتصار على ذكر الترقوة ومال اليه في الكشف وبعض الكتب والاظهر التخيير لظاهر الاجماعات المستفيضة ويقوى افضلية القامة كما يظهر من عبارة الخلاف ولعله يحمل عليه معاقد الاجماعات بناء على افضلية الزائد في كلية التخيير بين الاقل والاكثر والا فلا يكافؤ ما في الخلاف الاجماعات المستفيضة ولكن ليس القامة موجودة في نص مما ورد في الباب سوى خبر السكوني نهى النبي ص ان يعمق فوق ثلاثة اذرع الا ان يدعى مساواة الثلاثة اذرع للقامة لكن مدلوله كراهة الزيادة على القامة وهو غير المقصود ومنه مرسل ابن ابي عمير عن الصادق عليه السلام انه قال حد القبر الى الترقوة وقال بعضهم الى الثدي وقال بعضهم حتى يمد الثوب على راس من في القبر واما اللحد فبقدر ما يمكن فيه الجلوس قال ولما حضر علي بن الحسين ع الوفاة اغمي عليه فبقي ساعة ثم رفع عنه الثوب ثم قال الحمد لله الذي اورثنا الجنة نتبوء منها حيث نشاء فنعم اجر العاملين ثم قال احفروا لي حتى تبلغوا الرشح ثم مد عليه الثوب فمات الا ان يفهم من مد الثوب على راس من في القبر او من قوله حتى تبلغوا الرشح فانه في ارض البقيع حد بلوغ القامة لكن لم يثبت كون ما بعد قوله من الترقوة من الامام بل الظ كونه نقلا لاقوال العامة ولا تعرض منه ومن رواية الامالي عن الرضا ع سيحفر لي في هذا الموضع فتأمرهم ان يحفروا الى سبع مراق الى اسفل وان يشق ضريح فان ابوا الا ان يلحدوا فتأمرهم ان يجعل اللحد ذراعين وشبرا الحديث ولعل السبع مراقي تساوي القامة لان المرقاة قد تقدم والقامة سبعة اقدام كما مر في باب وقت الصلاة ولعل الجمعين فهموا القامة من بعض ما ذكر او وقفوا على ما هو صريح فيها وعلى كل حال لا ينبغي التأمل فيما ذكرناه ومدار القامة او الترقوة على مستوي الخلقة كما هو الدائر في النظائر وان الحد هذا ما لم يكن مقتضيا للنقصان كما في ارض لنداوة او للزيادة كما في الرخوة التي تنبش فيها السباع قدر القامة ومنه خوف النبش الحاصل في المشاهد المشرفة في عصرنا فلا كراهة في الزيادة والتفسح فضلا عن عدم المشروعية المتوهم لبعض الوسوسيين بدعوى خروج الزيادة المفرطة كخفوف الشق في ارض النجف والاعمق منه من متبادر اطلاقات الدفن لا انه فاعد ان سلم عدم الانصراف في بعض الافراد المتعارف منها بافراط في العمق بانه من نادر الوقوع التي لا يوجب الاقتصار في الحكم وانصراف الدليل فلا منع في زيادة الحفر على الحد بلغ ما بلغ من تخوم الارض لصدق الدفن لغة وعرفا وحمل ما تقدم من النهي في خبر السكوني على الكراهة اجماعا الا ان يستلزم اذية الميت في انزاله ثمره او هتكا له كما اذا توقف على شده بالحبال وادلائه ونحو ذلك فالمنع ح لامر خارج وان يجعل له لحد اجماعا مستفيضا في استحبابه وفي افضليته من الشق والمراد من اللحد ان يحفر في جانب من القبر مكانا يوضع فيه الميت بحيث يكون خارجا عن فضاء الحفرة ثم يشرج بينه وبين الفضاء باللبن او بغيره او بوضع الاحجار ثم يطم الفضاء بالتراب والمراد بالشق ان يحفر بعد بلوغ القامة او الاقل او الاكثر في قعر القبر ما هو اضيق من القبر شبه نهر فيوضع الميت فيه ويسقف عليه او يشرج باللبن ونحوه ثم يطم بالتراب من فوقه والمقصد عدم طم جسد الميت بالتراب وافضلية اللحد من الشق من حيث هو ومع قطع النظر عن العوارض الا فقد يرجح الشق اذا خيف من رخوة ارض مظنة لانهدام اللحد على الميت فيؤدي الى ضد الغرض ولكون الميت بدينا يخاف من اتساع اللحد له من الانهدام عليه او يتعذر اتساعه بقدر ما يسعه لصلابته كما يشعر ببعضها اعتذار الصادق ع عن الشق للباقر ع بكونه بادنا وربما يفهم من بعض العبارات كون الشق افضل للبادن مطلقا وكان توهمه من ورود تعليل الشق للباقر ع في روايات عديدة بكونه بادنا وهو في غير محله بل انما هو لتعذر اللحد او تعسره وان لم يكن كذلك فاللحد افضل كما تسمع والاعتذار المذكور محمول على مصادفة واقع الامر كك في حقه فلو توقف تيسر اللحد او الوثوق بعدم انهدامه ببناء اطرافه قدم على الشق تحصيلا للافضل كما صرح به في المعتبر وقد

اورد عليه

اورد عليه بالطلاق كون الشق في الارض الرخوة افضل وفيه منع الاطلاق بل المدار على اليسر والعسر واما دليل افضلية اللحد فبعد الاجماع المستفيض النبوي المعروف اللحد لنا والشق لغيرنا وخبر الدعائم وغيره عن الصادق ع عن ابائه عن علي عليهم السلام انه لحد لرسول الله ص وفي خبر اخر لما قبض ابرهيم بن رسول الله ص قال يا علي انزل فالحد ابرهيم في لحده وما اورد في الاعتذار عن عدم الحاد الباقر ع منها عن ابي عبد الله ع قال ان ابي كتب في وصيته الى ان قوله وشققنا له الارض من اجل انه كان بادنا وفي خبر ابي همام قال ابو جعفر ع اذا مات فاحفروا لي وشقوا لي شقا فان قيل لكم ان رسول الله ص لحد له فقد صدقوا الى غير ذلك ولا يكافؤها ما تقدم من موثق ابي الصلت الظاهر في كون عمل الناس يومئذ على الالحاد لمعلومية اعراض الاصحاب عن ذلك مع احتمال كون بناء المخالفين يومئذ على افضلية الشق مع معرفتهم بحال اهل البيت في تفضيلهم اللحد فنهى ابا الصلت عن الاقدام او لا على حفر اللحد كراهة اظهار مخالفتهم لكن وصى بانهم اذا امروا من قبل نفسهم باللحد لمعرفتهم بحال اهل البيت ع تفضيل اللحد فليلحد ح ويستحب وضع اللحد في جهة القبلة من القبر كما صرح به جماعة وفي جامع المقاصد والروض نسبته الى الاصحاب هو الحجة معتضدا باستمرار عمل الشيعة عليه خلفا عن سلف وهو من باب مستحب في مستحب لان وظيفة الالحاد غير خاصة لايه لعدم دليل على التقييد وان يتحفى النازل اليه ويحل اي النازل ازراره ويكشف راسه في المعروف من مذهب الاصحاب مؤذنا بالاجماع منهم وعليه عمل المتشرعة يدا بيد ويدل عليه روايات مستفيضة منها صحيح علي بن يقطين سمعت ابا الحسن ع يقول لا تنزل في القبر وعليك العمامة والقلنسوة والحذاء والطيلسان وحل ازرارك وبذلك سنة رسول الله ص جرت وان يدعو النازل عنده نزوله في القبر بالاخبار كثيرة وان لا يكون النازل رحما للميت الا في المرأة فلا يكره نزول رحمها اما كراهة نزول الرحم في غير المرأة فقد صرح بها جماعة ولم يصرح بها في نص في غير الولد والوالد وكانهم استفادوا العموم مما ورد بكراهة اهالة الرحم التراب على رحمه معللا بان ذلك يورث القسوة في القلب فان التعليل قاض باطراد الحكم مع العلة وتسرية الكراهة الى مباشرة سائر التجهيزات في نوابها هذا التعليل ممنوعة لظاهر فتوى الاصحاب كثير من موارده ما قبل وبما ظهر وجود قائل بذلك اي الاطراد نعم في خصوص الوالد والولد نصوص في الذكرى عن عبد الله بن محمد بن خالد عن الصادق ع انه قال الوالد لا ينزل في قبر ولده والولد لا ينزل في قبر والده ثم قال ولا ينافيه خبر عبد الله العنبري عنه ع الوالد لا يلحد ابنه ولا باس بان يلحد الابن اباه لان المكروه الالحاد وهو مشعر بان الكراهة في جانب الاب لالحاد ابنه اشد انتهى وظاهره تعميم الكراهة لكل منهما كما في خبر ابن خالد وعليه فلعله يدل على كراهة مطلق الرحم اما فتوى او مساواة لكن قال بعض الفضلاء ان الموجود في كتب الحديث والفقه من حديث ابن خالد المذكور موافق لحديث العنبري في تأييد اختصاص المنع بالاب الدافن ما رواه علي بن عبد الله عن ابي الحسن ع في حديث طويل في موت ابرهيم وفيه ان رسول الله ص قال ايها الناس انه ليس عليكم بحرام ان تنزلوا في قبور اولادكم ولكن لست امن اذا حل احدكم الكفن عن ولده ان يلعب به الشيطان فيدخله عند ذلك من الجزع ما يحبط اجره ح فلا يتم الاستدلال به على مطلق الرحم واما استثناء المرأة فلخبر السكوني عن علي ع انه قال مضت السنة ان المرأة لا يدخل قبرها الا من كان يراها حال حيوتها ولان النزول لمباشرتها في اضجاعها وحل الكفن عنها ووضع خدها على التراب ونحو ذلك مما لا يحل الا المحرم او زوج ويستحب ان يجعل الميت ويوضع عند ارادة انزاله في القبر في القرب منه من عند رجل القبر بذراعين او ثلاث مما يلي جهة رجل الميت بقدر ضعه في القبر وهو الجانب الشرقي من فوق القبر ان كان الميت رجلا ومن جهة قدامه مما يلي القبلة ان كان امرأة ثم ينزل الى القبر ويستحب ايضا ان ينقل الميت مرتين قبل ذلك الوضع بان ينقل ويوضع مرتين ويصبر عليه هنيئة ثم ينقل ثالثة وينزل في الثالثة تهيئا للميت للقبر ونقل وحشته ويكون حال انزاله الى القبر سابقا براسه ان كان الميت رجلا واما المرأة فتنزل عرضا اي دفعة واحدة للستر كل ذلك للنص ويستحب ان يحل عقد كفنه بعد وضعه في القبر للنصوص لا شق الكفن وان افاد فائدة الحل وان ورد في خبر البختري ومرسلة ابن ابي عمير لعدم مكافئتهما نصوص الحل المعتضدة بفتوى الاصحاب مؤذنا باتفاقهم عليه قال في المعتبر الشق خلاف ما عليه الاصحاب وفيه افساد المال على وجه لم يتحقق شرعه ويتبعه في التعليل في المنتهى ثم قال والاحاديث الدالة على الشق مثل ما رواه الحفص البختري عن ابي عبد الله ع وما رواه عن ابن ابي عمير عن غير واحد عن ابي عبد الله ع فانها مع ضعف سندها محمولة على الحل لما اشتركا فيه من ابانة القميص عن صاحبه او على تعدد الحل انتهى بل الاولى المنع لكونه تصرفا فيما لا حق لهم فيه ولا اذن من الشارع فيما لم يكن الكفن مبتذلا من الخارق له بل فيه ايضا الصبر وبعد اجنبيا عنه بين له كما اشير اليه في مسئلة فرض الكفن اذا تبخص ويستحب ان يلقنه الشهادتين و وهذا هو التلقين الثاني بعد تلقين الاحتضار شهادة ان لا اله الا الله محمدا رسول الله والائمة عليهم السلام واحدا بعد واحد

وفي خبر

وفى خبر الاسكاف يدنى فمه الى سمعه ويقول اسمع وافهم تكرر ثلاثا الله ربك ومحمد نبيك والاسلام دينك وفلان امامك اسمع
افهم ويعيدها عليه ثلاث مرات هذا التلقين اذا وضع فى اللحد او الشق قبل تشريج اللبن وسد اللحد فيما افتى به الاصحاب وادعى عليه
فى الغنية الاجماع واستفاضت به الاخبار على اختلافها فى المرة والتكرار ثلاثا والظاهر الاجزاء بالمرة وان التكرار فضيلة وفى
بعضها وضع اليد عليه وتحريكه تحريكا شديدا وقول يا فلان ابن فلان الى غير ذلك مما هو من الاداب مستحب فى مستحب ولا باس به
وتستحب ان يجعل معه بعد وضعه فى القبر تربة ابى عبد الله الحسين عم بغير خلاف فى استحبابه بين الاصحاب واستفاضت به الاخبار
واجود ما اورده فى الذكرى حكاية جماعة من اصحابنا من ان امراة كانت تزنى وتضع اولادها وتحرقهم بالنار خوفا من اهلها ولم يعلم بها
غير امها فلما ماتت ودفنت انكشف عنها التراب ولم تقبلها الارض فنقلت من ذلك الموضع الى غيره فجرى لها ذلك فجاء اهلها الى
الصادق عم وحكوا القصة لامها ما كانت تصنع هذه من المعاصى فحجبوها فاخبرته بباطن امرها فقال ان الارض لا تقبل مثل هذه
لانها كانت تعذب خلق الله بعذاب الله اجعلوا فى قبرها شيئا من تربة الحسين عم ففعل ذلك فسترها وفى محل وضع التربة اختلاف
فى كلمات الاصحاب واكثرها مطلق فى الوضع معه وفى بعضها خصوصيات من جعلها تحت خده وجعلها فى وجهه وفى كفنه وكذا
فى الاخبار ففى رواية الحميرى توضع مع الميت فى قبره وفى رواية الصباح يضع مقابل وجهه لبنة من الطين ولا يضعها تحت راسه وفى
الرضوى يجعل فى اكفانه والاظهر اجزاء الجميع وان كان الاولى وضعها حيث هو ابعد من التلويث بما يخرج من الميت ويجرى من الطين
ما يوخذ من الحاير وان لم يكن من نفس القبر الشريف وان كان فى جملة من الاخبار طين القبر لكن العمل فى ساير المقامات على كون
الماخوذ من الحاير بحكم الماخوذ من القبر بل هو مقطوع به فى كلامهم وان كان الماخوذ من القبر الشريف فى هذا الزمان غير الاصلى بل هو
مما يوتى من الحاير فيجعل على القبر ويترك زمانا ثم يوخذ ومع هذا هو اشرف وافضل مما يوخذ من الحاير بغيره وضعه على القبر الشريف
وان يشرج اللحد باللبن ونحوه مما يفيد فائدته اى ينضد اللبن دون اللحد ويسويه ولو بالطين بحيث يمنع من وصول التراب اليه
وان كان شقا غير لحد فيسقف عليه به ويسويه ولو بالطين اجماعا ظاهرا ومصرحا به وعن الراوندى وعمل العارفين ابتداء
التشريج من الراس ولا دليل عليه ويخرج النازل بعد ذلك من قبل رجليه احتراما للميت والنص به واذا كان الميت رجلا فلا خلاف
فيه وان كان امراة فعن الاسكافى انه قال يخرج من عند راسها استنادا الى اعتبار من كونه ابعد عن العورة ولا يصلح دليلا مقيدا
وعن المنتهى استحباب الدخول ايضا من قبل الرجلين وفى مرفوع سهل يدخل الرجل القبر من حيث شاء ولا يخرج الا من قبل رجليه
ويعضدها الاطلاق كلامهم فى الدخول ويهيل الحاضرون اى يصبون التراب فى قبره بعد خروجه بظهور الاكف اجماعا مستفيضا و
لورود النص به وفى بعض النصوص احثوا التراب بظهر كفيك ثلاث حثيات مسترجعين اى قائلين حال الاهالة انا لله وانا
اليه راجعون فى المشهور وفى الذكرى قاله الاصحاب هو المجد ولا نص بخصوصه نعم فى خبر سالم اذا خرجت من القبر فقل وانت
تنفض يديك من التراب انا لله وانا اليه راجعون وهو غير هذا ولا يهيل التراب عليه ذو الرحم منه للنهى المتقدم فى دخول
غير الرحم القبر معللا بانه يورث القسوة ثم يطم القبر بترابه ولا يوضع فيه من غير ترابه وفاقا واستفاضت به النصوص وفى
بعضها كلما جعل على القبر من غير ترابه فهو ثقل على الميت وعن الاسكافى تقييده بحال الدفن قال لا يزاد من غير ترابه وقت الدفن
ولا باس بذلك بعد الدفن مع ان الصادق عم قال لا تطينوا القبر من غير طينه ويستحب ان يرفع القبر مقدار اربع اصابع اتفاقا
على ذلك وانما اختلفوا فى تعيين الاربع والتخيير بينها وبين الشبر وفى كون الاربع مضمومات او منفرجات لاختلاف الاخبار
ففى خبر ابن زائدة مطلق الرفع من الارض وفى خبر ابن بشير وموثق ابن مسلم وصحيح الحلبى اطلاق الاربع اصابع وفى خبر الحلبى وابن مسلم
اربع اصابع مفرجات وفى موثق سماعة اربع اصابع مضمومة وفى خبر ان قبر رسول الله ص رفع من الارض شبرا وفى فقه الرضا
الا اربع اصابع مع نفى الباس عن الزيادة فاستحباب الارتفاع من الارض مجملا وقدر الاربع اصابع متيقن والاقوى التخيير بين الاربع
اصابع مطلقا والشبر لظهور كون المقصود من رفعه من الارض تمييزه لبزار ويحترم واقل ما يتحقق به المقصود قدر الشبر والاربع
اصابع المتقاربين مقدارا والمراد بهما تعيين نحو ذلك احترازا عن الارتفاع الزائد فانه مكروه قال فى المنتهى ان كراهة الزيادة
على الوارد فتوى العلماء ثم قال روى الجمهور عن النبى ص انه قال لعلى عم لا تدع تمثالا الا طمسته ولا قبرا مشرفا الا سويته وروى مسلم
وغيره والمشرف ما رفع كثيرا ثم روى خبر محمد بن مسلم عن احدهما عن الميت قال تسله من قبل الرجلين وتلزق القبر بالارض الا قدر

وتشريج اللحد باللبن ومن الدفن

اربع اصابع مفرجات ترفع قبره لظهوره فى كراهة ارتفاعه بازيد من هذا النحو ويستحب ان يرفع بالقدر المقدر مربعا بان يكون
له زوايا قائمة اجماعا مستفيضا وقضاء كذلك ويستحب تسطيح القبر دون تسنيمه كما تفعله العامة باجماع الامامية بل العامة اعترفوا
باستحباب التربيع قال بعض علمائهم ان السنة تسطيح القبور لكن لما اتخذته الرافضة شعارا عاكسناهم والاخبار به ايضا مستفيضة
ففى البحار عن القاسم بن محمد قال قلت لعايشة يا امه اكشفى لى عن قبر رسول الله ص وصاحبيه فكشفت لى عن ثلاث قبور لا مشرفة
ولا لاطئة مبطوحة ببطحاء العرصة الحمراء والمراد بالمبطوحة الخ ما روى عن الصادق عم ان قبر رسول الله ص محصب حصباء حمراء
والحصباء الحصى الصغار وافتى العلامة فى المنتهى باستحباب وضعها على القبر استنادا الى الخبر وعن الخصال عن الصادق عم فى حديث
قال والقبور تربع ولا تسنم وعليه فيدل على منع التسنيم كلما تضمن تربيعه كما اعترف بذلك فى الذكرى وفى فقه الرضا بنسخة
البحار والسنة فى القبر ان يرفع اربع اصابع مفرجة من الارض وان كان اكثر فلا باس ويكون مسطحا لا يكون مسنما ويدل عليه ما
فى خبر السكونى عن على عم قال بعثنى رسول الله ص الى المدينة قال لا تدع صورة الا محوتها ولا قبرا الا سويته ولا كلبا الا قتلته لان
استواء القبر ضد تسنيمه ونحو منه فى خبر اخر عنه قال لابى الهياج مثله لكن قال ولا قبرا مشرفا الا سويته ونحو منهما فى خبر ابى على
المدائنى قال توفى صاحب لنا فامر فضالة بقبره فسوى قال سمعت رسول الله ص يامر بتسويتها وفى حديث من جدد قبرا الذى رواه
الفقيه على نسخة بالحاء المهملة دلالة واضحة وبالجملة لا ريب فى تسوية القبور وتسطيحها فى زمن النبى ص وبعده ولم يكن التسنيم يومئذ
معهودا اذ لو كان لوجد فى خبر او اثر والسنة زاد على الصحابة على شئ متضمن لتغيير النبى ص لانه بمرئى منه ومسمع ويستحب ان يصب
عليه بعد تسويته الماء يبتدئ بالصب من قبل راسه ندبا بان يدور فى صبه من الراس الى جوانبه الاربعة الى ان ينتهى الى الراس
ايضا من غير ان يقطعه فان فضل بعد الدور شئ من الماء فى نبيذه صبه على وسطه اى وسط القبر افتى برش الماء كذلك اصحابنا وظاهرهم
الاتفاق عليه واستفاضت به الاخبار ومنها خبر سالم بن مكرم فاذا سويته فصب على قبره الماء وتجعل القبر امامك وانت مستقبل
القبلة وتبدا بصب الماء عند راسه وتدور به على قبره من جوانبه الاربع حتى ترجع الى الراس من غير ان تقطع الماء فان فضل من الماء
شئ فصب على وسط القبر ثم ضع يدك على القبر الحديث وفى بعض اخباره يتجافى عنه العذاب ما دام الندا فى التراب وفى بعض الاخبار
تكريره ففى خبر محمد بن الوليد ان صاحب المقبرة سأله عن يونس بن يعقوب قال من صاحب هذا القبر فان ابا الحسن الرضا عم اوصانى
به وامرنى ان ارش قبره اربعين شهرا او اربعين يوما كل يوم مرة ولم ار من تعرض لاستحبابه مع انه لا باس به ثم ان الاخبار مطلقة فى كون
الدوران من جانب الراس الى جانب القبلة والدور منه الى ان ينتهى الى الراس من جانب عكس القبلة او بالعكس فليحمل المطلق كما اعترف
به فى جانب المقاصد ويضع الحاضرون بعد صب الماء كما فى حديث سالم الايدى عليه مترحمين له باتفاق النص والفتوى و
ظاهر بعض نصوصها الوجوب وهو مصروف الى الندب لمخالفته وجوبه الفتوى وفى بعضها تقييد الاستحباب بمن لم يدرك الصلوة
عليه كخبر محمد بن اسحق وفى بعضها التقييد بميت بنى هاشم كخبر البحار ولا يصلحان لتقييد غيرهما من الاخبار الكثيرة المفتى باطلاقها فليحمل
الاول على تاكد الاستحباب والثانى على اظهار النبى ص مزية الرحمة لبنى هاشم وفى بعضها وضع اليد عند راس الميت وفى بعضها
تفريج الاصابع حال وضعها وفى بعضها الغمز بالاصابع لتؤثر فى تراب القبر ولا باس بان تكون مستحبة فى مستحب ولا يعتبر تاثير اليد
فى غير التراب كما صرح به فى الروض ولا استقبال المترحم ولا قراءة شئ من السور والاذكار سوى الترحم وان كان زيادة خير تدخل
تحت العمومات ويستحب ان يلقنه الولى بعد انصرافهم اى المشيعين وهذا هو التلقين الثالث وعلى استحبابه اجمع الامامية
وانكره العامة والاخبار به مستفيضة وفى خبر يحيى بن عبد الله اذا فعل ذلك قال احد الملكين لصاحبه قد كفينا الوصول اليه ومسالتنا
اياه فانه قد لقن فينصرفان عنه ولا يدخلان اليه والعامة رووه عن النبى ص ايضا ومع ذلك انكروا استحبابه وما هو الا لعدم
توفيقهم لما هو سبب المغفرة ويكره فرش القبر بالساج الا مع الحاجة اجماعا استظهره من نسبته الى الاصحاب فى الذكرى وجامع المقاصد
والروض ومجمع البرهان وهو الحجة واستدل له فى بعض الكتب بانه اتلاف مال بلا مستند شرعى فيه انه ان تم يقتضى بالحرمة الا ان يقال مقتضى
فيبقى الكراهة بغير مانع لكن بعد قيام الاجماع لا يبقى دليل للكراهة ولا يقاس على النهى اللفظى للفرق الواضح كما لا يخفى مع ان ذلك لكن الاجماع
الاستناد فيه الى كونه اتلافا بلا مستند واذن شرعى كما تكرر من جماعة ومسائل هذا الباب لا تخلو من مناقشة لان تسلط الناس يمنع من الحكم
على اموالهم لا ينقطع الا بمنع شرعى خصوصا والمفروض عدمه هنا او عموما من الشغر والتبذير والسرف ولا يجرى مع غرض عادى بالحرمة صح

على القبر وصب الماء من الراس والتسوية

دنيوي يبذل فيه العقلاء المال ولو كان مراعاة العز والجلال على حسب الحال من غير اجحاف والاولى الاستناد في الكراهة الى منافاة الفرش بها لما لم يكن للضرورة لغرض الباري سبحانه بلف الميت في خرقة مجردة ووضعه على عفر التراب من حالة التذلل والاستكانة فلا يليق بها اسباب التجمل والمتانة ولعله مطمح نظرهم في الحكم بالكراهة من غير نص فلا خصوصية للساج ولعل وقوعه في كلامهم لانه الذي كان يصلح يومئذ للتوقي عن الفرش ولو ببعض آثار فاعتيد التوقي به كما يشعر به السؤال عن خصوصه عن ابي الحسن ع فيما تسمعه ولذا كان الاجماع المستظهر من الذكرى وجامع المقاصد على الساج وغيره وبالجملة مع عدم وجود النص غير معقول خصوصية فرش الساج وفي نظر جمعين على الكراهة الا مع الحاجة الى فرشه لنداوة الارض ونحوها فانه لا يكره اجماعا ايضا مستظهرا من الذكرى وغيره مع ان الضرورة تبيح المحذورات فكيف بالمكروهات مضافا الى مكاتبة علي بن بلال الى ابي الحسن ع ربما مات الميت عندنا وتكون الارض ندية فيفرش القبر بالساج و يطبق عليه فهل يجوز ذلك فكتب هو جائز وينبغي بناء على الكراهة لغير الضرورة تقييد النداوة الرافعة للكراهة بكونها بحيث تنافي غرض الدفن لا لمجرد النداوة المسرعة الى البلى لان المصير على كل حال الى البلى وعلى كل حال لا ينبغي التامل ايضا في عدم خصوصية للساج في الجواز لضرورة النداوة وغيرها لما اشير اليه مع ان ذكر خصوصه في المكاتبة انما وقع في السؤال ولعله لكونه المتعارف يومئذ لدفع الضرورة ومما ذكر تبين ان التردد والاشكال في تسرية حكم المستثنى والمستثنى منه الى غير فرش الساج في جملة من كتب المتاخرين كا الذكرى وجامع المقاصد والروض وغيرها في غير محله بل لا ينبغي التامل في كون الساج في كل من الموضعين مثالا

ويكره تجصيص القبر وتجديده

ويكره تجصيصه و تجديده اجماعا مستفيضا وللنصوص منها خبر علي بن جعفر سألت ابا الحسن ع عن البناء على القبر والجلوس عليه هل يصلح قال لا يصلح البناء عليه ولا الجلوس ولا تجصيصه ولا تطيينه وفي حديث المناهي نهى ان يجصص القبور ونحوه ما في معاني الاخبار وخبر من جدد قبرا او مثّل اليه بنسخة الجيم وهي معتضدة بالفتوى ولا يكافؤها خبر يونس لما رجع ابو الحسن موسى ع من بغداد ومضى الى المدينة ماتت له ابنة بفيد فدفنها وامر بعض مواليه ان يجصص قبرها ويكتب على لوح اسمها ويجعله في القبر مع ان قبور اولاد الائمة مستثناة كما تسمع فلا يحتاج الى الجمع بينه وبين ما تقدم بتفاصيل المرتبها بعض جمعا ولا معارضة لخبر السكوني لا تطينوا القبر من غير طينه باعتبار اشعاره برخصة التطيين بطينه لانه ان سلم شمول الكراهة للتطيين ايضا كما لعله الاظهر خصوصا في البلاد المتعارف فيها البناء بالطين فالتطيين بطينه محمول على الرخصة فيه من ارتفاع القدر المعين وشرح لبنه لسومه في بيان الفرق بين طينه وطين غيره حسبما تقدم واما البناء عليه فعن محكي المبسوط والتذكرة الاجماع على كراهته ايضا مضافا الى التصريح به في خبر علي بن جعفر وقد يدل عليه منع التجصيص بالفحوى بل الفحوى النهي عن ارتفاع ازيد من المحد خلافا للمحكي عن الاسكافي فلم يكرهه لصونه وصون زائريه وهو اجتهاد في مقابلة النص خصوصا مع الاجماع المتقدم ويستثنى منه البناء على قبور الانبياء والائمة واولادهم الذين قبورهم شعار فهو من اعظم العبادات فضلا عن الجواز وقد صرح بالاجماع على استثنائها جماعة وهو مقطوع به لا يحوم حوله شك ولا ريب قد اطبق الامامية على تعاهدها في التجديد والبناء كاطباق المسلمين على تعاهد قبور الانبياء ولا فرق في كراهة التجصيص والبناء بين كونه في الارض المسبلة او المملوكة اذ النظر في الكراهة الى بعض حكم من منافاة التجديد لعبرة الاندراس وغيره فلا مدخلية لسلطنة المالك في رفعها وبالجملة لاطلاق الدليل خلافا للنهي فصرح بان الاملاك لا كراهة فيها ولعل نظره الى ان العلة منع التجديد من الاندراس الموجب لتكرر الدفن وهذا يجري في المسبلة دون المملوكة ولا يتسرى من البناء الى التعريش والتظليل بالخشب ونحوه وفاقا للتذكرة قال والتظليل لدفع اذى الحر والبرد وحين التلاوة لا يعد مكروها ما ان لم يكن مراده من حيثية الاستمرار وخلافا للمحكي النهاية والسرائر ومختصر المصباح فكرهوا بنحو التظليل ولا ينصرف البناء الى مثله بل ليس من الحقيقة ولا يكره الدفن في البناء السابق الا فيما بني للدفن فيه ففيه اشكال من الاشتراك في المقتضي وعدم انصراف النهي الى مثله ويكره دفن ميتين او ازيد في قبر واحد ابتداء في المشهور شهرة عظيمة تقارب الاجماع بل من غير خلاف في الكراهة بين من تعرض المسألة الا يحيى بن سعيد فعبر بالنهي عنه الظاهر في التحريم ولعله اراد التنزيهي لبعد ارادة التحريم من غير دليل من نص او اجماع ولا نص بذلك الا ما ارسله في الذكرى عنهم ع قال نهوا عن دفن ميتين في قبر واحد ولم يوجد في كتاب حديثا وفقهه وربما نسب ارساله الى الشيخ في المبسوط ايضا لكنه وهم لعدم تعرضه فيه للدفن الا ابتداء ومنشأ النسبة عبارة في بعض نسخ الذكرى غير ثابتة صحتها لعدم وجودها في بعضها وعلى كل حال لا باس بالمرسل من مثل الشهيد اذ الخبر بفتوى الاصحاب في الحكم التنزيهي مؤيدا باعراض السلف والخلف عن جمع المتعددين في قبر واحد الا مع الضرورة وبما

وورد من النهي عن الجمع في سرير واحد ولو دفن المتعدد في ازج او سرب متسع وهو السرداب المستطيل ففي الكراهة اشكال لا يخلو عما من قوة لعدم الاجماع لتصريح الشهيدين وثاني المحققين بعدمها وان كان في صريح التذكرة وظاهر نهاية الاحكام الكراهة وعدم انصراف القبر في المرسل على تقدير ثبوته الى مثله والاصل الاباحة خصوصا اذا كان الازج موضوعا لجمع الاموات وكذا الاشكال لو وضعا في لحدين في قبر واحد ولا فرق في الجواز مع الكراهة بين متحد الصنف والمختلف كرجلين وامراة محرمين وفي الاجنبيين لا يخلو وجوب جعل حاجز بينهما من تراب ونحوه من وجه ولو دعت الضرورة الى وضع المتعدد في قبر واحد ارتفعت الكراهة لان الضرورة تبيح المحذورات فضلا عن المكروهات ولما روي عن النبي ص انه قال للانصار يوم احد احفروا واوسعوا وعمقوا و اجعلوا الاثنين والثلاث في قبر واحد وقدموا اكثرهم قرانا يعني الى القبلة وقد يستنتج من قوله اكثرهم قرانا افضلية تقديم الذكر على الانثى والخنثى والاسن والحر والبالغ على اضدادهم وقيل يستحب مع اتحاد القران يجعل بينهما حاجز مع الامكان تحصيلا لصورة الانفراد هذا اذا دفن المتعدد دفعة واما اذا كان ميت دفن فاريد دفن آخر معه في قبره قبل البلى فلا ريب في حرمة النبش لدفن الثاني ولو اقدم على النبش المحرم او نبش غيره او حصل النبش بغير الوجه المحرم ففي وضع الآخر معه في قبره في المبسوط منعه قال فان بادر انسان فنبش قبرا فان لم يجد فيه شيئا جاز ان يدفن فيه وان وجد عظاما او غيرها رد التراب فيه ولم يدفن وتبعه المصنف في المعتبر والفاضل والشهيد وعلله في المعتبر بان القبر صار حقا للاول فلم يجز مزاحمته بالثاني وفي الذكرى باستلزام النبش المحرم وبادائه الى الهتك والمثلة اما الهتك والمثلة بمجرد وضع الآخر مع فرض وقوع الكشف بغير الوجه المحرم فظاهر البطلان واما صيرورة القبر كله حقا للاول فممنوع وانما يختص بمقدار مضجعه ولا ينبغي التامل في الجواز في الازج و السرب المذكورين كما صرح به في الروض وغيره بل صرح فيه بعدم تحقق النبش المحرم بفتح الازج لدفن الآخر وفيه تامل والاولى فتحه من حيث لا ينكشف الاول فان النبش الممنوع تكشفه على وجه يصير بمرئى كالموضوع على وجه الارض لا بوجه لا يمكن ابصاره الا بالتعمد الى النظر اليه من ثقب في بعض جوانبه مثلا ومنع بعض المعاصرين ذلك ايضا بدعوى الاهتاك بادخال الغير عليه مطلقا في غير محله جدا

ويكره نقل الميت الى غير بلد موته الا الى احد المشاهد المشرفة

ويكره نقل الميت الى غير بلد موته قبل دفنه اتفاقا ولخبر ابن هاشم عن علي ع انه رفع اليه ان رجلا مات بالرستاق فحملوه الى الكوفة فانهكهم عقوبة وقال ادفنوا الاجساد في مصارعها ولا تفعلوا فعل اليهود ينقلون موتاهم الى بيت المقدس وقال انه لما كان يوم احد اقبلت الانصار لتحمل قتلاها الى دورها فامر رسول الله ص مناديه فنادى ادفنوا الاجساد في مصارعها وضعفه مانع من اثبات الازيد من الكراهة مع ان دليله في الشهيد الذي لا ينقل على كل حال فلا يدل على غيره لكنه في الصدد كفاية خصوصا مع الامر بالدفن في مصارعها وان كان التعليل بالتشبيه بنقل اليهود الى بيت المقدس الذي هو من المشاهد المستثناة لا يخلو من شيء وعلى كل حال كراهته اجماع مضافا الى كونه غالبا تاخيرا للميت عن مضجعه وقال عجلوا بموتاكم الى مضاجعهم ومدار الكراهة صدق بلد آخر او قرية اخرى فلا باس بالنقل في بلد موته من محلة الى اخرى و الى نواحي بلده والا لما جاز النقل من داره ولا من مقبرة البلد الى المقبرة الواقعة في خارجه مثلا ونحو ذلك واغتفر كذلك قطعا الا الى احد المشاهد المشرفة فلا يكره اجماعا مستفيضا وعليه عمل الامامية من السلف والخلف مضافا الى خبر علي بن سليمان قال كتبت الى ابي الحسن ع اسأله عن الميت يموت بمنى او عرفات يدفن بعرفات او ينقل الى الحرم فايهما افضل فكتب يحمل الى الحرم ويدفن فهو افضل خصوصا مع التعليل هو افضل برجوع الضمير الى الحرم فيقضي بالعموم الى كل مكان افضل والى ما رواه في ارشاد الديلمي وفرحة الغري من قضية اليماني الحامل لجنازة ابيه فقال له علي ع لم لا دفنته في ارضكم قال اوصى بذلك وقال انه يدفن فيه فدفنه في الغري فان فيه التقرير منه حيث لم يعبه بنقله والى الفحوى مما دل على استحباب النقل اليها بعد الدفن وجوازه بغير كراهة قبل الدفن اولى بذلك ولا فرق بين القريب والبعيد وفي الذكرى لا يبعد التقييد بقرب احد المشاهد كما عن صريح المجموع وظاهر السرائر ولعل مرادهم الاحتراز عن فساد الجنازة بالنقل الى البعيد والا فلا وجه له لاطلاق الادلة من غير صالح للفرق والظاهر من النص والفتوى استحباب النقل اليها دون مجرد عدم الكراهة بل الظاهر الاجماع المركب عليه نعم يعتبر في جواز النقل عدم مظنة فساد الميت كما صرح به في الذكرى والروض والسرائر و ينبغي القطع باشتراط الضرورة بسقوط واجبات التجهيز اجماعا لمراعاة عدم انفجار الميت والنقل الى المشاهد لا يزيد على الاستحباب فكيف يعقل عدم سقوطه بذلك ام كيف يجوز مع ذلك ومبالغة شيخنا الاكبر صاحب كشف الغطاء حيث اباح في المحكي عنه تقطيع الميت وصلا للتوصل الى دفنه في احد مشاهد الائمة ع بجواز قطع عضو منه لصيانته عن الضرر الاعظم منه فجوازه لنفع

عذاب جهنم اولى ثم اولى قياس في قياس ومع الفارق والجراة بمثله على تجويز هذا الجرم العظيم مما لا ينبغي وعلى هذا النقل المتعارف في زماننا
من البلاد البعيدة مع تفسخ اعضاء الميت وحصول اعظم الفساد في الجنازة مشكل جدا والله العالم ويلحق بهذا الباب مسائل المسئلة
الاولى كفن المراة المزوجة على زوجها ولو كان لها مال فالواجب منه يجب بذله على الزوج باتفاق النص والفتوى اما النص فرواية السكوني
عن علي ع على الزوج كفن امراته ان ماتت وما رواه ابن بابويه في الصحيح عن الحسن بن محبوب عن عبد الله بن سنان انه قال ثمن الكفن من جميع
المال وقال ع كفن المراة على زوجها اذا ماتت وفي كون ذيل الثاني من تتمة هذا الصحيح او حديثا اخر مرسل عن ابن بابويه تردد ويشهد
للثاني روايته في الكافي والتهذيب بهذا السند بدون الذيل وعلى كل حال يصح الاستدلال به لانه على تقدير كونه مرسلا من الصدوق
منجبر كسابقه بفتوى الاصحاب وعلله الفاضلان ببعض تعليلات عليلات تصلح مؤيدات والحكم غير موقوف عليها ولا غبار عليه بحمد الله
سبحانه وهنا امور ينبغي التنبيه عليها منها ان اطلاق النص قاض بعدم الفرق بين الزوجة المدخول بها وغيرها الدائمة والمنقطعة الحرة و
الامة الكبيرة والصغيرة العاقلة والمجنونة وان كان الولي يخاطب بالاخراج من مال المولى عليه في الثلاث الاخيرة وكذا لا فرق بين المطيعة والناشزة
في المدارك والرياض وجامع المقاصد وظاهر محكي الدروس والبيان والذكرى والتنقيح والكفاية التوقف في شمول المنقطعة وفي بعضها و
الناشزة ايضا لعدم الانصراف اليها كما في الرياض مضافا الى عدم تمشي بعض التعليلات المذكورة للحكم منها لكونه من الانفاق الواجب
الزوجية بعد الموت ولذا جاز تغسيلها والنظر اليها وعدم الانصراف ممنوع جدا خصوصا في ثانيتهما والحكم لم يستند الى العلل المعلولة
بل الروايات المعمولة ولو استندنا الى بعض تلك التعليلات لكانت قاضية بالفرق بان زوجتها لم تكن في حيوتها ممن تستحق عليه شيئا بعد
الموت والحاصل ضعف الزوجية بالموت لكن التعويل انما هو على النص الذي لا يصح الاجتهاد في مقابلة وللعدة الرجعية المتوفاة بحكم الزوجة
هنا العموم منزلتها منها انه يعتبر في الزام الزوج بالكفن عدم اعساره المانع من مطالبة الدين بعد ملاحظة ما يصل اليه من تركة الزوجة
المتوفاة وقد نسب في عدة من الكتب هذا الشرط الى الاصحاب في المدارك الى قطعهم وفي اللوامع ظهور عدم الخلاف فيه وبتاعده التتبع
فانا لم نجد مفتيا بخلافه نعم في المدارك احتماله مع اعترافه بقطع الاصحاب بخلافه كما هو دابه من عدم الوقوف دون فتواهم وبالجملة الدليل
هو الاجماع ويقيد به اطلاق النص الذي يستند اليه في المدارك لاحتمال الوجوب على المعسر واستدل في الرياض واللوامع تبعا لغيرهما
على اشتراط اليسار بتقديم الكفن على الارث وكان المراد تحكيم عموم ما دل على ان كفن الميت من اصل ماله مقدما على الميراث كالخبر
الاول اول شيء يبدء به من المال الكفن ثم الدين ثم الميراث خرج منه زوجة الموسر بالنص فبقيت زوجة المعسر تحت العموم وفيه عموم النص
المخرج للزوجة من تحت عموم كفن الميت من اصل المال فهو باطلاقه مقيد او مخصص لقاعدة الاجماع على اعتبار اليسار وبه يعرف ان
الخارج من العموم زوجة الموسر خاصة وفي الجواهر انه بناء على احتمال المدارك ان تمكن المعسر وجب عليه تكفينها وان لم يتمكن تكون
كفاقد الكفن لسقوط الخطاب عنه لعدم قدرته لا يقضي بالانتقال الى تركتها كما ان عصيانه لعدم ادائه حال يساره وعدم
التمكن من اجباره لا يقضي بذلك ايضا انتهى وفيه انه لو كان معسرا غير قادر فعموم الكفن في مال الميت قاض بثبوته في مالها
الى ان يخاطب به من يتحمله ضرورة ان الشارع لا يقطع استحقاق الكفن من المال الا مع مخاطبة احد بتحمله وحيث ان غير القادر لا
يخاطب به فهو ثابت في مالها واما الموسر الممتنع ففيه وان كان الاوفق بالادلة ما ذكره لان امتناع من يجب عليه الاداء لا يوجب
من اخذ حق الغير من الوارث ولكن الاظهر اعتبار حصول البذل في انقطاع استحقاقها من مالها فان لم يحصل من الزوج ولا من
متبرع ولا من بيت مال فهي احق بمالها بقدر الكفن ومما ذكرناه ينقدح ما في حاشية الارشاد للكركي من انه لو كان الزوج معسرا فالكفن في مالها
وفي احتسابه عليه مع حصول يساره وجهان اقواهما الاحتساب ضرورة اقتضاء عدم مخاطبة المعسر ثبوته في مالها ولا ارث قبل الكفن اي
لا ارث الا فيما زاد على قدره فالمتجه عدم الاحتساب ومنه يتشعب فرع وهو انه اذا ماتت الزوجة ولم تخلف الا كفنا ثم مات الزوج قبل
تكفينها به ولم يخلف شيئا فهل يختص به الزوج لانتقاله اليه بالارث وستسمع تقدمه عليها فيما اذا لم يكن له الا كفن واحد او الزوجة لانه
من مالها والمتجه على ما ذكرناه هو الثاني لفرضه معسرا غير قادر وهو غير مخاطب وقد عرفنا انه ما لم يخاطب الغير بتحمل الكفن هو ثابت في
مال نفسه وعلى كل حال لو اعسر حين موتها وايسر قبل دفنها وجب عليه البذل لانقلاب العنوان القاضي بانقلاب الحكم المنوط به بل لو
ايسر بعد تكفينها من مالها ارجع كفنها الى ورثتها وكفن بمال الزوج ولو كان من بيت المال ارجع اليه نعم لو كفنها متبرع لم ينتزع وسقط
عن الزوج ولا يعطيه لورثتها كما يسقط ايضا عن الموسر بتكفين متبرع او ايصائها به من مالها مع نفوذ الوصية وتعتبر في الزام الزوج

بالكفن حيوته حين موتها لتوجه الخطاب فلو ماتا معا لم يتعلق ولو مات قبل دفنها لم يسقط فان وسع تركة الرجل كفنا معا من ماله وان
قصر الا عن كفن واحد قدم عليها لان تعلق كفن الزوجة في مال الزوج اما كتعلق حق الدين وان كان هو خلاف الظاهر لان الوارث غير ملتزم
قطعا او تعلق حق واجب مالي كنذر تكفين هذا الميت وان وجوب تكفينها عليه تكليفي محض والبذل مقدمة الواجب فان كان الثالث
فيسقط بالموت والاولان اشد ما فيه انه كالدين وكفنه مقدم على دينه بالنص والفتوى فعلى الواجب المالي اولى وتقدم زمان تعلق حقها
غير مجد لانه لم يتعلق بالعين وما في الذمة لا يزيد على الدين ولو مات بعد تكفينها من ماله ولم يخلف شيئا فالكفن انتزع منها وكفن به على
اشكال لا بعد اختصاصها به بعد اللبس نعم اذا مات بعد دفنها به لم ينتزع منها قطعا ولو انفق ما به يساره الزوج من مؤنا حين وفاتها سقط
عنه الكفن الا ان يزيد قيمة الرهن على الدين وامكنه التوصل الى صرف الزيادة في التكفين بوجه مشروع فيجب منها امكن وكذا اذا تعلق به
حق الغرماء بالحجر ونحو ذلك منها يلحق بالكفن سائر المؤن وفاقا للكثير بل الاكثر كما في اللوامع بل في الجواهر لم يجد فيه خلافا لاتحاد الطريق بل
فحوى ما دل على وجوب الكفن ولو بالنسبة الى بعضها فيتم في الباقي بالاجماع المركب لابتنائه توقف البعض وفي الجواهر اقتضاء التعليل
بنفقة الزوجة ايضا الحاق سائر المؤن وفيه نظر لعدم دخول بعضها في مؤنة الحي كالسدر والكافور وبالجملة توقف الاردبيلي وبعض من
هو على منواله في وجوب غير الكفن اقتصارا فيما خالف الاصل والعموم على مورد النص ضعيف منها لا يلحق بالزوجة غيرها ممن وجب نفقته
كالابوين من غير خلاف بل هو داخل في بعض الاجماعات مؤيدا بحكاية الخلاف فيه من بعض العامة وفي محكي بعض حواشي القواعد ان الفاضل
في التذكرة لو وجب كفن القريب الكل وجب نفقته ونقل ذلك ايضا عن موضع من التذكرة وكانه في العبد واول عبارتها هناك على ان
تكون مؤنة ولكن بعده ظاهر في خلافه وعلى كل حال ليس الحكم عندنا من باب الانفاق كما هو معلل به في بعض الكتب والموضوع في النص الزوجة
فليقتصر عليها الا المملوك فالاجماع قائم على انه كالزوجة في وجوب كفنه كسائر مؤن تجهيزه على مولاه ومعقده مطلق يشمل القن والمدبر
وام الولد والمكاتب الذي لم يتحرر منه شيء ولو تحرر منه شيء فبالنسبة منها انه لو اعسر الزوج الا عن بعض القطعات وجب الميسور اذ لا
يسقط بالمعسور بل الواجب هنا اشبه بوجوب نفع مال يتعدد وقع بعضها دون بعض من شمول الامر الاول لجميع الابعاض ومثله في العبد
المبعض الذي لم يحصل في مقابل الجزء الحر شيء من الكفن الا اذا كان ما يقابل الجزء المملوك شيئا يسيرا لا يستر العورة فيمكن سقوطه لعدم
الفائدة منها ان هذا البذل ليس بمخرج للكفن عن الملك وان وجب الدفن فيه ويتفرع عليه انه لو اخذ الميت السيل وبقي الكفن لا يكون
حكم تركته بل يرجع الى الزوج في كفن الزوجة وان لم يكن فالى ورثته وعليه لو كان متبرعا به عاد الى المتبرع او من بيت المال فالى بيت
اختصاص الميت به انما كان بعنوان مخصوص هو التكفين به وقد زال وان جعل في جامع المقاصد والروض وغيرهما رجوعه الى الزوج او الى
ورثتها وجهين من ثبوت استحقاقها له وعدم القطع بخروجه عن ملكه الا ان الاوجه هو الرجوع الى الزوج واحتمل في الجواهر ثالثا وهو ان
يكون للناس فيه شرعا سواء لزوال ملك الزوج عنه بالاعراض وعدم ملك الميت حتى يكون ميراثا وهو اضعف مما تقدم لانه مع الغض عن
مرحلة ارتفاع الملكية بمجرد الاعراض لم يتحقق هنا الاعراض التام بكل وجه وانما حصل منه التكفين وهو مقيد بعنوان خاص قد زال
ومنه ينقدح ايضا ضعف كونه بحكم مال الميت الغير المنتقل الى الوارث كدية الجناية عليه بعد الموت لان ثبوتها في الدية انما هو من اقتضاء
عنوان عوض الجناية وهنا التكفين لا يقتضي الا الاكساء الغير المستلزم للازيد من اباحة التصرف الخاص المسئلة الثانية كفن الميت الرجل
والمراة غير ذات البعل المتقدمة والعبد والواجب منه يخرج من اصل تركته قبل الدين والوصية باتفاق النص والفتوى لم يخالف فيه اكثر
العامة فضلا عن اصحابنا وكذا الاخبار الخاصية والعامية منها النبوي في رجل وقصت به راحلته فمات قال كفنوه من غير مراعاة لوجود
ضعف في التركة او وجود الدين وصحيح ابن سنان الكفن من جميع المال والصحيح الاخر عن رجل مات وعليه دين وخلف قدر ثمن كفنه
قال يجعل ما ترك في ثمن كفنه الا ان يتجر عليه انسان يكفنه ويقضي دينه بما ترك وغير ذلك ولا ينبغي اطالة الكلام في اصل هذا الحكم
الذي هو انه اذا مات وعليه دين ولم يخلف الا مقدار الكفن الواجب صرف في الكفن وان لم يرض الوارث والديان وانما التردد هنا
في امور منها ان الكفن الذي يستحقه الميت من ماله بلا توقف على اذن ولا وصية نافذة هو القطعات الثلاث دون غيرها ومنها
ايضا ان له مصداق كل قطعة طولا وعرضا دون الازيد الا ان يدعو توقف على الاذن بغير خلاف ظاهرا ممن تعرض للفرع غير ما استشعر عن
الجواهر وكان الوجه ان التركة كلها منتقل الى الوارث وهو مخاطب باداء كفن بلا تعيين ومن استحق عليه كلي اذا دفع مصداقا سليما
ليس لصاحب الحق مطالبة غيره وستاتي القطعات الثلاث منه قطعا واما باعتبار اختلاف مرتبة القطعة علوا ودنوا لكون الازار

بردنه او خاما اخر وان كانت القاعدة المذكورة قاضية ايضا بكفاية الادنى اذ ادفعه الوارث كما صرح به هنا بعض وقواه الاردبيلي في المجمع
لكن في جامع المقاصد والروض دعوى الانصراف من هذه الحيثية الى المرتبة اللائقة بحال الميت وعليه فالحق المطالب به معين لا مطلق
وللولي مطالبة اللائق وهو غير بعيد لكنها ليست بذلك المحقق خصوصا مع اقتضائه اضافة بعض الزيادات المتخلفة بعضها في اللائق
ايضا فلا فرق مع انهم لا يلتزمونه بل الظاهر الاتفاق على عدمه وفي الجواهر عند ذكر ما يختص به موضوع المبرد والاختلاف فيه قال
المستحب مما ذكرناه اي القطعة الوافية انما هو احد افراد الواجب المخير لا مستحبا صرفا فيتخير المكلف باخراجه اي الولي من اصل المال
من غير اعتراض لاحد عليه اللهم ان يكون ذلك المكلف في المقام هو الوارث فيعتبر رضاه الى ان قال لكن لنا ما دل على خروج الواجب
من الكفن من اصل المال وقال هنا ان تلك المناقشة تاتي في المستحب لصرف ايضا كالحبرة قال بعد اطلاق ما دل على ان الكفن
من صلب المال من غير تخصيص له بالواجب والمندوب انتهى ومحصله ثبوت السلطنة للولي على ان يكفن الميت من ماله الكفن المشتمل
على القطعات المستحبة من اعالي الاجناس من غير توقف على رضاء الوارث ومع وجود الدين المستوعب لم نعرف من كلامه ما
يساعده اما الاول فليس الا اولوية مباشرة الدرج في الكفن المتعين له بموجب الادلة فالمهم النظر فيما يعينه الدليل والولاية
لا تثبت شيئا ازيد من ذلك ولا تخيير له بالنسبة الى غير ذلك اذ المال للوارث فلا يزاحم بمجرد اختيار الولي واما الاطلاق فان الكفن
من الاصل فقضيته ما سمعت ولا يخفى ان اللائق على تقدير الانصراف اليه ليس على نحو التعيين بل الظاهر منه انه اقصى ما للولي
ان يشتري من الاسعار الاعلى من لفظة الكفن بل سياق النص وعليه لو كفنه الوارث غير الولي حيث يسوغ المباشرة بالاذن
من اللائق ودفنه هل يكون اثما ام لا لا يبعد الثاني لكونه من المصداق غايته كان له المطالبة بغيره ولو طالب لوجب نعم لكن
لم يطالب لو تجهل منه او غيره وهل للولي ان يكفنه بالادون فان كان لمصلحة كان يبره نعمته من الدين بزيادة كفنه او غير ذلك
دنيا او دينا جاز والا فينبغي على انه لولا انه حق للميت فلا يجوز للزوم تحري مصلحة الميت ولا مصلحة في مهانته بالتكفين بغير اللائق
او حق الحي فيجوز له وذا نرجح مدار رايه منها ان ما سمعت من النص والفتوى انه يصرف ما خلفه الميت في الكفن مقدما على الارث
بلا اشكال وان كان متعلقا به حق الديان بعد الموت بلا خلاف فيه نصا وفتوى لما اذا تعلق به حق الديان من قبل الموت برهانة
او حجر ففي تقديم صرفه في الكفن او الدين تردد وخلاف ظاهر اطلاق الاكثر تقديم الكفن على الدين وتصريح جماعة بخصوص الفرض
كما في البيان واللوامع تقديم الكفن وهو ظاهر الروض ايضا الاطلاق النص خصوصا صحيح زرارة وبعد ما خبر السكوني اول شيء
يبدء به من المال الكفن ثم الدين ثم الميراث قيل هما خاكان على تقتضى ادلة تعلق حق المرتهن والغرماء لان حقهم انما يتعلق بالشيء اذا
وجب نفاء دينهم وقد يمنع هنا وجوب الايفاء بادلة تقديم الكفن على الدين وصرح بعضهم كما في الذكرى والموجز وكشف الالتباس بتقديم حق
المرتهن منصرف في الدين وقواه في الرياض وظاهر حاشية المدارك لعدم انصراف النص الى مثله من الدين كما في الكتابين الاخيرين و
لاقتضاء الرهانة والحجر الاختصاص بالعين كما في البيان والروض ولانهما من المؤنة في حال الحيوة وهي مقدمة على الدين كما في ثانيهما فلذ
اما دعوى انصراف لفظ الدين الى غير المرهون عليه فممنوع جدا نعم لا يبعد دعوى ظهور سياق الخبر فيما كان حق الديان في العين من مجرد
الذمة دون المقرون بحق اخر من سبب اخر طار قبل الموت اوجب الاختصاص بالعين واما ما قيل تماما صلان حق وفاء الدين الذي هو
سبب حق الرهانة اذا ارتفع بموجب النص لتقدم الكفن على مطلق الدين فلا يبقى مورد لحق الرهانة وفيه ان تقديم الكفن على مطلق الدين
غير مسلم وقوله نمنع هنا وجوب الايفاء بادلة تقديم الكفن على الدين مدفوع بان النص لم يصرح بان هذا الدين المستقر هو عليه لا
يجب وفائه وانما اقتضاه لتعيين ان هذا العين تصرف في الكفن وان لم يبق معه لوفاء الدين شيء ونحو هذا الاقتضاء موجود بالعكس
في نص الرهن المعتبر بحيث ان العين المرهونة تصرف في الدين وان لم يبق معه لاداء الكفن شيء فليتوجه معه ايضا منع وجوب اداء الكفن
هنا وبالجملة نص تقديم الكفن معارض في محل البحث بنص الرهن بتعارض العمومين من وجه لتضمن الاول ان العين المخلفة سواء كانت
مرهونة على دين ام غير مرهونة تصرف في خصوص الكفن وتضمن الثاني ان خصوص العين المرهونة يستوفى منها الدين سواء كان
مع وفاء للكفن ام بغيره ولا مرجح لاحد العمومين في البين فيرجع الى الاصل من استصحاب حق الرهانة هذا ان سلمنا انصراف نص
الكفن الى محل البحث والا فالدال على استيفاء الدين من الرهن سليم في المقام من المعارض وعليه لا تفاوت بين الاسباب الموجبة لتعلق
الحق بالعين هنا كان رهنا او حجرا او غيرهما ومنها جناية العبد خطاء او عمدا وان كان بعضها اقوى حقا او اظهر تعلقا بالعين كالجناية

العمد من العبد وبعضها اضعف كالحجر بل في الروض قطع بتقديم الكفن عليه فلا باس بما في الموجز من انه يقدم على الدين ما لم يكن مرهونا او
جانيا او مبيعا تلف ثمنه المعين او فلس او مات قبل قبضه او مضت ثلاثة ولم يقبض الا ثمنه او عين عبيها اخياط على اجرة ولم يفصل بعد
بقدر الكفن انتهى وفي شرحه كشف الالتباس انه لا باس به وهو كذلك ان لم يخرج بعضها عن الفرض وان لم احد بهذا التعميم لغيره والضابط
كلما تعلق حق بالعين بسبب قبل الموت يقدم على الكفن فلا يخرج الكفن مع تعلق حق المرتهن والغرماء بالحجر قبل الموت وان فرق بعضهم
فقدم حق المرتهن دون الغرماء وفي الروض قطع بتقديم الثاني وتردد بعضهم فيه مع الحكم بتقديم المرتهن واقوى منها تقديم ارش جناية
العبد خصوصا العمدية لاستقلال المجني عليه في اخذ العبد بالاسترقاق وان لم يعط الارش وفي العمد خيار ذلك اليه وان لم يسترق حتى
مات المولى ومن اجل هذا قدمه على الكفن بعض من قدم الكفن على حق الرهانة بل في البيان تقديمه وان تاخر عن الموت لانه اقوى من حق
الكفن والانصاف ان حق الغرماء ضعيف عن مقاومة الكفن لعدم زيادته على حق وفاء الدين الا بالتضييق الحاصل من الحجر في الوفاء به فالاظهر
تقديم الكفن عليه بل لا ينافيه على الدين ولذا قطع به في الروض وادعى عدم الخلاف فيه في الجواهر فقد ترجيد ثم ان المانع من اخذ الكفن
لما الكل او الى بالمنع من وجوب بذله للزوجة وان لم تتحقق معه موضوع الاعسار ومنها ان سائر مؤن التجهيز كالكفن في خروجها من اصل التركة
مقدما على الدين لوجهين احدهما ظهور الاجماع المحكي في الخلاف على الكفن ومؤنة الميت من اصل التركة مؤيدا بالتتبع اذ لم نجد مصرحا بخلافه
وقد صرح في اللوامع بعدمه وربما استند الى اجماع المدارك حيث قال في الاستدلال لان الوجوب متحقق ولا محل له سوى التركة اجماعا انتهى
لكن ظاهره دعوى الاجماع على نفيهما من غير التركة لا ثبوتها فيها او فيما تقدم بلاغ ثانيهما فحوى ما دل على اخذ الكفن فانه غالبا ازيد تمولا مما
يحتاج اليه في التجهيز لغلبته وتوقع الدفن والتغسيل بالارض والماء المباحين وثبوت الكبير يقضي بثبوت الصغير بالاولوية بل لو اتفق غيره لا دل
منه قيمة فيتم الحكم فيه بالاجماع المركب والانصاف ظهور اخبار الكفن في ارادة عدم تعطل امره وتجهيزه من المال والاقتصار على ذكر الكفن في
النصوص مبني على كونه العمدة غالبا مما يتصل بالعوض وبه يلحق المؤن هنا بالكفن اظهر من الحوقه بكفن الزوجة لعدم جريانه فيها العدم بقائها
معطلة لوجود المخرج لها من تركتها فلا ينبغي التامل هنا في الحاق باقي المؤن وقال بعض الفضلاء لولا الاجماع لامكن الخدشة في اخراج تمام
الافعال كالحفر والحمل والغسل ونحوها بدعوى ان المتيقن خروج الاعيان المصروفة في التجهيز كالماء والخليطين والكفن واجرة المدفن انتهى وفيه
عدم تبيين الفرق بين قيمة الاعيان والمنافع من الافعال اذ لم يكن الفعل واجبا والوجه الذي تقدم بيناه من اجله عن النصوص قاض بعدم الفرق
وفي الجواهر الفرق بين القيمة المستحقة شرعا سواء كانت لعين او منفعة وغير المستحقة كالتي ياخذها الظالم في هذه الاعصار على الدفن
في المشاهد المشرفة ولو في بيت الاثنان وكاجرة التغسيل اذا امتنع من يجب عليه الا باجرة فتستخرج الاولى دون الثانية ولا يخلو من وجه نظرا
الى ان الحقوق مبني على الاستظهار والمتبادر المؤن المعهودة في الشرع المتعارفة مؤنتها دون المحرمات فيبقى على الاصل قال انما لو كان منع
الظالم والامتناع عن خاص ولا يمكن غيره فلا يجب من اصل المال قطعا انتهى وهو جيد لكن في كشف الغطاء التصريح بعدم الفرق الاول و
الثاني فيقدم ماء الغسل او قيمته وكذا خليطاه وكافور الحنوط والكفن وقيمة ارض المدفن لو توقف على شرائها واجرة الاعمال مع فقد المتبرع
وما يندفع به المانع من ظالم او غيره كل ذلك قدر الواجب انتهى وفيه قوة ولا يخفى ان كلا من الفرقين جار احتماله في مؤنة تجهيز الزوجة التي
على الزوج **تتمة** اذا لم يخلف قدر الكفن لم يجب على المسلمين بذل كفنه او قيمته وكذا سائر مؤنه اجماعا لان الواجب الكفائي ما اذا وجد الالات
والالات هو مباشرة العمل بها وبها من التغسيل بمعنى صب الماء والتكفين بمعنى الدرج في الاكفان والصلوة عليه ومواراته في الارض و
ليست الافعال واجبة مطلقة حتى يجب تحصيل الاعيان مقدمة للواجب المطلق ولو بمعونة فهم الاصحاب يدل عليه دوا قبر الفضل الامره
باخراجه من مال الزكوة مؤيدة بوجوب اخذه من التركة ومن مال الزوج ولو كان مقدمة الواجب المطلق لوجب على المسلمين كفاية نعم بذلها
مستحب مؤكد نصا وفتوى ان لم يبذل احد دفن عريانا الا اذا حصل مال الزكوة فيجب تجهيزه من سهم سبيل الله بناء على انه مطلق القربة
لا لخصوص الجهاد ويجوز من سهم الفقراء والمساكين صرح به في جامع المقاصد والروض وغيرهما لان الميت اشد فقرا من غيره ودعوى انصراف
الفقراء والمساكين الى الاحياء ممنوعة كدعوى عدم حصول القبض في الميت لان الصرف عليه بحكم قبضه كايصال الزكاة الى الاشراف من غير علمهم
مضافا الى جواز وفاء دين الميت من حصة الغارمين وتكفينه اهم في نظر الشارع من ابراء ذمته من الدين نصا وفتوى حسبما تقدم في تنبيه
عليه بالنحو وكذا اذا كان بيت المال اخذ منه للتجهيز لان مصرفه مصالح المسلمين وهذا من المصالح صرح به ثاني المحققين والشهيد
وغيرهما والفرق بين اخذه منه ومن مال الزكوة وجوبه من بيت المال دون الزكوة لان التخيير في تعيين المستحق المدفوع له بيد المالك

[illegible]

في الزكوة فلو ان لا يصرفه على هذا المستحق ولا يجب البسط على الاصناف حتى يتعين للميت من سهم سبيل الله مع التخيير ايضا في تعيين السبيل لكن من تعرض لهذا الفرع ممن تقدم كاشف اللثام اوجب التجهيز من مال الزكوة ومن بيت المال كما صرح به في جامع المقاصد والروض مستدلين برواية الفضل بن يونس الكاتب سال عن رجل من اصحابنا يموت ولم يترك ما يكفن به اشترى كفنه من الزكوة فقال اعط عياله من الزكوة قدر ما يجهزونه فيكونوا هم الذين يجهزونه قال فان لم يكن له ولد ولا احد يقوم بامره فاجهزه انا من الزكوة قال كان ابي يقول ان حرمة المؤمن ميتا كحرمته حيا فوار بدنه وعورته وكفنه وحنطه واحتسب بذلك من الزكوة وشيع جنازته قلت فان اتجر عليه بعض اخوانه بكفن اخر وكان عليه دين ايكفن بواحد ويقضى دينه بالاخر قال لا ليس هذا ميراثا انما هذا شيء صار اليه بعد وفاته فليكفنوه بالذي اتجر عليه ويكون الاخر لهم يصلحون به شانهم وناقش في المدارك في سنده بابي الفضل وليس بشيء لكونه من الموثوق مع ان الراوي عنه حسن بن محبوب من اصحاب الاجماع وفي الكشف في دلالتها على وجوب ولعله من التعليل باحترامه مع ان اكتساب حيا مستحب فكذلك ميتا ومن كون الامر بتشييعه استحبابيا فكذلك باقي الاوامر المنسقة معه بتكفينه وتحنيطه وكذا اعطاء عياله من الزكوة بقدر ما يجهزونه وفيه نظر اذ لا يتعين التشبيه باحترامه الاكتسابي بل بنوع اخر اما اللازم والتشييع المراد به حمله للدفن الواجب مقدمة للواجب الكفائي فلا صارف للاوامر عن حقيقتها بل مع قطع النظر عن الخبر يمكن ايجابه بدعوى ان التخيير للمالك بين الاحياء اما اذا احضر ميت لا مال له ولا باذل ولا كافل فيتعين تعيينه لكونه اهم لصيرورته بالبقاء جيفة كما في حي بين احدهما في مجاعة ومسغبة نعم الامر باعطاء عياله ان كانوا الهين وجوبيا بل ندبيا لئلا يعيرون بتكفين الاجانب ميتهم ويشكل ما في ذيل الخبر من انه مع تكفينه بالمتجر به ياخذ وارثه الكفن ولا يوفى منه دينه بان مقتضى ما رجحناه سابقا فيما اخذ السيل الميت وبقي الكفن هو رجوعه الى حيث اخذ منه وان رجحنا فيما تقدم صيرورته بحكم مال الميت فمع عدم امكانه هنا لعدم الباس الميت فلم لم يوف منه دينه مقدما على التعبد في هذا الحكم لمكان هذا الخبر وهو ضعيف باثبات هذا الحكم المخالف للعمومات القطعية مشكل جدا بل ممنوع ولعله من هنا قال في جامع المقاصد للنظر فيه مجال فان مقتضى القاعدة عوده الى مال الزكوة لكن جواز الانتفاع به ان كان من بيده مستحقا فلا مانع من استحبابه ابقاه في يد عياله محتسبا من الزكوة لقوله في الخبر فليكفنوه الخ وقد يرتفع الاشكال ايضا بحمل اعطاء عياله على ان يكون لهم الاستحقاق فيجهزونه من مالهم ولا ينافيه قوله صار اليه بعد وفاته باعتبار ظهوره في صيرورته للميت لان الاضافة اليه يكفي فيها ادنى الملابسة من الباسهم اياه لكن يبطل الاستدلال بالخبر على التجهيز من مال الزكوة وعلى كل حال من الغريب ما في الذكرى من انه لو خلف كفنا فتبرع عليه اخر فيه ترك ما خلفه لورثته لا يقضى منه الدين وتبعه في جامع المقاصد مستدلين بالخبر بناء على افادته كلية ان المأخوذ للتجهيز يجوز اخذه من غير استعماله في الميت يختص بالميت ومع ارتفاع حاجته اليه يختص بوارثه دون الديان ونحن لو نلتزم به في مورد الخبر وحملناه على الاستحباب فكيف بكليته وخصوصا في الماخوذ من التركة مع وجود الدين الذي لا احتساب فيه ولا معنى للاستحباب المسئلة الثالثة انه لا يجوز نبش القبر اجماعا مستفيضا من المسلمين وفيه بلاغ دليلا فلا حاجة الى الاستناد لمرسل خبر من جدد قبرا لان الاختلاف الشايع في متنه يمنع من الاستدلال به ولا الى ما ورد في قطع يد النباش لانه لسرقة الكفن من القبر الذي هو حرز له وقد صرحوا في الحدود بالاجماع على اشتراط القطع باخذ الكفن نعم لا باس بالاستناد الى ان النبش هتك لحرمة الميت ومثله به بل لا باس بالاستدلال باوامر الدفن في الارض الذي هو بمعنى الستر والخباء فيها بتقريب ان المقصود منه المدفونية كالامر بخياطة الثوب المقصود به المخيطية ولا ريب ان المقصود من ايجاب مستورية ليس حصولها انا ما بل ما دام عنوان الميت باقيا او نبشه كشفه عنه وهو ضد الغرض ولو في آن فيحرم وهو وافق بعموم الحرمة ونافع في جملة من المسائل الاتية وعلى كل حال لا اشكال ولا خلاف في حرمته فوسوسة الاردبيلي في الحرمة حيث قال في المثلية والاهتتاك بمجرد النبش تامل فالدليل هو الاجماع لو ثبت في غير محلها انظاهره عدم الاعتراف بالاجماع وقضيته عدم تسليم الحرمة نعم تختص الحرمة بقبر من يجب احترامه من المسلم ويحرم نبش قبور اهل الذمة تبعا لمالهم بموجب الذمة دون غيرهم من الكفار وتعميم صاحب المناهل في كتابه الاصلاح حرمة النبش للكافر الحربي لصدق النبش غريب جدا لان استدلالهم بالهتك يكشف عن مرادهم فضلا عن الاستناد باوامر الدفن والظاهر ان شق السرداب من النبش المحرم فما في الذكرى والروض من عدم حرمته اذا كان الدفن في سرداب بدعوى عدم صدق النبش ضعيف لا بتنائه ظاهرا كما يقضي على انحصار الدليل بالاجماع الذي معقده هو لفظ النبش لكن المراد منه مطلق الكشف

عن الميت قطعا كما يشهد استدلال المجمعين بالهتك والمثلة ونحوهما ومدار النبش المحرم على تكشف الميت وبروزه لانه مقتضى الدليل العام للحرمة فاذا نبش ما لم يبلغ الميت او فتح من السرداب ما لم يبرز به الميت لوضعه في قصاه مثلا ونحو ذلك لم يحرم وستسمع في اخر المستثنيات من الحرمة من الذكرى ما يوافقه بل لو شوهد من ثقب في جانبه بتبعيد ومعالجة شيئا يسيرا من اطراف كفنه ونحو ذلك لم يحرم ويستثنى منها صور بعضها اجماعا وبعضها على الخلاف تتميز في عداد ها منها النبش بعد البلى ويختلف زمانه باختلاف الامكنة والاهوية وجوازه اجماع في غير قبور الانبياء والائمة ولو على تقدير القول ببلى اجسامهم واما فيها فالنبش مناف للتعظيم الواجب لشعائر بل هتك وتخفيف بالنسبة اليهم لا يقال لو كان هتكا بعد البلى لاقتضى التحريم في غيرهم من المؤمنين ايضا لانا نقول ولا هو هتك بالنسبة اليهم الذين هم شعائر ولا يستلزم كونه كذلك مطلقا وثانيا ان لم يكن نبشه بعد البلى تخفيفا وهتكا فانه تعظيم وهؤلاء يجب تعظيمهم البتة ولا يجب التعظيم في غيرهم بل عدم الهتك والاولى ان يقال ان الفرق غرض الباري متعلق ببقاء قبورهم مزارا للخلق اكراما لهم واعلاء لشانهم وفوزا للعباد كما يدل عليه قوله حتى من علينا بكم فجعلكم في بيوت اذن الله ان ترفع وينافيه الاندراس بخلاف غيرهم ومن اجله جاز الفرق ويلحق بها قبور اولادهم الصلحاء الصلبية او القريبة جدا مع مزيد العلم والاختصاص كعبد العظيم الذي في الري ونحوه بل قبور بعض الاولياء من الصحابة كسلمان ونحوه من الذين كانوا من اركان الاسلام يومئذ بل لا يبعد الحاق قبر بعض علماء الشيعة اذا بلغ هذه المرتبة فيعلم تعلق الغرض بجعله شعارا ومزارا كقبر شيخنا الكليني او الصدوق او المفيد او الطوسي ونحوهم ومدى الحرمة فيما عدا الشعائر هو البلى والاندراس كما هو المصرح به في كلام من تعرض لاستثنائه وينبغي التحديد بالخروج عن طبيعة العظامية ولو بعقر خواصها وان لم تتناثر بالفرك لا بمجرد صيرورتها خلقة كما دل بما فسرها الرميم في اللغة للاستصحاب والقطع بان عظام الميت بحكم الميت فيما يتعلق بنحو هذه الاحكام فالحكم باق ما دام العنوان باقيا وكذا المدفونية تتبع العنوان ولعل مرادهم من البلى كما قد يشهد له قوله في التذكرة اذا نبش بظن الاندراس فوجد عظاما دفنها وحفر في غيره وفي الذكرى وجامع المقاصد فلو ظهر بقاؤه وجب اعادته الى ما كان ومرادهما البقاء في مقابل الفناء وليس المراد الفناء والعدم الصرف قطعا ولا بالبقاء استمراره على ما كان والا جاز النبش بذهاب اللحم فليس الا بقاء العنوان وقد تحقق ان العظام بحكم الميت فيعتبر بقاء عنوان العظام وعدمه ويحرم الاقدام حتى يعلم البلى علما عاديا او بحجة شرعية كالبينة ولا عبرة بمطلق الظن كما في ساير الموضوعات العادية وان قيل بجوازه معه وكانه نظر الى استلزام القصر على العلم تعطيل الدفن لتعسر العلم وفيه منع التعطيل مع العبرة بالعادة خصوصا مع اعتبار قول اهل الخبرة كما لعله الاقوى كما في نظاير المقام للسيرة وغيرها وان تامل فيه ما لم يورث القطع في الجواهر واذا نبش فوجد غير بال وجب الطم عليه وعلى غيره تحصيلا للغرض المنقض بالنبش وفي جامع المقاصد مع علم صيرورته رميما لم يجز تصويره اي بصورة القبر وعليه فلا يجوز ابقاء صورة القبر ايضا خصوصا بتجديدها المشعر بجيدها لكن هو محل منع نعم اذا اريد الدفن فيه لم يجز المنع منها اذا دفن في ارض مغصوبة ذكره جماعة قاطعين به بل لم يوجد مصرح بخلافه ولذا وجب اخراجه هتك حرمة الميت وظاهرهم ذلك وان قل المالية وعظم الاهتتاك واستدلوا بتقديم حق الحي المالي على حق الميت الاحترامي وفي الجواهر لولا ظهور الاتفاق لتكافي الحقان ووجب الجمع ببذل القيمة من تركة الميت وثلثه او بيت المال وفعل الغاصب انما يسقط حرمة نفسه لا حرمة غيره قلت وقد يعطيه قول الفاضل فيما ياتي من النبش اذا كفن بمغصوب صرفا بعينه وبين الدفن في مغصوب بان يتعذر تقويم الارض الى بلى الميت بخلاف الثوب وما قيل من ان الواجب في التجهيزات مباشرة الافعال دون بذل الاموال لا يقضي بجواز الاخراج هنا للفرق الواضح بينهما بعدم الهتك منه اذا لم يبذل المال لتحصيل الدفن بخلاف الاخراج فالذي ينبغي موازنة الحقين من ضرر صاحب المال واهتتاك حرمة الميت والظاهر تقديم مراعاة الضرر اذ لا يزيد الميت على الحي احتراما اترى اذا وضع انسان في دار غيره لم يجب عليه الخروج اذا لم يرض المالك ببقائه وان كان في خروجه اهتتاك حرمته نعم ما في الجواهر انه لا فرق في الجواز بين زيادة هتك حرمة الميت من تقطيع ونحوه وعدمه كما صرح به غيره ايضا فيه ان اريد حصول تقطع الاعضاء بالاخراج فيشكل الاقدام مع العلم بانه جناية على بدن الميت الغير المقصر في الدخول ويتعين الجمع هنا بقبول القيمة ولعل المراد ان له الاخراج وان كان متقطعا فان الاهتتاك معه ازيد وعلى كل حال لا فرق بين جميع المدفن وبعضه ولا بين منفعته وعينه وان كان العين للغاصب ولا بين ما اذا كان غاديا من حين الوضع او طرء العدوان بعده كالمتعقد باخذ المكان بسبيل الارض فتبين بعد الدفن خلافه بل وان كان وضعه باستحقاق كما اذا دفن في ارض استاجرها الكل انتفاع يشمل الدفن فانقضت المدة قبل البلى واحتمل

في المستثنيات من تحريم النبش

في الجواهر في الاخير الجمع بين الحقين بالالزام بالقيمة وفيه ان الاخراج ليس من باب المؤاخذة حتى يتفاوت بين الوضع عدوانا وغيره بل هو لسلطنة المالك وهي في الابتداء والاستدامة سواء وحرمة الهتك ان كانت مانعة فكذا في الابتداء والاستدامة سواء والا فكذلك ايضا نعم اذن المالك ابتداء له اثر فلو اذن بالدفن لم يكن له العدول قبل البلى والاخراج لاقدامه على تضرره باذنه بالدفن المستلزم للبقاء ولا يقاس بالزرع المأذون فيه باستعارة الارض له ان قلنا فيه بجواز العدول والقلع لان ضرر القلع قد اقدم عليه الزارع بوضعه في ارض غيره بغير عقد لازم وهنا الحق للميت الذي لم يقدم على شيء فهو كما اذا دفن ميتا في ارضه ثم يريد نبشه واخراجه قبل البلى نعم له الرجوع قبل الطم لعدم انعقاد المانع بعد وفي جامع المقاصد جزم بحرمة النبش اذا امكن ارض مباحة ومع التعذر قال فيه نظر ولا يعرف وجهه فلا يخفى ضعفه ومنها اذا كان الميت مكفنا بمغصوب فللمالك نبشه لاخذ ماله لما مر في الارض من غير خلاف فيه الا في المنتهى فلم يجوزه هنا مع التجويز في الارض فارقا بتعذر تقويم الارض الى بلى الميت بخلاف تقويم الثوب كانه مبني على ما اشرنا اليه في الارض من ان الحكم الجمع بين الحقين ببذل القيمة ففي الثوب يجب قيمة العين لعدم بقائه الى بلى الميت بخلاف الارض لبقاء عينها فيجب قيمة تعطلها الى البلى وهو متعذر للجهالة وحيث تعذر الجمع ببذل القيمة يتعين ترجيح حق المالك بتجويز افراغ ملكه وهذا قول الشافعي من قبله حكاه عنه في التذكرة وفيه امكان العلم بمنافع الارض مدة يعلم فيها البلى منها ولو بالرجوع الى اهل الخبرة وفي الذكرى ربما احتمل اذا ادى النبش الى هتك الميت بظهور ما ينفر منه لم ينبش لبقاء حرمته وفي جامع المقاصد لهذا الاحتمال وجه ويجيء في الارض المغصوبة ونحوها وكانه مبني على ان حرمة النبش تعبدي للاجماع وان لم ينتهك حرمة الميت فان خلا من الهتك كان المعارض لحق المالك حق الله المحض من النبش ويقدم حق الادمي واما مع الهتك فيعارضه حق الله وحق الادمي من حرمة الميت فيترجح مراعاتهما عليه ولا يخفى ضعفه لان النبش في نفسه هتك ومثلة وتحريمه لحق الميت وانما كان يعطيه استدلال المجمعين بالهتك والمثلة ومنها اذا بقي في القبر مال فيجوز لمالكه النبش لاخراجه بغير خلاف وصرح بعضهم بانه سواء كان قليلا او كثيرا للوارث او للاجنبي لنظير ما مر في الارض والكفن المغصوبين واما ما روي من ان المغيرة بن شعبة طرح خاتمه في قبر النبي (ص) ثم طلبه ففتح موضعا من القبر فاخذه وكان يقول انا اخركم عهدا برسول الله (ص) فهو من موضوعات العامة وكان المغيرة وقت دفن النبي (ص) في شغل عنه بما اشتغل به في السقيفة وقد ورد تكذيب علي (ع) ايضا دعواه ومنها للشهادة عليه بحق ولم ار من ناقش في جواز النبش له الا في الجواهر فناقشه باطلاق الاجماع المحكي على حرمة النبش سيما في المعتبر حيث حكاه على ما عدا اربع صور وليست هذه منها قلت ان كانت الحرمة للاجماع فالاولى ان يقال بالجواز فيه وبالجملة استدل على الجواز فيه نظير ما مر من تقديم حق الادمي المالي فان الديان مثلا يستحق الاشهاد عليه لتوقف تنجز حقه لو كان حيا وتوقف استيفائه عليه فلا يمنع منه وان تضمن مهانته وليس حرمته ميتا بازيد منها حيا نعم يقيد بما اذا انحصر ثبوت الحق به وعلم ان النبش يحصل لعدم التغير الموجب لعدم معرفته اقتصارا في تجويز ما ثبت عموم حرمته على صورة ثبوت المجوز ومنها اذا ابتلع الميت في حيوته مالا لغيره ففي جواز النبش لشق بطنه لاخراج ماله وعدم جواز النبش قولان مبنيان على جواز شق بطن الميت لاستنقاذ المال وعدمه فان جوزناه كان كما لو بقي في القبر مال في جواز النبش لاخراجه وان لم نجوزه كان حرمة النبش سليمة عن المعارض وفي الخلاف عدم الشق من اجله مطلقا كان له او لغيره لان حرمته ميتا كحرمته حيا ولا يجوز حيا فكذا ميتا وفي التذكرة استوجه الشق في مال غيره وكان عدم جزمه في ماله نظرا الى انه اتلف مال نفسه في حيوته فلا يثبت للوارث حق وفيه انه لو كان تلفا امتنع في مال غيره ايضا ولو لم يكن تلفا فجاز من اجل شق الاجنبي لاخراجه فكذا الوارث لانتقاله بالموت اليه ولعل عدم الشق مطلقا اقوى لما مر عن الخلاف وكونه هو الذي اسقط حرمته بابتلاعه كما لا يجوز الجناية عليه حيا بشق بطنه بل يجمع بين الحقين بدفع العوض كذلك لا يجوز هاهنا ميتا لحرمة الجناية على بدن الميت ايضا ولذا يثبت به الدية وان كانت اقل من ديتها حيا وحيث يحكم باخذ العوض فان الشق لا يخرج من صلب تركته لانه بحكم عوض اتلافه في حيوته لكن اذا انشق وخرج يرجع الى مالكه نظير المال المطروح في البحر ومنها لو دفن بغير غسل كما في المنتهى معللا بالمحافظة على الواجب لا دليل على سقوطه وفي الجواهر لانصراف حرمة النبش الى الاقبار الشرعي وهذا منهي عنه لتاخر الامر به عن الامر بالغسل او ما يقوم مقامه وقيده في المدارك بما اذا لم يخش فساد الميت وفي الخلاف حرمة النبش هنا قال لا يدل عليه عموم كل خبر يتضمن النهي عن نبش القبور وتبعه جماعة كما في المعتبر والتذكرة والذكرى وجامع المقاصد واما اذا دفن بغير صلوة فلم اقف على من صرح بجواز نبشه للصلوة بل صرح غير

بالجواز هنا لفقد الاجماع لتصريح جماعة مع

واحد بعدم

واحد بعدم جوازه وينبغي القطع به لشرعية تداركها حيث تفوت بالصلوة على القبر نصا وفتوى واما النبش للتكفين ففي المنتهى عدم جوازه وفي البيان وتبعه في المدارك انه كالغسل وقواه في الجواهر واما النبش للاستقبال به في القبر فجوزه في البيان والذي يقتضيه النظر القول بان الدفن مع فقد احد هذه الواجبات ان وقع باذن شرعي كما اذا لم يوجد الماء فيمم او والتراب فيئس منهما او من الكفن او فرض عدم التمكن من الاستقبال به حين الدفن ثم امكن ونحو ذلك لم يجز النبش لتداركها بعد امكانها لما مر من كون الدفن المتعلق للامر هو المستدام ومتوجها الامر به استدامة وان لم يقع باذن شرعي ولو مع عدم الاثم كنسيان شيء منها فضلا عن العاصي بتركه يجوز النبش لاجل تداركها استصحابا للوجوب وعدم شمول نهي النبش لمثله وعدم انصرافه اليه مع امكان كون هذا النبش من حيث وقوعه لاصلاح حال الميت ليس هتكا له بل هو اكرام له ويجب تقييد الجواز كما بعدم فساد الميت لاهمية مراعاته من مراعاة تلك الامور قطعا هذا في غير الصلوة وفيها لا يجوز النبش بل يصلي على القبر على الكلام المتقدم وفي المعتبر انه كذلك عدم التكفين للاستغناء عنه بالقبر لحصول الستر به وربما يعطيه النص الوارد فيمن لا كفن له يوضع في القبر ويستر بالحجر وغيره ثم يصلي عليه وفيه ان غناء الوضع في القبر انما هو عن الستر عن النظر وهو المقصود بالنص ليس الغرض من الكفن مجرد ذلك ولذا وجب التكفين مع الامن وهو واضح ولو دفن في حرير ففي الذكرى وجامع المقاصد حرمة النبش للتكفين بغيره وفي الكشف ان فيه وجهين من كونه لحرمة التكفين به كالمغصوب فكذي الغنيمة الواقع في القبر ومن الفرق بينهما بان الحق هنا لله تعالى وفي المغصوب للادمي وهو اضيق وفي الجواهر زيادة الفرق بكونه هو المتلف له حقيقة هنا بخلافه هناك مع ان الحق هنا ايضا للادمي لعدم ذهاب ماليته ولا يخرج عن ملكه بذلك انتهى ولا يخفى ان النظر في هذا الفرق ليس من حيثية حق الادمي لتقدم ذكره ولفرض رضاه ببقائه بل من حيثية كون التكفين محرما فالتردد في خصوصه من انه بمنزلة العدم فهو كفرض الدفن عريانا وان اصل التكفين والستر حاصل غير انه فاقد لشرط تداركه يعارض بفوت غرض اخر هو عدم الانتهاك بالنبش وجعله بمنزلة العدم والبناء فيه على ما بني عليه في النبش لعدم التكفين اولى وفي كشف الغطاء عد منها ان يكون ابعاضا وقد دفن بعض منها فينبش لادخال الباقي معه في وجه قوي وفي المعتبر لم ينبش بل يدفن الى جانبه او ينبش من القبر اي شيء منه لم يبلغ الميت ويدفن فيه لان نبشه مثلة وهتك لحرمته وليس في تفرقة اجزائه ذلك وتبعه في الذكرى قال ولو امكن ايصاله بفتح موضع من القبر بحيث لا يؤدي الى ظهور الميت امكن الجواز لان فيه جمعا بين اجزائه وعدم هتكه انتهى وهذا مبني على ما اشرنا اليه من ان مدار حرمة النبش على بروز الميت وظهوره لا مطلق حفر قبره وعد في الكشف المذكور مواضع اخر للجواز منها ان يخشى على بدنه من اخراج الحيوان او عدو اي يمثل به او بحجر قبره او غير ذلك من المحاذير ومنها اذا ابتدت مظنة حيوته ومنها اذا تضرر من بقائه تضررا عظيما على المارة ومنها اذا علم وجود عدو من اعداء الله او وجود امرأة اجنبية معه ومنها توقف صلاح الحال الذي جعل مقبرة او اصلاح المشهد المدفون فيه عليه ومنها اذا اريد تعمير دار وجد فيها او اضطر الى جعله بئرا او مجرى ماء مضطر اليه انتهى وان كان بعضها لا يخلو من المناقشة على بعض الاحتمالات **فرع** لو اوصى بدفنه في مكان معين يجب العمل بموجبه ولا يقاس على الايصاء بصلوة غير الوارث عليه فاذا دفن في غير مكان لغفلة او نسيان ونحو ذلك مما لا يكون الاقدام محرما فهل يجوز نبشه ونقله الى المكان الموصى به اذا امكن ام لا يجوز الظاهر العدم لعدم دخوله في الموصى به لحرمته الا ان كان الموصى به مما ينقل اليه بعد الدفن كالمشاهد المشرفة على تقدير القول به كما تسمعه عن جماعة فيجوز على كل حال فضلا عما لو اوصى وهكذا الحكم اذا دفن في موضع لم يوافق رضا الوارث او الولي والله العالم ولا يجوز نقل الموتى وتحويلهم من مقر الدفن بعد دفنهم وحرمته اجماع كما حكاه صريحا في الرياض ومن قبله في المسالك ويساعده التتبع وان تلجلج فيه الاردبيلي وبعض من هو على مذاقه فانا لم نجد من قبله تصريحا بالجواز الا ما حكي عن الوسيلة من كراهة تحويله من قبر الى اخر وعن الاسكافي من نفي الباس عن التحويل لصلاح يراد بالميت مع احتمال ارادته الاصلاح اللازم المراعاة لخوف اخراج عدو واحراقه مثلا وما اشبه ذلك ومن هنا قال في السرائر انه بدعة في شريعة الاسلام وهو الحجة مضافا الى اوامر الدفن بناء على ما اشرنا اليه من كون متعلقها وضعه في مقر من الارض مستمرا والنقل والاخراج مناف له فيجب تركه والى ما في الاخراج من الهتك فان النبش والكشف عنه هتك وبنوا عليه حرمة النبش فالاخراج اولى وفي الجواهر ان الحرمة انما هي من جهة استلزام النبش كما يعطيه استدلالهم بذلك وان اطلاقهم حرمة النقل مبني على الغالب من استلزامه له فان نبش بوجه غير محرم لم يحرم نقله بل كان من النقل قبل الدفن المكروه لعدم الفرق في كراهته بين كونه فوق القبر او فيه لانه كانه

الاماكن الجائز

الاماكن المجاورة المنقول اليه وبالغ في الاصرار عليه وهو غريب جدا لتعبير الاصحاب عن المحرم بالنقل وتعبير بعضهم بتحويله من قبره وكل منهما يحدث بعد النبش مع ان حرمة النبش مذكورة قبل هذا فما وجه اعادته وجعله من عطف الخاص على العام بعيد لا داعي له وعد بعضهم النبش للنقل الى المشاهد من مستثنيات النبش المحرم لا دلالة فيه على ان نفس النقل الى غير المشاهد ليس بمحرم على انه لو كان مورد الحرمة في كلامهم ليس النقل بل النبش للنقل لكان موردا الكراهة على قول ابن حمزة في مسئلة النقل بعد الدفن ايضا هو النبش مع انه لا قائل بجواز النبش ولو للنقل الى غير المشاهد ودعواه ان النبش متى لم يحرم فالنقل كنقل الميت قبل وضعه في القبر ممنوع اشد المنع ضرورة ان قبله لا هتك وليس منافيا لامر الدفن اذ هو قبل الوضع موسع الى خوف الفساد بخلاف النقل بعده و مجرد الاستدلال لحرمة النبش لا يدل على ما يدعيه لانه استدلال لغالب افراده المستلزمة للنبش مع وقوع الاستدلال في عبارة بعضهم كالروض بحرمة النبش واستدعائه الهتك فالاول لغالب الافراد والثاني للعموم وبالجملة لا ينبغي التامل في ان مجرد نقل الميت من قبره بعد دفنه وتحويله منه الى مكان اخر في ذلك البلد او الى بلد اخر او قرية اخرى ولم ينقله بل دفنه بجنب قبره الاول او اعاده ثانيا في قبره الاول كله محرم لان المامور به هو الدفن المستمر وهذا كله مناف له قال صاحب المناهل في كتاب صلاته من تعمد اخراجه من قبره الى موضع اخر على الوجه المحرم فيمكن ان يقال بوجوب الاعادة في حقه الى قبره الاول انتهى وهو بعيد اذ بعد اخراجه يجب دفنه مطلقا ولا خصوصية لقبره الاول ولا يتوهم انه لاقتضاء مطلوبية الدفن المستمر اعادته اليه لانه مدفوع بان المقصود من المستمر عدم الخروج من عنوان تلك المدفونية الشخصية وقد انتفى باخراجه فلا يتفاوت باعادته اليه او الى غيره او يتوهم ثبوت حق اختصاص في الوضع الاول في ذلك الموضع واخراجه انتزاع منه فيجب ارجاع حقه باعادته فيه لانه مع كونه في حيز المنع لا يتم اذا دفنه بعد الخروج في مكان اشرف لانه زيادة خير له وليس على حد الحي في التوقف على رضاه لا محالة وهل يحرم النقل مطلقا او يجوز الى احد المشاهد المشرفة بل مطلق الاشرف المنسوب الى المشهور هو الاول وفي السرائر انه بدعة في الاسلام وصرح جماعة منهم ثاني المحققين والشهيدين بجوازه بل عند هؤلاء لا ينفك عن رجحانه وقواه في الرياض للاصل السالم عن المعارض وهو مبني على كون دليل حرمة النقل هو الاجماع وهو منتف فيما كان الى المشاهد قالوا ولو كان حرمته للهتك فهو ايضا غير متحقق مع قصد النقل الى المشاهد بل هو اكرام له لوضعه في مكان امن من لجاء اليه وانت قد عرفت استناد الحرمة الى اقتضاء الامر بالدفن فلا يجدي في رفعها قصد المشهد الا ان يرد نص في خصوصه وقد ادعاه جماعة من رواية نقل نوح عظام ادم الى النجف وموسى عظام يوسف الى بيت المقدس من الشام وعن الشيخ انه وردت رخصة بالجواز الى المشاهد قال سمعناها مذاكرة ولعلها الرخصة المستفادة من نقل الانبياء عليهم السلام نقل العظام من قال في جامع المقاصد لان الظاهر انه ما ذكره مقررا له كفضيلة ذكري على كل حال حسن اي كما استفاد وامنه ورجحانه في حال التخلي واستدلوا به وفيه ان ظهور التقرير مسلم لو كان في معرض بيان حكم ذلك كما لو كان مسبوقا بالسؤال عنه كما وقع كثيرا السؤال عن حكم شيء فاجابه بان موسى مثلا فعل كذا او فعل كذا وهنا ذكرهما ابتداء فيجاز كونه على حد اخبارهم عن حال اصحاب الكهف ونحوه وتنظير الخبر بخبر ذكري في كل حال حسن كما في جامع المقاصد و الروض في افادة التقرير مع وجود التصريح بالعموم بكل حال في الثاني ووقوعه موقع الجواب عما ناجاه موسى من ان لي حالات استحيي ان اذكرك فيها فقال الله سبحانه ذكري في كل حال حسن في غير محله جدا مع ان الوارد هنا حكاية فعل لا عموم فيه فيحتمل خصوصيته للواقعة ففي اخراج عظام ادم لان ماء الطوفان كان يظهره من قبره ويفسده فرفينا في حرمته فامر باخراجه وكذا يوسف حيث كان على شاطئ النيل فلعل الماء كان يسيل عليه او فات مدة او لعله لاخراجه من ارض مصر الى ارض المؤمن كرامة لنبيه الى غير ذلك من الاحتمالات الجارية في الافعال ومرسل الشيخ مع عدم الجابر له واحتمال كونه الخبر من لم يعول عليه فانه بعد نقله قال في المبسوط والاولى عدم النقل افضل وفي النهاية قال والاصل ما قدمناه اي منع النقل واما التمسك له باطلاق ما دل على استحباب الدفن في اراضيهم وجوارهم ففي غير محله جدا لكمال ظهوره فيما لم يدفن بعد واما نقل بعض العلماء بعد دفنهم كالمفيد من داره الى جوار الحسين ع والبهائي من اصبهان الى جوار مولانا الرضا ع فيما يقال ان تحقق شيء منه لم يخرج عن حكاية الفعل في القضية في واقعة لا عموم فيها فلعله كان لحدوث ما اوجب النقل من محل دفنه في مكانه او كان المباشر قويا لا يعارض وقد حصل له ما مع تقليده من يجوزه او عدم مبالاته الى غير ذلك من وجوه احتمالات الافعال فالاقوى عدم جواز النقل بعد الدفن مطلقا و

في نقله الى العراق [illegible] الكاظمين عليهما السلام [illegible] والمشهدي بل والري [illegible] منع مع

وعلى تقدير

وعلى تقدير الجواز الى المشاهد وسائر الاماكن المشرفة ينبغي القطع بتقييده بما لا يظن الفساد كما قيد به في جامع المقاصد والروض وغيرهما وعدم تقييده جملة به انما هو للوضوح فتصريح بعض المعاصرين بعموم الجواز في النقل الى المشاهد قبل الدفن وبعده لصورة ظهور الفساد فضلا عن مظنته ومبالغة شيخنا صاحب كشف الغطاء فيما يحكى عنه بتجويز تقطيعه للنقل الى المشاهد اذا توقف عليه ومقايسته له على الحي يتحمل الاذى الادنى في بدنه فرارا من الاعظم لا يخفى كونه مجازفة عظيمة لمقايسته سقيمة ضرورة ان الجواز في المقيس عليه انما هو مع امرين ورود الضرر الاعظم وحصول التخلص بتحمل الاضعف وهما معا مفقودان هنا فالاول لان رجاء فضل الباري وعدم القنوط مانع من احراز وروده والثاني لان المحرز حصول النجاة مع شفاعة صاحب المشهد واما حصول الشفاعة بخصوص الشخص بل عدم اعراضه عنه لسوء اعماله فاني له باحرازه وان كان لنا فيهم امل طويل ورجاء عظيم لكن مخالفة الواجبات والمحرمات الشرعية بمجرد ذلك خارجة عن مذاق الفقه هذا مع ان النقل الى المشهد كيفما قدر لا يزيد على الاستحباب المؤكد ومع مظنة الفساد لا ريب في عدم جواز الانتظار بالجنازة لذلك لمعظم واجبات التجهيز وكذلك نبشها واخراجها ونقلها مع حصول الشناعة والفساد لذلك معظم الواجبات محرم فكيف يجوز لذلك مستحبها وليس وجوب الدفن واستمراره لمجرد الاحترام وعدم الامتهان حتى يقال لا هتك مع قصد المشهد فيجوز تاخيره فيما لم يدفن بعد واخراجه ونقله فيما دفن بل متعبد به وغاية سعته وجوبه فيما لم يدفن مظنة الفساد قطعا المسئلة الرابعة ان الشهيد وعرف المراد منه الذي يسقط عنه التغسيل والتحنيط والتكفين بانه المسلم او من بحكم المسلم مات في معركة قتال كان باذن الامام ع او نائبه الخاص وكان هو من حزب الامام ومات بغير الحتف بل بسبب القتال فخرج بقيد المسلم ومن بحكمه الكافر المعركة لاهل الحق وبقيد الموت في معركة القتال المجروح فيها اذا مات في خارجها وبقيد الكون من الحزب المسلم الباغي المقتول وغير الباغي ايضا الواقف لمجرد التفرج او لغرض اخر او عابر طريق صادفه ومنه فالمراد ليس مجرد الحزبية في الاسلام بل الحزبية في الحرب ولو في توابعه ولوازمه وبالقيد الاخير الموت بحتف انفه لا وخرج بقيد اذنه او نائبه ما لم يكن بالاذن كما اذا دهم الكفار المسلمين في غير محضر الامام ولا بحال الاذن وكمحاربات المسلمين مع الكفار في زمان الغيبة لكن في خروجه خلاف فالمنسوب الى المشهور اعتبار كونه بين يدي النبي ص او الامام ع بل عن التذكرة نسبته الى الاصحاب مع الحاقهم النائب الخاص وعن الغنية والاشارة والذكرى والدروس والمدارك والذخيرة والحدائق وجماعة اعتبار القتل في جهاد الحق وان لم يكن باذن المجتهد او نائبه وظاهر الاول دخول القيد في معقد اجماعه وقال في المعتبر ما ذكره الشيخان من اعتبار القتل بين يدي النبي ص والامام ع زيادة لم نعلم من النص واما المقتول دون ماله واهله في حرب قطاع الطريق فليس بشهيد اجماعا كما حكاه في الروض وغيره وان شاركه هو كغيره ايضا من عده في الفضل باعتبار ظاهرهم خروج كل ما لم يكن قتالا في محاماة الدين واما المقاتلة التي يبتغيها الخالية من الاذن فلعل الاقوى دخوله موضوعا لان الموجود في النصوص اما في سبيل الله او بين الصفين ومطلق الشهيد كلها شاملة لها غاية خروج ما لم يكن لحماية الدين بل ربما يدعى انصرافها الى ما كان لحمايته واما دعوى خصوص ما كان بين يديه او نائبه كما في الرياض فممنوعة كمنع ما في الكشف قال عموم لفظ الشهيد له قد يمنع لان منعه مبني على اجمال معناه لغة وعرفا فلعله ماخوذ في معناه ما يمنع من الصدق وفيه انه لا اجمال اذ هو في اللغة كما عن الصحاح والقاموس اسم لمن يقتل في سبيل الله وبالعادة العرف ولم يثبت كونه في الشرع غيره وهذا ومع تعليقه الحكم الى ان يثبت شرطيته شيء اخر والاولى المنع دعوى اعتبار الاذن في ثبوت هذا الحكم ومع الاعتراف بصدق الشهيد بدونه كما استظهر في الجواهر من عبارة الشرايع ان الشهيد الذي قتل بين يدي الامام لا يغسل فان ظاهرها الصدق بغير القيد وكونه شرطا للحكم دون الموضوع فلا يبعد كون بعض القيود المذكورة في هذا الباب لترتب الحكم وكون الشهيد اعم منه خصوصا ببعض الشروط الاتية لكن مع الاعتراف باعمية الشهيد واثباتها بدعوى الشرطية في ترتب الحكم محتاجة الى الدليل المعتد به ويؤكد العموم لزوم الحمل على اعتبار القيد بوجه من الاخبار الواقع فيها السؤال والجواب على التنادر بل في موضوع فرضي لعدم تحققه اصلا في زمان الصادقين ع اللذين صدر منهما اخباره وعلى كل حال الحكم المذكور في المتن وغيره من انه اذا مات الشهيد في المعركة لا يغسل ولا يكفن ولا يحنط بل يصلى عليه ويدفن بثيابه ثابت على اجماله بالاجماعات المستفيضة بل المحصل ومع الغض عنها بثمان روايات مروية وفي الغسل خبر تاسع فلا ينبغي اطالة الكلام فيه نعم قد يتردد في بعض صور وشعب ويخفى حكمه ينبغي التنبيه عليه منها ان الشهيد يعم مطلق المقتول رجلا او انثى حرا او مملوكا عاقلا او مجنونا كبيرا او صغيرا كما صرح به بعض لعموم النص وصدق الشهيد على الجميع ومعلومية ان صغير المسلمين ومجنونهم يتبعهم في الاسلام وفي الجواهر تناوله من لا يكون مخاطبا بالجهاد كالصبي والمراة محال النظر للشك في تناول الادلة اللهم الا ان يكون المسلمون مخاطبين بمحاربة العدو باطفالهم ونسائهم ومجانينهم كما اذا عظم امر الكافرين فيصدق

فمن الملحقات [illegible] بدعوى الشهيد [illegible]

القتل في

القتل في سبيل الله ونحوه وربما وافقه بعض الفضلاء وقال الظاهر من حسنة ابان وصحيحة المقتول في سبيل الله فيختص بمن كان الجهاد راجحا في حقه او وجوبه كما اذا توقف دفع العدو على الاستعانة بالاطفال والمجانين ولعل التقييد بالرجحان والخاطبة ناش من وقوع التعليق بالمقتولية في سبيل الله بجعله صفة لنفس القتل اي قتلا مرضيا لله وهو يستلزم الامر والرجحان ولكن غير بعيد بملاحظة وقوع القيد في التفسير اللغوي كما مر عن الصحاح والقاموس وبملاحظة التعليق على سبيل الشهيد العرفي كما مر الاعتراف به من الجواهر ايضا وعلى المقتولية بين الصفين كما تقدم كون المراد بسبيل الله هنا المحاربة الدينية كما هو شايع في اطلاق القتل في سبيل الله فاذا انفتح السبيل بقيام المحاربة فالمقتول فيه خصوصا بقصد حماية الدين من مثل العبد المرتد والمهم صادق عليه في العرف انه مقتول في سبيل الله وان لم يامر به بخصوصه وهو كاف في تحقق الموضوع العرفي الذي لم تثبت فيه الحقيقة الشرعية غاية ما هناك امكان دعوى تقييد المراد بعدم كونه محرما عليه كما هو الظاهر وبكونه من احزاب الحرب وتوابعهم لا بمجرد وجوده في المعركة ومصادفة القتل قطعا وعلى التوسعة التي يحتملها في التقييد لا لا يتوقف على قصد المقتول الحماية بل ولا المحاربة بنفسه اذا كان تبعا كالطفل ونحوه لا يقال عدم المامورية بالجهاد ملازم لحرمة المقاتلة للالقاء في التهلكة لانا نقول ولا الظاهر كون سقوط الجهاد عنه رخصة لا عزيمة وثانيا بملاحظة التوسعة المشار اليها يمكن مقتوليته بلا محاربة فتامل ان حوزة الحرب لا ينحصر في كونه مقاتلا بنفسه بل يعم جميع عملة العسكر من الخدم والتوابع حتى الاطفال ومحل المعركة لا يختص ايضا بما بين الصفين فاذا خرج الى بعض الجوانب لمراقبة اطراف العسكر فتبعه العدو وقتله في الخارج داخل في الموضوع وكذا اذا تبع الشارد فرجع اليه وقتله في الخارج لبناء المحاربات على اختلاف محاربات الخيل وتشتت جهات الحملات وتشهد له مشاهدة مقتل الحر في كربلاء ومثله كثير في القضايا السالفة والمقتولية لا تنحصر ايضا في كونها بسبب الجرح من العدو فاذا اشتد جيل الحاجة في بعض الحملات او تردى في حفرة في اثناء المزاحفة او اصابه سلاح نفسه خطاء او قهرا او تقنطر من فرسه او غرق في اليم فغرق ونحو ذلك كان داخلا في الموضوع ايضا منها ان العبرة في ترتب الحكم بالموت في المعركة والحال ان الحرب قائم فلو اصيب في المحل ونقل حيا الى الخارج ومات في الخارج او مات في المحل بعد انقضاء الحرب واطفاء نائرته ولو في بعض الزمان صدق انه خرج كسائر الاموات في المعروف من المذهب بل الاجماع عليه مستفيض و النص بذلك مضمرة ابي خالد وقوله قتيل المعركة في الرضوي والدلالة عليه لا ناطهما عدم الغسل بالمقتولية في محل الحرب ومقتضى عموم منطوقهما وان ادركه بعض المسلمين وبه رمق ومفهومهما التغسيل ان لم يقتل في المحل ومقتضى عمومه وان لم يدركه المسلمون وبه رمق وعن المفيد وتبعه جماعة اناطته بادراك بعض المسلمين اياه وبه رمق الحيوة فيغسل وان مات في المعركة وان مات قبل ادراك احد منهم فلا يغسل وان مات في خارج المعركة ويدل عليه من الاخبار ما رواه بعينه منها الصحيح عن الذي يقتل في سبيل الله يغسل ويكفن ويحنط قال يدفن كما هو في ثيابه الا ان يكون به رمق ثم مات فانه يغسل ويكفن ويحنط ويصلى عليه والتعارض بينهما بنحو العمومين من وجه والاخيرة وان كانت اكثر عددا بل واصرح دلالة لكن لا يكافي معتضد الاول من الاجماعات المستفيضة وفهم معظم الاصحاب من النصين فيتعين ترجيح الاول على ان الدلالة في بعض الاخيرة كالصحيح المتقدم وخبر ابي مريم الشهيد اذا كان به رمق غسل وكفن وحنط وصلى عليه وان لم يكن به رمق كفن في اثوابه غير واضحة لكون المراد قطعا انه به رمق الى حد وغايته ولم يذكر انه ابصار المسلمين اياه فيحتمل كونه انقضاء الحرب اذ تفقد قتيلهم وجرحيهم غالبا يكون بعده لا قبله بل يتعين ارادته منهما وتاويل غيرهما من نحو حسنة ابان الذي يقتل في سبيل الله يدفن بثيابه ولا يغسل الا ان يدركه المسلمون وبه رمق ثم يموت فانه يغسل ويكفن ويحنط بحمل ادراك المسلمين على اخراجهم اياه من المعركة كما يقال ادركوه من بين الاعداء اي اخرجوه او ادراكهم الكامل له بوجوده حيا بعد انقضاء الحرب انه لا شك في كون العبرة بادراك بعضهم لا جميعهم فلولا المراد منه ما ذكر لم يبق من لا يغسل اذ من يصاب الى ان يموت لا محالة يبصره ولو واحد من اصحابه ويؤيد المشهور بل يدل عليه ان النبي ص لم يامر بتغسيل شهداء احد مع ادراك بعضهم وبه رمق الحيوة منهم سعد بن الربيع فقال النبي ص من ينظر ما فعل سعد بن الربيع فقال رجل انا انظر لك يا رسول الله ص فنظر فوجده جريحا وبه رمق الحديث ولم يغسل بعد موته واما خبر عمرو بن خالد عن زيد عن ابائه عن علي ع ان رسول الله ص قال اذا مات الشهيد من يومه او من الغد فواروه في ثيابه وان بقي اياما حتى تتغير جراحته غسل فمخالف لاقوال اصحابنا جميعا مع ضعف سنده فليحمل على التقية كما عن الشيخ وغيره منها ان عدم تغسيل الشهيد بعد موته جار وان مات مجنبا في المشهور للاطلاق ولسقوط اغسال الحي بموته كما تقدم في محله ولتمم ايضا بتقدم غسله للرجم وحكي الخلاف فيه عن السيد في شرح رسالته والاسكافي لما روي من ان الميت الجنب يغسل غسلين وان النبي ص راى ان الملائكة تغسلون حنظلة بن الراهب فقال ص وما شان

حنظلة رايت الملائكة يغسلونه فقيل له جامع فسمع الصيحة فخرج الى الجهاد ولا يخفى ضعفها لعدم العمل باخبار تغسيل الميت غسلين كما سمعت فيه وتغسيل الملائكة حنظلة في عالم اخر لا يناط به الاحكام الفقهية قطعا منها ان سقوط التكفين انما هو اذا كان عليه ثياب لو جرد او كان مجردا كفن كغيره صرح به جماعة ولا اجد ما يخالفه ويدل عليه مضافا الى الخبر الوارد في حمزة من ان رسول الله ص كفنه لانه كان قد جرد عموم تكفين الموتى فان الوارد في الشهيد تكفينه بثيابه وهذا يختص بما كان عليه ثياب فلو كان مجردا بقي تحت العموم فالعاري يكفن بلا اشكال كما ان من كان عليه ثياب تلف جميع بدنه يدفن فيها من غير اضافة ولو كان عليه قطعة منها مثلا من الثياب فلا ينتزع قطعا وهل يضاف اليها من قطعات الكفن ما يلتئم الا لم اقف على تصريح فيه ومقتضى عموم دفنه بثيابه كما هو في الاخبار عدم الاضافة واضافة النبي ص لحمزة بردة في احدى روايتيها انه كفنه بثيابه وزاده بردة تقتضي الاضافة ولعلها الاظهر منها ان الذي يدفن معه هو مسمى الثوب وان لم يصبه دم فانه كفنه والاصل فيما خرج عن مسماه المنع من وضعه معه لزيادته عما هو بدل الكفن فهو كوضع حاجة مع الميت تضييع للمال و كلما شك في كونه من مسماه يحكم بعدم وضعه وينتزع منه وان كان فيه من دمه وكذا ما كان من جلد وان اصابه الدم كما صرح به جماعة وفي اللوامع اكثر المتاخرين فينتزع عنه الخفان والفرو والمنطقة لمن به من خبر عمرو بن خالد عن زيد عن ابائه ينزع من الشهيد الفرو والخف والقلنسوة والعمامة والمنطقة والسراويل الا ان يكون اصابه دم ترك ولا يترك عليه شيء معقود الا حل وفي الرضوي ومثل المنطقة والفروة ان اصابه شيء من دمه لم ينتزع عنه شيء الا انه يحل المعقود ووضعهما في غير المعقود مجمع ولتزعمه من شهداء احد وخروجه عن مسامير الثياب لنباده والمنسوج منها وان كان شيء منه يشكل شيء من الثياب فيل يدفن معه ان اصابه من دمه لعموم دفنه بدمائه و فيما ان لنباده منه عدم غسل الدم مما يوضع من ثيابه استشفاعا به في سبيله لا دفن ما لا يوضع معه لوجود الدم فيه والا فلو اصاب دمه دراهم كانت معه فليدفن معه ولا يقول له احد وما في الخبر الضعيف لغير المنجبر لا ينهض دليلا للحكم المخالف للاصل والعموم ومنه يتبين عدم وضع شيء من سلاحه معه وان اصابه الدم وعدم نزع سراويله وان لم يصبها دم لشمول الثياب اياها وعن المقنعة والمراسم نزع السراويل الا ان يصيبها الدم وكذا العمامة والقلنسوة لذلك الخبر وقد عرفت حاله بالنسبة الى الجابر فان ثبت صدق الثياب في الاخيرتين بقيتا تحت عموم الدفن بالثياب لكن حيث لم يثبت فلينتزعا كما في كل مشكوك الصدق وغير المنصرف اليه وحل المعقود كما في الخبر والرضوي المؤيدين بحمل ازدياد الكفن لا باس باستحبابه مسامحة منها لا يغسل بدن الشهيد من دم جرحه لما ورد من دفنه بدمائه ولو كان عليه دم غير الجرح او نجاسة اخرى فهل يطهر منه لعموم تطهير بدن الميت خرج دم الشهادة بقي الباقي ام لا بدعوى عموم نفي التعرض له ودفنه كما هو عليه بل خلو النصوص من التعرض لغسله منه مع غلبة وجوده فيه دليل عدمه ربما استظهر الثاني بعض الفضلاء منها ان كذ يدفن بثيابه بدلا عن التكفين عزيمة متعينة لا تخيير بينه وبين النزع والتكفين لظاهر الامر والنهي في الطائفتين اما قاض بدفن كل ما كان عليه لو ازيد من قطعات الكفن او كان قيمتها ازيد بل وان كانت غالية لا يراعي الوارث في غلائه لاختصاصها بموجب الامر واما الديان اذا لم يكن وفاء فربما تردد في تقديم الدفن بثيابه على حق الديان والظاهر تقديمه لظاهر الامر نعم لو سبق حق الغير فيه كما اذا كانت مرهونة قدم ان لم يكن ما يفك به والا فك ثم دفن فيه تحقيقا لامتثال الامر وان كان عارية وبذل المعير وجب دفنه فيه ان كان مجانا وان رضي بالمعاوضة عنه ففي وجوبها ليدفن فيه وعدمه لعدم الامر بتحصيله وجهان الاظهر الثاني منها ان الساقط عن الشهيد من التجهيز التغسيل والتكفين والتحنيط فيصلى عليه ويدفن اما سقوط الاولين فقد مر باتفاق النص والفتوى عليه واما الحنوط فنفيه مصرح به في غير واحد من الاخبار منها الصحيح قلت كيف رايت الشهيد يدفن بدمائه قال نعم في ثيابه بدمائه ولا يحنط ولا يغسل ويدفن كما هو ولم اجد من الفتوى ما يخالفه وتعبير البعض بانه لا يغسل ولا يكفن بل يصلى عليه ويدفن بثيابه لا يخالفه فيه بترك قول ولا يحنط لظهور ارادة الاختصار كما في الشهيد لم يقل بل يصلى عليه ويدفن ولم يقل بل يحنط ويصلى عليه ويدفن ثم ان سقوط التحنيط لا يدور مع سقوط التكفين بل مع سقوط التغسيل فالمجرد يكفن ولا يحنط كما لا يغسل لاطلاق النص بنفي تحنيطه واما الصلوة عليه فغير ساقطة بحال باتفاق النص و الفتوى حسبما عرفت وما في بعض الاخبار من عدم الصلوة عليه كرواية عمار عن جعفر عن ابيه ان عليا ع لم يغسل عمار بن ياسر ولا هاشم المرقال ودفنهما في ثيابهما ولم يصل عليهما بعيد عن مكافئة ما تقدم المعتضد بعمومات الصلوة على الاموات بمراحل فليناول بما لا ينافيه ان امكن والا يطرح ولو بالنسبة الى حكم عدم الصلوة خاصة منها ان الشهيد ميت لا يوجب غسلا من غير خلاف اجده لظهور الاخبار جدا في طهارة بدنه ويدل عليه ايضا نفي تغسيله وربما يمنع الملازمة بين طهارته وعدم وجوب الغسل بمسه ولا يخفى ضعفه خصوصا

مع ملاحظة تعليل غسل الميت بنجاسة بدن الميت في الاخبار وقد يستند لعدم غسل ما سلف الى الاصل مع دعوى عدم انصراف
الاطلاق ما دل على وجوب الغسل بالمس الى مثل الشهيد والاولى الاستناد الى عدم شمول دليل الغسل بالمس له كما تسمع مثله فيمن قدم
غسل الحد منها ان الميت في المعركة اذا وجد به اثر القتل من جرح ونحوه حكم بانه شهيد في ترتب الاحكام بلا خلاف اجده فيه وكانه لحجية الظاهر
هنا والا لم يحكم بشهيد اصلا لعدم انقطاع احتمال استناد الموت مع وجود اثر القتل الى غير القتل وسيرة المجاهدين كانت جارية
على التعويل على هذا الظهور فينقطع به اصالة عدم القتل او اصالة عدم الشهادة واما اذا لم يكن عليه اثر القتل فعن الاكثر كما في الشرايع
ايضا ذلك عملا بالظاهر فان الوجود في القتلى ظاهر في استناد موته الى القتل دون الحتف وحصول القتل لا ينافي عدم بروز الاثر
حتى يستبعد وعن الاسكافي عدم جريان الحكم للشك في الشرط وقواه في الجواهر وضعفه في اللوامع قلت ما ذكر في حجية الظاهر هنا
غير جار في الصورة الاخيرة وليس كل ظاهر يقطع به الاصل وح فان رجعنا الى حكم العام مع الشك في صدق الخاص فيشمله عموم الامر
بتغسيل الموتى وان لم نرجع اليه فالمرجع اصل البرائة من وجوب التغسيل واثبات موضوع من يجب تغسيله باصالة عدم الشهادة ليتبعه
احكامه غير خال عن المناقشة الجارية في مثاله من اصالة عدم الشهادة لا يثبت بها حتف الانف لانه ايضا موضوع وجودي **تكملة**
يجب على الذي يقدم للقتل حداً او قوداً الاغتسال والتحنط ولبس الكفن فاذا قتل اكتفى بما قدم من التجهيز واكمل بالباقي منه صلى
عليه ودفن بالاجماع المستفيض النصوص الذي وقفنا عليه من النص ثلاثة والعمدة المعول عليها في الفتوى المروي مرسلا في
بعض كتب الاخبار ومسندا في اخر عن مسمع كردين عن ابي عبد الله ع قال المرجوم والمرجومة يغتسلان ويحنطان ويلبسان الكفن
قبل ذلك ثم يرجمان ويصلى عليهما والمقتص منه بمنزلة ذلك يغسل ويحنط ويلبس الكفن ثم يقاد ويصلى عليه عن الكافي ويغسلان
بالتشديد والبناء للمجهول والثاني الرضوي وان كان الميت مرجوما بدء بغسله وتحنيطه وتكفينه ثم رجم بعد ذلك وكذلك
القاتل اذا اريد قتله قوداً والثالث خبر محمد بن قيس الثقة عن ابي جعفر ع ان رجلا اتى امير المؤمنين ع فقال اني زنيت فطهرني
الى ان قال فلما مات اخرجه فصلى عليه ودفنه فقالوا يا امير المؤمنين ع لم لا تغسله قال قد اغتسل بما هو طاهر الى يوم القيمة ولقد صبر
على امر عظيم ونوقش في الاخير بعدم التصريح بتقديم الغسل فليس مما نحن فيه ويدفع بوجوب حمله على تقدمه بمقتضى القتل اذ دفنه
الامام بغير تغسيل كما هو ظاهر الخبر بل صريحه ولا يجوز لو لم يكن مقدما بالاجماع مع ان قوله غسل بماء قاض بسبق الغسل منه وان
كان المحكى عن البحار خلافه قال بعد نقل هذه الرواية المشهور بين الاصحاب وجوب تغسيل المرجوم ان لم يغتسل قبل ولعله ع امره
بالغسل قبل الرجم وان كان ظاهر التعليل عدمه انتهى كانه حمل ما هو طاهر الى يوم القيمة على اقدامه على الحد والرجم ويشعر
به قوله وصبر لكن الاظهر ما ذكرناه واما ضعف السند فمجبر بما عرفت فيخصص بها عموم الامر بتغسيل الموتى ومقتضاه طهارة بدنه
بعد القتل وعدم وجوب الغسل على ماسه كما هو المشهور لان النص والفتوى كالصريح في ان المقدم غسل ميت وهو ظاهر
جدا في تاثيره ما يؤثر المتاخر ويؤيده نفع ما عن الحلي من وجوب الغسل عليه وعن الذخيرة والحدائق التردد فيه وعن المنتهى ايضا
التوقف فيه لان المتبادر من النص الحاكم بان من مس الميت عند موته وبعد غسله ليس به باس هو الغسل بعد الموت ضرورة انه ع
بظهور هذه النصوص في تاثير المتقدم اثر المتاخر مضافا الى دعوى اختصاص التنجس والغسل بالمس في النص بالمس بعد موته قبل
ان يغسل وهو ظاهر من حيث التعليل فيمن يغسل بعد الموت دون من لا غسل عليه كالغريق والشهيد ومورد النص هنا وان كان
خصوص المرجوم والمقتص منه ولذا اقتصر عليهما في هذا الحكم جماعة بل في الكشف نسبته الى الاكثر بل نسب فيه الى المفيد وسلار
الاقتصار على اخيرهما خاصة لكن عمم اخرون للمقدم في كل حد بل نسبه في الروض والحدائق الى الاصحاب وفي المجمع الى الاجماع ولا دلالة
في اقتصار بعض على ذكر الرجم والقود على المخالفة فلعلهما من باب المثال في كلامه اقتفاء بتعبير النص مع ان الدليل من التعليل في
الخبر الثالث قاض بالعموم وهو معتضد بفهم المعظم ومساعد بالاعتبار من عدم معقولية مدخلية لخصوصية سبب القتل فى
التعميم بل الاقتصار في غير محله جداً ووقع هنا في الروض ما يقضي بالعجب قال ووجوب القتل في العبارة اي في الارشاد اعم من ان
يكون في حد او قصاص والنص عن الصادق ع في خبر مسمع ورد في المرجوم والمرجومة والمقتص منه بمنزلة ذلك فالحقه الاصحاب
به انتهى وهذا منه يقضي بجعله ما في الخبر حسبما حكيناه من قوله فالمقتص منه بمنزلة ذلك الخ من كلام صاحب كتاب الحديث مع
انه من تتمة الخبر وينبغي التنبيه في هذه المسئلة على امور منها ان قضية ظهور النص والفتوى في كونه غسل ميت مقدم وجوب

تثليثه بالسدر والكافور والقراح كما نسب الى المشهور واستشكل في القواعد وجوب التثليث وربما احتمل عدمه بعض من تاخر لصدق
قوله يغتسلان والاول اظهر تحكيما للظاهر المتفق من الاخبار ولا مصرح بما تقدم بالخلاف غير عبارة في المقنعة قال والمقتول قودا يؤمر
بالاغتسال قبل قتله فيغتسل كما يغتسل من الجنابة انتهى ويحتمل ارادته مباشرة غسله بنفسه كما يغتسل الجنابة لا انه كما بعد الموت يغسله غيره
نعم صدر من بعض من تاخر كما في جامع المقاصد والروض منها ان تقديم الغسل والكفن والحنوط متعين كما في ظاهر الاكثر على ما في الكشف
نظرا الى ظاهر النص المذكور واحتمل في الذكرى والروض التخيير بينه وبين غسله بعد الموت لقيامه بطريق اولى مقامه واستظهره في
مفتاح الكرامة من الكشف ايضا وكانه من قوله بعد قول مصنفه ويؤمر وجوبا وفيه نظر للاصل وعدم انتهاض الدليل ولعل مراده النظر
في وجوب امر الحاكم بالاغتسال وان كان هو واجبا عليه قبل الحد كما تسمعه لكن قال كما في الذكرى وهذا يعطي ارادته من النظر للاصل ما
فهم منه في المفتاح اذ في الذكرى لم يتنظر الا في تعيين الاغتسال قبل القتل فيظهر ان كاشف اللثام بنى وجوب امر الحاكم بالاغتسال على
وجوبه على المحدود وتعيينا فيلزم الحاكم بفعله لئلا يعطل الحد وعدم وجوب الامر على تخيير المحدود بين التقديم والتاخر وهو واضح منها
انه لا يقدح طرو الحدث صغيرا او كبيرا بعد هذا الغسل في امثاله فلا يعاد بعروضه نعم يوجب الطارى وجوبا ان كان مخاطبا بشروط
الطهارة بل ولا يقدح الطارى في اثنائه وان اوجب موجبا ان خوطب بمشروط به وفي الذكرى احتمل كونه كغسل الجنابة بالنسبة الى الحدث
الاصغر في اثنائه لما دل على تشبيهه به وانه بمنزلته ولا يخفى ضعفه لان القادح في اثناء غسل الجنابة انما جاء من جهة رافعيته وتخلل الناقض
في اثناء الرافع قادح حسبما عرفت في محله وهذا الغسل ليس برافع فلا وجه للقدح والتشبيه انما هو في الكيفية منها انه صرح جماعة بان هذا الغسل لا
يتداخل مع غيره وفي الروض انه لا يدخل تحته غسل ولا يدخل تحت غسل قال اما عدم دخوله تحت الاغسال فلا غايرة كيفية وحكما واما عدم
دخول الاغسال تحته فلعدم نية الرفع او الاستباحة فيه وتردد في الذكرى في التداخل فيه نظرا الى فحوى الاخبار كما في خبر زرارة في الميت
جنبا يغسل غسلا واحدا يجزي الجنابة ولغسل الميت لانهما حرمتان اجتمعتا في حرمة واحدة ورده في الروض بان الخبر ليس مما نحن فيه في شيء
ويمنع اجتماع الحرمتين لاصالة عدم تداخل المسببات مع اختلاف الاسباب وتداخلها في بعض الموارد لنص خاص انتهى ومنهما ان مورد الخبر
ليس مما نحن فيه لكن على تقدير كونه معمولا به في مورده ما بعد الموت فيعم فيصلح دليلا لما نحن فيه بناء على ان المقدم مثل المتاخر وقائم مقامه
فيجري فيه ما يجري في المتاخر واما اجتماع الحقوق فهو وان كان ممنوعا بملاحظة الاصل لكن يحكم باجتماعهما في الفرض بالنص المذكور
بالتقريب المذكور لكن ظاهر الذكرى حسبما قررناه في تقريب سنده لا لم هو تجويز التداخل هنا نظرا الى جوازه في غسل الميت المتاخر
للروايات الواردة فيه وبهذا التقريب لا يتم جواز التداخل في الغسل المتقدم لظهور الاتفاق على عدم التداخل في المتاخر وتتبع المقام
ان يقال ان ما ان المكلف محدثا او حائضا او نفساء ونحو ذلك فالكلام تغسيله بان يغسل للموت مستقلا وعن باقي الاحداث كذلك
فالاجماع منعقد على نفيه والمحكي في المعتبر نفي التعدد فيه وجوبا واستحبابا وادعى انه مذهب اهل العلم وسيرة المتشرعين ايضا قد
توافق نفيه مطلقا فتاول رواية العيص الظاهر في التكرير بما هو خير من الطرح او تطرح لشذوذها او يعول على ما ورد بانهما حرمتان
اجتمعتا في حرمة واحدة وبانه يغسل غسلا واحدا الظاهر في لزوم الاتحاد وتعينه لاعتضاده بالسيرة والاجماع المحكي المستظهر وهذا هو الاقوى
في نفي شرع التكرير ولو استحبابا وضعف احتمال الشيخ في رواية العيص من الحمل على الندب لا ما يقال من عدم مورد للاغسال الرافعة
للحدث بعد الموت لان مطلوبيتها غير تامة لا مخاطبة بالغير وعلى تعقل النفسية ايضا يسقط بالموت كل عبادة بدنية بل لا يبقى مورد
للتداخل ايضا الا انه فرع وجود المتعدد فليطرح ما ورد بالتكرير لعدم تعقله ويحمل ما ورد بالتداخل كرواية زرارة المتقدمة ونحوها
على عدم حق بعد الموت وغير حق واحد ونحو ذلك لانا نقول وان لم يخاطب الميت بالغير لكن حدث الحيض والجنابة ونحوهما الحاصل في
الحيوة مما لم يحصل رافعه الشرعي وهو الغسل منه لم يقم دليل على ارتفاعه وان غسل الموت يعمه وضعفه في المجمع ما سلس القران بيده
ومع ثبوت هذه الحالة للميت وان لم يكن دليل على وجوب رفعها على الاحياء لكن لا باس باستحبابه فعمم تغسيله عنه لتكمل طهارته
عند لقاء ربه وحضور ملائكته وارواح المؤمنين ونحو ذلك بل يستفاد من اخبار تغسيل الموت انه لذلك ايضا فيعقل التكرير
والتداخل ولو تعين التغسيل الموت ذاكرا ولي لم يكن خال الغسل الرافع والتكرير نفاه نصا واجماع فالتداخل لا باس باستحبابه
لظاهر نحو خبر زرارة المتقدم وانهما حرمتان اجتمعتا في حرمة واحدة ويحتمل تداخله بنية الجميع هذا في تغسيله بعد الموت واما
اغتساله قبل القتل فحيث ان مخاطبته بما يتوقف على الطهارة وجوبا او استحبابا ممكن وان لم يكن فاستحباب كونه على الطهارة ولو انا ما

غسل الميت الجنب

ثابتاً مخالفاً بل غير بعيد استصحابه للموت عن طهارة لانه ابلغ في الله سبحانه ويدل عليه فحوى ما ورد في استحباب الوضوء للكون على الطهارة فانك
تكون اذا مت على طهارة شهيداً وفي آخر كان اصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله اذا بالوا توضؤوا او تيمموا مخافة ان تدركهم الساعة بل الصلحاء الابرار
يغتسلون غير الرافع عند الموت ليموتوا على غسل وان قصدوا به للموتية او غيرها فلا مانع من التداخل فيه الا ما قرّ من انه غسل ميت
لا موز رافع ولا مبيح فلا يتداخل مع الرافع او المبيح ولم يثبت ما ينفيه من التداخل فان الاغسال المستحبة ايضا غير رافعة ولا مبيحة وجاز
تداخلها مع الواجبة كما مر او انه مختلفة صورته مع غيره لتركبه من ثلاثة اغسال فلا يمكن تداخله وليس ايضا بمانع لان كلاً من الثلاثة
في الصورة غسل تام الاجزاء لا باس بان يتداخل معه غسل كما ان غسل الحيض معه وضوء وعلى القول بمدخليتهما معاً في رفع الاكبر هو جزء
الطهارة ويتداخل معه غسل الجنابة هذا ان سلمنا كون غسل الميت مركبا وكل من الثلاثة جزء وسلمنا ان الواجب فيمن قدم غسله للموت
هو الثلاثة فلتخص اناوان نفينا شرعيته حتى قد تغسل الميت تكريراً وتداخلاً وجوباً واستحباباً لا يلزم ما ينفيه كذلك فيمن تقدم
غسله للموت بل كشرع فيه التكرير والتداخل بتبيه الجميع ان حصل له بعض اسباب الغسل وجوباً ما وجب عليه مشروطاً به واستحباباً فيما
استحب ولو لمجرد الكون على الطهارة على حد سائر الاحياء ولا يمنعه مجرد كونه غسل ميت مقدم لان المانع في المتاخر هو الموت الغير المحقق
هنا الا انه اذا كان عليه سبب الوضوء فليتوضأ وجوباً واستحباباً ولا يجزي غسله المتقدم للموت وما في الجواهر من الاشكال في عدم
الاجزاء به عن الوضوء حيث قال ولا الاجتزاء به عن الوضوء مع تقدم الحدث الاصغر عليه على اشكال فيه لا اعرف وجهه الا ما ورد بان غسل
الميت كغسل الجنابة والمراد منه في الكيفية مع ان المشبه هو تغسيله بعد الموت ولم يرد ان المتقدم كالمتاخر حتى يكون مثل مثله مثلا بل
هنا معنى مماثلة مستفاد من الاخبار والمتيقن منه كونه بمنزلته في سقوط الامر بالتغسيل خصوصاً مع احتمال كون تشبيه المتاخر به في عدم
الوضوء معه لعدم مخاطبته بما ينبغي له الوضوء وقد سلمنا انه حال التقدم يخاطب به منها انه صرح الجماعة بانه لو مات بسبب آخر من موت
او قتل مستحقه عليه وجب تجديد الاغسال والا غسل بعد الموت واطلقوا فيها تجديد تجديد الثاني بعد الاغسال الاول وكان
موجوداً او ما اذا ارتفع السبب الاول وكان باقياً وما اذا كان الثاني من صنف الاول كرجم ورجم او من غيره كقتل ورجم وكان نظرهم الى ان
تقديم الحاكم له مدخلية في مشروعية الاغسال وحضوره ليتم فيه له شبهة عدم ان الذي هو لازم تبدل الحق المقدم له يقتضي تبدل
الاغسال الذي لسبب عنه وقع لاجله خصوصاً والحكم مخالف للاصل والعموم ويجب الاقتصار فيه على المتيقن هذا غاية ما يوجه به
اطلاق كلامهم والذي يقتضيه النظر بعد البناء على مدخلية التقدم لكون الموضوع في الاخبار هو المرجوم والمرجوم والمقتص منه و
ارادة الحقيقة متعذرة فالمراد المقدم له المشرف عليه ان يكون المدار في وجوب تجديد الاغسال متى تبدل سبب القتل على
خروجه من معرض التقديم الاول واطلاق عنانه وانفساخ عزيمة قتله لعفو او انكشاف عدم حق او تاخير لمرض ونحو ذلك فيجب
التجديد اذا قدم ثانيا فان لم يجدد غسل بعد الموت وعدم خروجه وانطلاقه وبقاء عزيمة قتله وانقياده لتقدمه الا انه تبدل القتل
بسبب القتل بسبب آخر فلا يجب التجديد لحصول الغرض من الاغتسال بالواقع منه للقاء خصوصاً حينئذ كون القتل حق زيد مثلا في
شرع التقديم بل الواجب عزم الحاكم على قتله مع المضي فيه فاذا مضوا فيه مضى الغسل واذا انفسخ بطل الغسل وانفسخ ايضا فان تجدد
العزم ثانيا تجدد الغسل لبطلان الاول فتدبر جيداً فاعلم ... منها ان الذي يقدم فعله في الحدود ثلاثة القتل والكفن والحنوط
باتفاق النص والفتوى لا ينبغي الاشكال فيه كما لا ينبغي الاشكال في كون الصلوة عليه متاخرة بعد قتله وموته كما في غيره وهو ايضا
مورد اتفاق النص والفتوى ومن الغريب ما في الجواهر هنا من انه لا صراحة في النص في المقتص منه بتاخير الصلوة عليه بل قد يشعر
بخلافه الا انه يجب تنزيله على الاول بقرينة قوله والمقتص منه بمنزلة ذلك اي المرجوم انتهى لان قوله فيه ثم يقاد ويصلى عليه صريح
في ذلك وهو ايضا اورد الرواية هكذا مضافاً الى ما رواه ابن قيس من صلوة علي عليه السلام على من رجم للزنا المسئلة الخامسة اذا مات ولد الحامل
في بطنها وهي حية قطع الحمل واخرج بادخال اليد بجوفها وتقطيعه ويقدم في مباشرة الزوج ان امكن والا النساء والا الرجال المحارم و
الا الاجانب ويدل على الحكم مضافاً الى الاجماع المحكي بل صريح كما في الخلاف وظاهر كما في المدارك قائلا انه مذهب الاصحاب والاعتبار
من تقديم صيانة الحي على مراعاة بدن الميت ما رواه في الكافي بسندين عن ابي عبد الله عليه السلام عن علي عليه السلام اذا ماتت المرأة وفي بطنها ولد يتحرك
شق بطنها ويخرج الولد وقال في المرأة يموت في بطنها الولد فيتخوف عليها قال لا باس ان يدخل الرجل يده فيقطعه ويخرجه بمضمونه
عن البحار عن قرب الاسناد ومثلها عبارة فقه الرضا وقدح السند بوجود وهب وهو المذموم فيه وضعف الاخير مدفوع

بالانجبار بالعمل مع ظن كونه ما في احد سندي الكافي الذي رواه عن احمد بن محمد بن خالد عن ابيه عن ابن وهب فهو معوية بن وهب دون
وهب بن وهب لان احمد يروي عن وهب بن وهب بلا واسطة وفي هذا السند بواسطة ابيه محمد وقد ذكروا ان محمد البرقي يروي عن
معوية بن وهب فالسند صحيح واطلاق النص وكلام الاصحاب بقطع منزل على الغالب من عدم امكان اسقاطه صحيحاً فان امكن فلا
لان التقطيع بالميت المحترم محرم من غير ضرورة ثم لا يقدم على التقطيع الا مع العلم بموته ولو ماتت الحامل وهي دونه شق جوفها من الجانب
الايسر واخرج الطفل وفي رواية يخاط بطنها استفاض الاجماع على هذا الحكم والاعتبار ايضا مساعد من تقديم صيانة الطفل الحي
المحترم على ... الميتة والاخبار به ايضا مستفيضة منها ما تقدم في المسئلة السابقة وبمضمونه صحيحة علي بن يقطين وموثقة وموثقة
علي بن ابي حمزة ومرسلة ابن ابي عمير وموثقة ابن مسلم واطلاق الشق في النص والفتوى منزل على الغالب من عدم امكان اخراجه حيا بغيره وان
فرض امكانه لم يجز الشق قطعاً لكونه مثلة بالميت المحترم ثم انه لا يقدم عليه الا مع العلم الوجداني بحيوة الطفل ولا يكفي استصحابه في الاقدام
على الشق وان استصحبنا حيوته للانتظار به في الدفن استظهاراً في الاول اعتبار العلم الوجداني من قوله ويتحرك وفي موثقة ابن مسلم والولد
يتحرك في بطنها ويذهب بحيوة وعملا بالاستصحاب السليم عن المعارض في الثاني ويشترط ايضا العلم ببقاء حيوته الى الخروج او ظنه لتعذر
العلم غالبا ويعول فيه على استصحاب حيوته الى الخروج فلو علم عدم بقاء حيوته الى الخروج لا يشق لعدم الفائدة نعم لا يعتبر الوثوق ببقاء
الولد حيا بعد الخروج للاطلاق وفي جملة من العبارات كالمتن تقييد الشق بكونه من الجانب الايسر والاخبار خالية منه غير عبارة الفقه
المؤيدة بعبارة المقنعة والفقيه والنهاية التي متون الاخبار وفي التذكرة قال علماؤنا يشق بطنها من الجانب الايسر مشعراً بالاجماع ولا يعارضه
عدم التقييد به في معقد اجماع الخلاف لظهوره في ارادة الشق مجملا في مقابل العامة وربما ناسبه الاعتبار لما يقال من ميل الطفل الى
الجانب الايسر وفي جملة من العبارات وجوب خياطة الشق بعد الاخراج وفي التذكرة نسبته الى علمائنا وفي المتن كما ترى نسبته الى الرواية
بالتمريض قال في المعتبر وانما قلنا في المختصر وفي رواية يخاط الموضع لان اسنادها الى ابن ابي عمير عن ابن اذينة موقوفة عليه فلا تكون حجة ولا ضرورة
اليه فان مصيرها الى البلى انتهى ومثله الشهيد في الذكرى والمحقق الثاني في الجامع لاعتذارهما عن الوقف بان الراويين من عظماء الاصحاب واحفاظ
الائمة وظاهرهما القول به توقيف زيادة الثقة مقبولة انتهى وكانهم لم يقفوا الا على ما في التهذيب فيه موقوفة لكن في الكافي رواها عن
... ابن اذينة عن ابي عبد الله عليه السلام بل لعل مراده ببعض اصحابنا هو ابن اذينة بقرينة ما في التهذيب فالظاهر وجوب الخياطة للنص المعتضد بظهور
اجماع التذكرة المؤيد باحترام الميت وميسورية تغسيلها وتكفينها مع الخياطة وعدم بقائها على المثلة الحاصلة من الشق للضرورة والله العالم
المسئلة السادسة اذا وجد ... بعض الميت دون كله وكان الذي ... منه فيه الصدر يجهز تاماً يغسل ويكفن ويصلى عليه ويدفن
فهو كما لو وجد كله الا في التحنيط ففيه تردد وخلاف ولنعلم اولا ان ميت الانسان اما سقط او غيره والثاني اما تام الاعضاء وما بحكم التام
من مفقود كف وقدم ونحوه او هو بعضها والثاني اما هو تمام العظام المجردة من اللحم او غيره والثاني اما فيه الصدر او ليس فيه الصدر و
الثاني اما فيه عظم او هو عظم مجرد من اللحم او ليس فيه عظم فما عدا السقط ثمانية اقسام التام وما بحكمه وهذا يجهز تمام التجهيز وفيما
عدا التام حكم التجهيز مع قطع النظر من الحنوط الذي نشير الى خصوصيته في كل موضع على ثلاثة اقسام قسم يعامل معاملة التام فيغسل و
يكفن ويصلى عليه ويدفن وهو ما فيه الصدر وتمام العظام المجردة وقسم يجهز بغير الصلوة فيغسل ويكفن ويدفن وهو ما فيه العظم
وقسم يجهز بغير صلوة وتغسيل فيكفن ويدفن وهو اللحم من غير عظم فيكفن ولو في الجملة من اللف ويدفن واما السقط فان كان لاربعة
اشهر فهو ملحق بالقطعة ذات العظم وان كان لدونها فبقطعة غير ذات عظم وهذا التقسيم مشتمل عليه كلام المشهور بل يحكى عليه الاجماع
وان حكي في بعض اقسامه خلاف معتنى به او غير معتنى به والمقصود به التنبيه على مجمل الاقسام المتباينة في الحكم واما التفصيل فننهي الكلام
فيه في شرح هذه العبارة وما يلحقها مع التنبيهات الملحقة فاعلم ان غير السقط اما التام وما بحكمه فهو المراد بالميت المعنون باحكام الموتى
المفصلة الماضية واما البعض فالصدر وما فيه الصدر هو موضوع هذا الحكم المذكور هنا في المتن من وجوب الصلوة عليه وهو مجمع
عليه كما اعترف به الجماعة بل جعلوا الاجماع المحكي عليه هو العمدة في دليل هذا الحكم اذ لم يرد الصلوة على الصدر وحده الا في رواية الفضل
الآتية وفيها الصدر مع الوسط واليدين ثم الجماعة مع حكاية الاجماع على الحكم معترفون بوقوع اختلاف في التعبير عن موضوعه وكانهم
فهموا من الجميع معنى واحداً كما اعترف به في الكشف ومفتاح الكرامة وغيرهما والاختلاف الواقع فيه من جهتين احدهما فيما يفصل به بعضهم
اقتصر على ذكر الصلوة عليه وبعضهم عليها مع دفنه وبعضهم عليها مع تكفينه وبعضهم عليها مع تغسيله وبعضهم عليها مع التحنيط وهذا

فيما اذا وجد بعض الميت وفيه الصدر ...

الاختلاف امره ومع قطع النظر عن الحنوط سهل جدا الا ان المعلوم من لسان الاخبار وكلام الاصحاب لدى الممارس انه متى ذكر الصلوة عليه يراد هي مع غيرها من افعال التجهيز الواجبة لو من كل واحد في الجملة ومتى ذكر التغسيل من غير ذكر الصلوة يراد هو مع التكفين ولو في الجملة والدفن ايضا ومتى ذكر التكفين ولو في الجملة من لف ونحوه يراد هو مع الدفن نعم وجوب الدفن لا يستلزم وجوب شيء سواه مع احتمال الكفن ولو اللف كما ستعرفه وبالجملة العبارات مشتركة في ذكر وجوب الصلوة على الصدر فكان عدم ذكر الباقي موكول الى وضوح استتباعها اياه فان الشارع لا يهتم بالصلوة على من لا يبالي ببقائه مطروحا على وجه الارض ولا يستحق سترا ولا تطهيرا كالميتة وسائر الحيوانات ولذا لم يشرعها حيث ثبتها الا بعد تغسيله وتكفينه وانكار هذا من بعض متأخري المتأخرين في غير محله بل كما في اللوامع هو مكابرة قلت او من عدم الممارسة بمذاق الشرع وتعظيمه بالشهيد هو مع الفارق لعلو مرتبته بنائه على الغالب من وجود ثيابه ودمائه فيهما وفي بدنه وفي دفنه بثيابه المضرجة بدمه ليلقى الله بذلك مزيد كرامة له فهذا بالاهمية بخير كرامة واين هذا من الاهمال وبالمقدم المحد ولا تقضيه ايضا لوجود الامرين فيه غاية الامر اقتضاء المصلحة تقدمهما والكلام في الاهمال لا الى بدل مع ان ثبوت ما عدا الصلوة من التغسيل والتكفين والدفن يثبت هنا بالاجماع المركب وبالاولوية من القطعة ذات العظم الثابت فيها ذلك اجماعا كما تسمعه والجهة الثانية الاختلاف في الموضوع اي فيما يصلى عليه فعبر في المتن كما ترى بما فيه الصدر ونحوه بعض الكتب وعن الوسيلة وبعض كتب الشيخ عبر بموضع الصدر ونحو بجملة وعن المقنعة الصدر او شيء فيه الصدر وعن الخلاف صدره وما فيه القلب وعن الجامع ان قطع نصفين فعل بما فيه القلب ذلك اي الصلوة وغيرها قال في الكشف يمكن اتحاد الكل في المعنى فان القلب في تجويف الصدر فمن ذكر الصدر احتمل ارادة المشتمل على القلب ومن ذكر ما فيه القلب احتمل ارادة الصدر وان لم يشتمل عليه وبمثله الاخبار المتضمنة لها ايضا قال اما الصدر وما فيه الصدر اي العضو المشتمل عليه فالظاهر اتحاد حكمهما ولعل مراده انه على تقدير وجوب الصلوة على الصدر وحده فما فيه الصدر كذلك اذ هو مع الزيادة اولى بالصلوة قال والظاهر ان موضع الصدر غير خارج عنهما اي عن الصدر او ما فيه الصدر لانه اما ان يراد من موضعه الموضع المسمى به فهو هو او العضو الذي هو محله فهو ما فيه الصدر وبالجملة عمدة الاختلاف بين ما فيه القلب والصدر لظهور الاول فيما وجد القلب فيه فعلا والصدر صدر وان خلا منه فعلا واحتمال ارادة من عبر بما فيه القلب محله وان خلا منه على وجه يساوي الصدر كما في الكشف فيرتفع الخلاف بعيد جدا اذ التعبير بالصدر اولى لقيام احتمال ارادة ما يوجد فيه القلب بما فيه القلب وابعد منه ارادة من عبر بالصدر خصوص ما يوجد فيه القلب فعلا وان ارتكبناه في النصوص كما تسمعه فذلك للجمع بين الخبرين وشتان ما بين تكلف النصوص جمعا وغير شأن ما في عبارة الفقيه المعهود به اختلاف الفقيه مع غيره في الواقع بخلاف الخبر واما الاختلاف الواقع في النصوص فلا يخفى ان الاخبار بعضها تضمن الصلوة على ما فيه القلب كصحيحة علي بن جعفر عن الرجل ياكله السبع والطير فيبقى عظامه بغير لحم كيف يصنع به قال يغسل ويكفن ويصلى عليه ويدفن واذا كان الميت نصفين يصلى على النصف الذي فيه قلبه ومرفوعة البزنطي المقتول اذا قطع بعض اعضائه يصلى على العضو الذي فيه القلب وقريب منها مرسلة الصدوق وما تضمن الصلوة على الصدر مع اليدين كالمروي في الفقيه عن الفضل ابن عثمان في الرجل يقتل فيوجد راسه في قبيلة ووسطه وراسه ويداه في قبيلة والباقي منه في قبيلة فقال ديته على من يوجد في قبيلته صدره ويداه والصلوة عليه قيل وطريق الصدوق الى الفضل صحيح وبعضها الصلوة على بدن الانسان وان كان خاليا من الاطراف كرواية طلحة بن ابي زيد لا يصلى على عضو رجل من رجل او يد او راس فاذا كان البدن فصل عليه وان كان ناقصا من الراس واليد والرجل وبعضها تضمن الصلوة على العضو التام دون ما نقص من عضو كخبر محمد بن خالد اذا وجد الرجل قتيلا فان وجد له عضو من اعضائه تام صلى على ذلك العضو ودفن وان لم يوجد له عضو لم يصل عليه ودفن وبعضها تضمن الصلوة على تمام العظام كصحيحة علي بن جعفر المتقدمة بناء على ظهوره في جميع العظام ولو باعتبار كونه جمعا مضافا وكذا ما تضمن الصلوة على مطلق العظم المجرد من اللحم كالصحيح عن الباقر عليه السلام اذا قتل قتيل فلم يوجد الا لحم بلا عظم لم يصل عليه فان وجد عظم بلا لحم صلى عليه والذي يقتضيه النظر ان يقال ان تمام العظام عنوان براسه لا يداخله شيء مما تضمنه ما قبله فيجب الصلوة عليه للصحيح الغير المعرض عنها الا بل ربما يظهر الاجماع عليه كما ستعرفه في التكملة الاتية والمناقشة بعدم اختصاصها بجميع العظام فليكن عنوان ما يصلى عليه مطلق العظم كما دل عليه الصحيح الاخير مدفوعة اولا بافادة الجمع المضاف العموم وثانيا بمعارضتها في غير التام كما في الصحيح الاخير بما هو اقوى كخبر محمد بن خالد ورواية طلحة الناصة للصلوة عما هو اول منهما من بعض العظم المجرد لاعتضادهما بالفتوى وبعض اخبار اخر بل الصلوة

على العظم المجرد ما لم يكن تمام العظام منفية بالاجماع وان شئت قلت ان الاجماع قرينة ارادة تمام العظام من خبر العظم المجرد فلا ينافي بلزوم تخصيص الاكثر واما باقي الاخبار فرواية طلحة من حيث انها مسافرة لبيان كل ما يصلى عليه وما لا يصلى عليه جعل فيهما مدار الصلوة على ما هو البدن الظاهر كالصريح من جهة نفيها عن الرجل واليد في ان المراد منه ما بين الرقبة والحقوين نافية للصلوة على ما يوجد من غيره مع الانضمام فيه ولا ينافيها غيرها من هذه الجهة وفتوى الاصحاب بل الاجماعات المحكية كما ستقف عليها بعد استقصاء احكام الابعاض معاضدة لها فليعول عليها في نفي الصلوة عما سوى البدن بهذا المعنى يبقى ما تضمن الصلوة على الاقل من هذا البدن وهو ما تضمن الصلوة على ما فيه القلب لان المتبادر منه سواء كان بمعنى ما فيه القلب فعلا او ما فيه مقره وهو عضو اخص من هذا البدن وكذا ما تضمن الصلوة على الصدر لوضوح اخصيته ايضا ولو بانضمام اليدين لكن بعد امعان النظر لا معارضة بينهما مع رواية البدن لظهور سياق الاخيرة في ارادة الحصر الاضافي فالمراد من اثباتها للبدن نفيها عن غيره لا حصرها في تمامه دون بعضه ويتحصل من هذا ان اقل ما يصلى عليه هو بعض البدن المذكور مرددا ما بين ما تضمنه خبر ما فيه القلب وما تضمنه خبر الصدر فالتنافي انما هو بين هذين من جهة اعتبار احدهما وجود القلب فعلا والاخر كفاية الصدر الشامل الخالي منه فان قلت مع انضمام اليدين الى الصدر في الخبر المتضمن لكفايته يرتفع التنافي لامكان العلاج بينهما معا بان يجعل المدار في الصلوة وجود الصدر اما مع القلب ان لم يكن اليدان او مع اليدين وان لم يكن القلب قلنا اعتبار ضم اليدين الى الصدر في الصلوة حسبما هو في خبره مخالف للاجماع كما صرح به في الجواهر وساعده التتبع اذ لم نجده قبل المحقق لاحد فلا يعمل الخبر عليه بل على ذكرهما تبعا للذكر الشامل لهما من جهة كون الواقعة المسئول عنها كذلك فالتنافي بين ظاهر الخبرين ثابت وانما يرتفع باحد امرين من حمل ما فيه القلب على ما فيه محله فيصدق على الصدر الخالي منه لانه محله او حمل الصدر على الفرد الغالب المشتمل فعلا على القلب والثاني وان كان في نفسه اولى لان التنزيل على الغالب لا يحتاج الى قرينة بخلاف التجوز وعلى تقدير كونه تقييدا بمنع غلبة وجود القلب في صدر مقطع الاعضاء الذي هو مفروض الخبر بحيث يوجب الانصراف اليه فالتقييد دجع ايضا من المجاز لكن موافقة الاول للفتوى المقاربة للاجماع والاجماعات المحكية المستفيضة مرجحة لهذا التجوز بالنسبة الينا واما من تقدم من فتواه الاجماع فغير معلوم لنا وجه ترجيحه الحمل الاول ولا نكلف معرفة مدركهم فلعلهم وقفوا على ما لم نقف عليه وعلى هذا يكون المعتبر المعتبرة لما فيه القلب دليلا على كفاية الصدر وهي عمدة اخبار الباب لاستفاضتها وصحة بعضها مضافا الى ما اشير اليه من ظهور اتفاق من تقدم المحقق فيتضح تمام الوضوح اندفاع الايراد على القول بكفاية الصدر بذكر اليدين والوسط معه في النص فلا يكفي وجود الصدر وحده ووجه الدفع ان المعتبرة على كفاية مجرد موضع القلب في الصلوة وهو مناف لكون وجود اليدين والوسط جزء العلة فلعل ذكرهما على انه من جهة كون الواقعة كذلك فالمدار الصدر الذي هو محل القلب مع عدم قدح وجود الزائد على ان في اسقاط ذكر الوسط في الجواب مع كون العبرة به في الحكم لا بمجرد السؤال دلالة على عدم مدخليته في العلية ومن هنا يتبين ضعف اختاره في المعتبر من اعتبار وجود اليدين حيث قال والذي يظهر لي انه لا تجب الصلوة الا ان يوجد ما فيه القلب او الصدر واليدان او عظام الميت قال لنا ما رواه علي بن جعفر ع ولو ورد حديث النصفين المشتمل على حكم العظام مع رواية الفضل كما يتبين به ايضا ان عد ما فيه القلب مع ذكر الصدر في بعض العبارات لا موقع له اذ لا يتفاوت الصدر مع ما فيه القلب حسبما عرفت الا بارادة وجود القلب من الثاني وان ذكر ان الصدر الخالي منه يصلى عليه فلا حاجة الى ذكر ما فيه القلب معه ضرورة ثبوت الصلوة عليه بالاولوية اللهم الا ان يكون المراد في نحو هذا التعبير من ذكر الصدر تمامه ومن ذكر ما فيه القلب كفاية بعضه المشتمل على القلب وعلى كل حال ذكر ما فيه الصدر لا موقع له مع ذكر الصدر في بعض اخر من العبارات لان وجوبها على الثاني يقتضي بالاولوية وجوبها على الاول ويتلخص من مجموع ما ذكرناه ان مدار وجوب الصلوة على وجود الصدر كما في رواية الفضل وان المراد ما فيه القلب ايضا ذلك لا ارادة محله منه وهو الصدر ولا ينافيه تضمن بعض روايات ما فيه القلب انه يصلى على النصف الذي فيه القلب معه لا يقدح ذكر النصف لما اشير اليه من انه مع ثبوت الصلوة على الاقل لا يضر ذكر الصلوة على الازيد وهنا وجه اخر لعله الاوجه يعطيه قولنا اللهم الا ان يكون الخ وهو ان يقال بعد البناء على ابقاء الصدر في روايته على الطلاقه الشامل لما لم يكن فيه القلب فعلا فعمل بها وبرواية ما فيه القلب معا على ظاهرهما فان العضو الذي فيه القلب المراد منه مطلقه ولو الاقل من تمام الصدر وتمام فيه القلب فعلا والمراد من الصدر تمامه مطلقا ولو خاليا من القلب فعلا ومحصل النصفين ان مدار الصلوة احد امرين من تمام الصدر ووجود القلب هذا اوفق بظاهر النص وكلمات الاصحاب لوجود التعبير في جملة منها بالصدر وما فيه القلب معا كما سمعت بل في الخلاف هو معقد اجماعه وكذا في التذكرة واما الاجماعات المستفيضة

على وجوب ... باعتبار ... النصف الذي فيه القلب ... رواية ... العضو الذي فيه القلب

على وجوب الصلوة على الصدر فلا تنافي وجوبها على غيره ايضا وعليه ما يجب الصلوة عليه اربعة عناوين احدها تمام بدن الميت وما بحكم
التمام كالمفقود راسه او يده او رجله وثانيها تمام عظامه ولو المجردة من اللحم وثالثها تمام صدره وان خلا من القلب ورابعها ما يسمى عضوا يشتمل على
قلبه ثم ان وجوب الصلوة على الاربعة يستتبع وجوب تغسيل وتحنيط الجملة وتكفينها كذلك والدفن وفي التحنيط في الاخيرين تردد ينشأ مما
ما في الذكرى من وجوب الصلوة على القلب وحده بفحوى اخبار الصلوة على ما فيه القلب فضعيف لان فحواه لا يدل الا على ان وجوده في
عضو مرجح للصلوة على ذلك العضو من الصلوة على الخالي منه وهذا مع ورود نفي الصلوة على اللحم المجرد في الصحيح الاخير المتقدم المعتضد
تفصيله بالفتوى البالغة حد الاجماع غايته تقييد العظم الذي فيه بالتمام لاجماع او خبر معارض اقوى منه كخبري طلحة وابن خالد السابق
ثم الاشارة اليهما في بيان ما يقتضيه النظر لا يبقى للقطع بمساواة القلب لما اشتمل عليه في الصلوة فضلا عن اولويته منه وان حملناه على
ارادة ما فيه محله من الصدر ولو الخالي منه فعدم اولوية القلب المنفرد منه بل عدم القطع بالمساواة ايضا اوضح بقي التردد في امرين احدهما
وجوب تحنيط الصدر كما صرح به جماعة بل نسب الى المشهور وعدمه كما صرح به اخرون واشكل وتوقف في القواعد ومحكي التذكرة و
نهاية الاحكام وعن الايضاح ان الاشكال من كون حكمه حكم الميت ومن فوات محل الحنوط ومنه يتضح دليل القولين لكن قوله ومن فوات
المحل يعطي ان محل التردد والخلاف هو الصدر الخالي من محل الحنوط وفي جامع المقاصد ان وجه الاشكال من اطلاق الحكم بمساواته
للميت وان المساواة لا تقتضي العموم وهذا يعطي جريان التردد مع وجود محل الحنوط ايضا كما صرح به في المحكي عن حواشي الشهيد التي
قال الاشكال على تقديري وجود محاله وعدمه وان كان في الثاني اضعف ووجهه من الحكم بمساواته للميت الموجب له واستصحاب الحكم وان
المساواة لا تقتضيه مطلقا وفي الثاني ما ذكر في الاول وفقد محله قال وبهذا يظهر ان اختصاص الاشكال بالثاني ليس بجيد لضعفه جدا
وكذا دفع الاشكال عن الوجوب مع وجوده له وعن عدمه مع فقده لانه لا وجه فيهما خصوصا في الاول ثم قال والاقوى الوجوب مع
وجوده لا مع عدمه انتهى قوله وكذا دفع الاشكال لعله تعريض بالشهيد الاول اذ المحكي عن حواشيه التصريح بذلك وتبعه في الكشف ثم نزل كلام
الشيخ وسلار الموجبين له على حالة الوجود وفي مجمع البرهان الحنوط غير مذكور اي في متنه من الارشاد فيحتمل عدم وجوبه مع وجود المحل و
مع عدمه يقطع بعدم الوجوب قال وفي جامع المقاصد لو وجد بعض المساجد اي مع الصدر كاليد يحنط لان المجموع يحنط انتهى اي
مجموع المساجد يحنط واليد بعضها فيجري قاعدة الميسور مع الاستصحاب قلت مساواة الصدر للبدن التام ليست ملفوظة في نص
وانما انشاء الحكم بها من ملاحظة ثبوت الصلوة له وانه حيث استلزم ثبوتها ثبوت غيرها من التجهيزات كما اشير اليه ساوى البدن في الحكم
لكن الصلوة في البدن التام او ما بحكمه لم تكن تستتبع الاحكام ما وجد من المحل وكما ان الحنوط ساقط اذا فقد محله في البدن قطعا فكذا
الصدر اذ الفرع لا يزيد على الاصل ومنه يتبين الحكم في التغسيل والتكفين ايضا فيثبت منهما بملازمة الصلوة ما كان محله باقيا مع
الصدر دون ما لا موقع له اصلا فالتطويلات التي سمعتها من هؤلاء الاعاظم في غير محلها وهي من شانهم غريبة وليت شعري هل يشك
في عدم توزيع غسله على الاثلاث اعضاء كما يوزع في تمام الاعضاء مثلا ام ترى يشك في سقوط وظيفة العمامة والمقنعة في تكفينه
او في عدم وجوب وضعه الى جانب الراس من الصدر حال الصلوة الى يمين المصلي او في عدم وجوب توضيه واستحبابه على القول به
في الميت التام او في غير ذلك من الاحكام الواجبة والمستحبة المتعلقة بالاعضاء المفقودة في الصدر وما كل ذلك الا لان الحكم في
البدن كذلك فالصدر الذي هو مثله مثله ومنه يتضح وجوب تحنيط ما وجد مع الصدر كاليد مثلا لوجوبه في الجثة ذات اليد ايضا
كما انه منه ينقدح وجه الحكم في الامر الثاني ايضا من ان تكفينه هل هو بالقطع الثلاث كما استظهره في اللوامع واختاره في الرياض وان
وان لم تكن بتلك الخصوصيات اي بتلك الهيئة والتعدد بل نسب وجوب الثلاث في الجواهر الى ظاهر الاصحاب ولعله من تعبيرهم بالتكفين
مع دعوى انصرافه الى المعهود ام يسقط المئزر اصلا كما قواه في الجواهر لعدم وجود محله وفي الروض منع محليه وعدم وجود المحل بوجود
محل جوازه او استحبابه لجواز ستر المئزر للصدر او ندبه قال لا يقال لو كان جواز ستر الصدر بالمئزر كافيا في وجوب التكفين بالثلاثة
لزم مثله في الحنوط لاستحباب تحنيط الصدر فضلا عن جوازه لانا نجيب بالفرق بين الفردين فانه في المئزر محكوم عليه بالوجوب سواء
زاد او نقص غايته فرد كامل للواجب بخلاف تحنيط الصدر فان وجوبه منتف قطعا انتهى قلت لا ينبغي التامل في سقوط المئزر
هنا اذا لم يوجد من محله شيء مع الصدر لما عرفت من ان حاصل ان الصلوة انما يستلزم تغسيلا وتكفينا او وتحنيطا ايضا في الجملة بمعنى
ما كان من محالها موجودا استتبعه وهذا المقدار هو المقصود مما هو موجود في كلمات الاصحاب ايضا لان مقصودهم عدم اهمال

ما امكن من

ما امكن من التجهيزات في الصدر فانه بمنزلة بدن الميت وقد عرفت ما في الاصل ايضا كذلك فما في الجواهر من ان المساق من اطلاق
التكفين في النص والفتوى هو القطع الثلاث ولذا نسب الى ظاهرهم وجوبها هو كذلك بملاحظة لفظ التكفين واما مع ملاحظة ما اشار
هذا اللفظ منهم لاجل بيانه من وجوب التجهيزات في الجملة لا يتعين ما ينصرف اليه الاطلاق ويأتي تتمة كلام فيه في حكمي التغسيل والتكفين
في العضو الذي فيه عظم فراجعه بقيت تتمة وهي ان ما ثبت للصدر من الصلوة هل يثبت لبعض الصدر اذا لم يوجد غيره كما صرح
به بعضهم معللا بكونه من جملة ما وجب فيه ورد بما تمسك له بالاستصحاب ايضا ام لا كما صرح به اخرون لعل الاقوى الثاني للاصل ولا
يقطع كونه من بعض ما يثبت له الصلوة لظهور التعليق في نحو المقام على عنوان في ارادة انه اقل ما يصلى عليه فلا يجري في ابعاض
العنوان بقاعدة الميسور او الاستصحاب لو كان جميع عظامه المجردة واما نفس العنوان من الصدر فغير صادق على بعضه وان كان
عظامه المجردة وجريانه في عظام الانسان لاخباره لا يوجب الكلية ومنه يتبين ضعف ما في الكشف فانه بعد اختياره ما مر عن
المعتبر من اشتراط وجود اليدين مع الصدر في وجوب الصلوة الحق بهما في حكم وجوب الصلوة وجود عظامها المجردة قال والظ
ان عظام الصدر واليدين الخالية من اللحم يصلى عليها ولذا يصلى على جميع العظام انتهى لما اشير اليه من ان الثبوت بالنص في
جميع العظام لا يقاس عليه وان لم يوجد الصدر بل وجد غيره من بعض اعضاء الميت غسل وكفن ما فيه عظم اجماعا مستفيضا
ما بين صريح وظاهر وهو الحجة ولمرسلة ايوب بن نوح المجبرة بالفتوى المعتضدة بالاستصحاب وقاعدة الميسور دون رواية
القاء الطير يد عبد الرحمن في مكة او يمامة وغسلت وصلي عليها ودفنت بحضور الصحابة لعدم تحقق حجية من فعل ذلك ولا لفحوى الصحيح
المتضمن للصلوة على العظم من غير لحم المستلزمة للتغسيل والتكفين لعدم البناء على الحكم الملزوم فلا يثبت اللازم ولا لفحوى ما ورد
في عظام الميت انها تغسل وتكفن ويصلى عليها وتدفن بخروج ما خرج وهو الصلوة بقي الباقي لظهوره في جميع العظام او ما بحكم الجميع
ولذا استدل لوايه للصلوة على جميع العظام وملاحظة قاعدة الميسور من حيث كون عظم بعض العظام ملغاة مع جريان الميسور فيه من
حيث كونه بعض بدن الميت واما عبارة المرسلة المستدل بها فهي اذا قطع من الرجل قطعة فهي ميتة فكل ما كان فيه عظم فقد وجب على
من مسه الغسل فان لم يكن فيه عظم فلا غسل عليه للتقريب ولا قوله ميتة لارادة ميتة الانسان قطعا وهذه القضية صغرى وهي ان
هذه القطعة ميتة وتنضم اليها كبرى وهي ان كل ميت مسلم يجب تغسيله وتكفينه ودفنه والنتيجة ان هذه القطعة يجب تغسيلها
الى اخره ولا بيانها تفريع غسل المس عليها اذ هو لا ينفي غيره من احكام الميتات ان لم يؤكده كما لا يخفى وثانيا ايجاب الغسل بمسه فان ما لم
يتصف بالتغسيل الاستقلالي والانفرادي لم يجب الغسل بمسه وهذه الملازمة ثابتة نسبها في الحدائق الى الاصحاب تنبيها وتوضيحا
ولا ينبغي التامل في اصل الحكم هنا مع الاجماعات المنقولة وان تردد فيه الاردبيلي ومن تبعه غالبا كصاحبي المدارك والذخيرة
ومن يقرب من هذا فيها كصاحب الحدائق مستندين الى الاصل مع تضعيف المرسل وفي المختلف عن الكاتب انه لا يصلى على عضو الميت ولا يغسل
الا ان يكون عضوا تاما بعظامه او يكون عظما مفردا ويغسل ما كان من ذلك لغير الشهيد كما يغسل بدنه انتهى وعليه فلا يغسل كما لا يصلى عليه
الاقل من عضو كبعض اليد وان اشتمل على العظم ما لم يكن عظما مجردا ودليله ما تقدم من بعض النصوص المفصل بين العضو التام وبعض
العضو والمفصل بين العظم المجرد من اللحم واللحم المجرد من العظم وقد عرفت ما فيهما فالعمل على المشهور المعروف بينهم وينبغي التنبيه على امور
منها ان الحكم يعم القطعة المبانة من الميت والحي لاطلاق النص ان لم يكن اظهر في الحي كما هو المنسوب الى المشهور وعن ظاهر الخلاف والمنتهى و
الغنية الاجماع عليه بل ما في الخلاف لا دلالة فيه وكانه بملاحظة ان الذي فيه ايجاب الغسل على من مس قطعة من ميت او قطعة قطعت من
حي وكان فيها عظم والبحث في وجوب تغسيل القطعة ولكنه مع الملازمة المذكورة يتم اجماعه على محل البحث وخالف في المعتبر فصرح بعدم تغسيل
المبانة من حي استنادا الى الاصل وخروج المبانة من الميت بالاجماع وانه من جملة لا يجب تغسيله وفي الذكرى وغيره بان الجملة لم يحصل فيها
الموت بخلاف القطعة ومن تبعه في التذكرة بعد ايراده قال ويمنع التعليل لان القطعة ميتة وكل ميت يغسل والجملة تغسل لو ماتت و
في الروض جعله قبلا مستقلا بعد الرواية قال ويمكن ان يقال ان هذه القطعة من شانها الحيوة فاذا قطعت صدق اسم الميت عليها لان
الموت عدم الحيوة عما من شانه ان يكون حيا فكلما دل على حكم الميت دل عليها انتهى وكان جواب الجماعة مصادرة فان كون حصول الموت في
نفس الجزء من غير موت الانسان موجبا للغسل عين الدعوى فالعمدة اطلاق النص معتضدا باطلاق معقد الاجماع المنقول منها ان الحكم هل
يجري في العظم المجرد من اللحم المبان من ميت او ولو من حي كالعضو فيجب تغسيله وان لم يكن تمام العظام او بحكم التمام كما سمعته عن عبارة الكاتب

ويحكي عن

بعض كصحب فيما لو لم يوجد من اجزاء الميت الا ما فيه بعض الصدر

ويحكى عن فوايد الشرايع وتنبيه في الروض الى الشيخ وفي الكشف الى الشهيد ولكن عبارة الذكرى لا تخلو من قصور عنه واختاره في الجواهر وقال قد يحمل عليه عبارات الاصحاب بالقطعة ذات العظم كما عساه يشعر به المقابلة بذكر اللحم بلا عظم مع انه لا اشعار مع تصريحهم في المقابل بالقطعة ذات العظم او العضو المشتمل عليه نعم لا باس بما قال بعده من شمول ما ذكر من القطعة ذات العظم لما اذا كانت مستصحبة للعظم ولو كان مجردا لكنه خارج من محل البحث اذ هو في العظم المجرد المنفرد عن غيره قال ومن هنا لم نجد احدا ممن اوجب تغسيل القطعة ذات العظم صرح بعدم الوجوب فيه وكان ما نقله بعض المتاخرين من القول به اراد ممن انكر وجوب التغسيل للقطعة ذات العظم انتهى قلت ان اراد انه لم يوجد التصريح بعدم وجوب تغسيل ما فرضه من القطعة المستصحبة للعظم فلا مضايقة لكن عرفت خروجه عن محل البحث وان اراد عدم التصريح بوجوب تغسيل العظم المجرد المنفرد فهذا الشهيد الثاني في الروض موجب لتغبيل القطعة ذات العظم وغير موجب في العظم المجرد المنفرد كيف لا وهذه المسئلة ذات قولين كما صرح به في الرياض وغيره والقطعة ذات العظم مجمع على تغسيلها وعلى كل حال استدل لوجوب تغسيل العظم المجرد في الكشف بدوران وجوب التغسيل في القطعة وعدمه وجوبه باشتمالها على العظم وعدم اشتمالها فيدل على ان مدار التغسيل على العظم وبخبر ايكل السبع خرج منه الصلوة بقي الغسل والكفن والدفن قال وان لم يتضمن الا جميع العظام فان كل عظم منها بعض من جملة تغسل ولا فرق بين الاتصال والانفصال للاستصحاب مع ان الظاهر تفرقها انتهى والظاهر ان مراده حال اتصال جميع العظام وانفصال بعضها عن بعض اذ محل البحث هو المنفصل ام لا يجري حكم التغسيل فيه بل يكفن ويدفن بلا تغسيل كما اختاره في الروض لعدم الانوى للاصل مع عدم دلالة الدوران على عليته العظم لجواز كون اللحم له مدخلية ولا الخبر لظهوره في جميع العظام وقوله كل عظم منها بعض من جملة تغسل هذا متكرر في كلام بعضهم في باب التجهيزات فليتضح بيانه فنقول ان كان المراد من الجملة هو بدن الميت وان الامر بتغسيله متعلق باجزائه لان ايجاد الكل ليس الا ايجاد اجزائه فهو باطل لانه يتعلق بالجزء حالة انضمام الباقي لاختصاص مطلوبيته بحالة الاجتماع وان كان المراد ان كونه من جملة بدن الميت يوجب تعلق امر فاتوا ما استطعتم والميسور فهو مع اختصاصه بموارد الشهرة على جريانه فيه لضعفه سندا ودلالة حسب ما مر في بعض مسائل الوضوء ولم تتحقق الشهرة في بقاء مطلوبية تغسيل العظم المجرد انما يجري حيث لا يظهر كون المطلوبية منوطة بامر منتف في البعض بالمرة كالامر بالقاء الكر مثلا فانه لا يجري في القاء ما استطيع من بعضه قطعا والمفهوم من الاخبار خصوصا التعليل بالجنابة في مسئلة الوجوب بملاحظة الملازمة المتقدمة ان تغسيل الميت منوط بتحقق الموت بل انما هو للتطهر عن نجاسة الموتية فلا يجري بالنسبة الى ابعاضه التي لا يتحقق فيها الموتية كالعظم والظفر وغيرهما مما لا تحله الحيوة وحال اتصالها انما يشملها الغسل تبعا للبدن الميت كما يغسل لجميع الاجماع على عدم تغسيله اذا انفصل مجردا من العظم مع انه مما تحله الحيوة ايضا واما تمام العظام فالحكم فيها الدليل الخاص لا لقاعدة الميسورية والبعضية ومن لا يفرق بين حالتي اتصال العظم وانفصاله يدفع ما اورد في الجواهر من ان قضية هذا ان لا يجب التغسيل للعظم المكشوف من الميت فيختص تغسيله بغيره من المستور باللحم او اللحم وهو كما ترى انتهى فان قلت فما المانع من وجوب تغسيل العظم المجرد من حيث كونه بعضا من جملة تغسل وهي تمام العظام الثابت لها التغسيل ولو بالنص الخاص لا بدن الميت كما في الجواهر قال اذا ثبت وجوب التغسيل مع بقائه عظاما تاما اتجه الاستدلال على ذلك في بعض العظام بالاستصحاب وقاعدة الميسور انتهى قلنا مع توقف تحقق بعضيته من تمام العظام المجردة على فرض تجرد العظام تماما اولا لان العظم المستخرج من بدن الميت عرفا بعض هذا البدن ولا يتبادر صدق ما انطبق عليه بالنسبة الى الامر المتعلق بتمام العظام المجردة حينئذ بل اذا انفرد من تمام العظام المجردة قد ثبت من انتفاء مناط مطلوبية التغسيل في العظم مقتضى عدم تغسيله مطلقا غاية الامر ورود نص خاص بتغسيل تمام العظام ويبقى ما عداه تحت عموم النفي فهو نفي قوة قوله لا يغسل العظم المجرد الا اذا كان جميعها ولا ريب معتبر في عدم ثبوت التغسيل لقطعة منها منفردة بقاعدة ما استطعتم او بالاستصحاب لانقطاعهما بانتفاء مناط المطلوبية كما هو واضح وهذا كله مبني على دوران وجوب التغسيل كوجوب غسل المس على تحقق الموتية وسيجيء ما يتممه وزيادة توضيح له فيما بعد واما غير العظم المجرد مما لا تحله الحيوة كالظفر والشعر فعدم تغسيله حال الانفصال كانه لا خلاف فيه والظاهر ان السن من قبيل ذلك وان شملها جميعا الاغتسال الذي يقع حال الاتصال بالتبعية وظاهر كشف الغطا الفرق في السن المنفصل من ميت فيجب تغسيله ادعى فلا يجب ويستمع في غسل المس بعض ما له تعلق بالمقام منها ان تكفين العضو المشتمل على العظم مورد اتفاق كما صرح به غير واحد وكذا العظم المجرد في ظاهر كلامهم غير السن ونحوه لكن في تعيين قطع الكفن قولان قيل بوجوب القطع الثلاث مطلقا لانصراف لفظ التكفين الموجود في معقد الاجماعات الى المعهود وان لم نكن بالكيفية المعتبرة في تمام البدن وكان عدم اعتبار تلك الكيفية من سعة وهيئة مفروغ

عنه في كلامهم وفي الجواهر ينبغي القطع بعدم اعتبارها وهو كذلك للقطع بلغاء القطعات لو اتيه بقائه انسانا في تكفين اصبعه مثلا وفي كشف الغطا ولولا ذلك لم يجز كر باس الدنيا اذا جعلت ابعاضه متفرقة وقيل بكفاية اللف في خرقة مطلقا لانه المتيقن من الاجماع بعد ان وجد الخلاف هنا في تعيينه وقيل باعتبار ما يناله من القطعات الثلاث حال اتصاله فان ناله الثلاث كاملا كالفخذ وجبت الثلاث وان ناله اثنتان كالكف وجبتا خاصة وان ناله واحدة كالقدم وجبت دون غيرها وهو الاقوى لعين ما مر في سقوط المئزر في الصدر وتزيده هنا بيانا ان الذي يقتضيه النظر اختلاف افراد التجهيز فمنها ما هو غير موزع على الاعضاء كالصلوة فلا ينال كل عضو حصة منها بل العمل وحداني ومتعلقه ايضا كذلك لان الملحوظ فيه الشخص الموجود ومنها ما هو موزع عليها كالكفن فان كل قطعة منها نصيب جملة من ابعاض البدن تختص بها ونحوه الغسل والحنوط ففي القسم الاول اذا تضمن الدليل الخاص وجوبه على بعض مخصوص من البدن يجب فعله تماما لان البعض والتوزيع غير ملحوظ في شرعه وفي القسم الثاني لا يجب الا نصيبه منه لان غيره هو نصيب غيره في اصل شرعه فلا ينبغي ان ينتقل مع فقد محله الى غيره بل يسقط خصوصا اذا ثبت في البعض بقاعدة الميسور والاستصحاب لعدم اقتضائهما الا زيد بعد عدم وجود محل الازيد وما ينشاء منه توهم الانتقال من الانصراف الموهم النية قد عرفت اندفاعه في مسئلة الصدر بما يرجع حاصله الى كونه من قبيل التشكيكات البدوية وبعد ملاحظة توزيع الغسل على ابعاض البدن لا يبقى انصراف منها ان الشيخين وسلار صرحوا بوجوب التحنيط في العضو المذكور ويجري في العظم المجرد بناء على مساواته للعضو عند الشيخ كما مر عنه مع امكان الفرق حسبما نسمعه في تمام العظام المجردة وصرح بعض من تاخرهم كالفاضل وغيره بانه يجب حيث يوجد بعض مساجده والا فلا ويحتمل ارادة الجماعة ايضا ذلك من اطلاقهم وعلى كل حال هو الوجه اما اصل وجوبه فلقاعدة الميسور خصوصا مع معلومية كونه في ابتداء شرعه وضعه موزعا حسبما تقدم والاستصحاب واما اختصاص الوجوب بما يوجد من محاله فلما اشير اليه سابقا من توزعه على ابعاض مخصوصة فلا ينتقل الى غيرها مع فقدها حسبما اتضح في مسئلة الصدر مضافا الى ان العضو اذا لم يكن من محال الحنوط فتحنيطه يخالف الحكم المجعول الشرعي في احكام الميت من تحنيط المساجد منها ان التغسيل هنا وفي الصدر من حيثية عدد الثلاثة اغسال والخليطين في اوليهما لا ريب في اعتبارهما ولزوم مراعاتهما الوجوبها في الاصل مع بقاء محلها وميسوريتها فلا مسقط لهما واما من حيثية تثليث الاعضاء كل غسل اذا وقع ترتيبا فلا يعتبر لان موضوعها من الراس والرقبة واليمين واليسار غير متحققة في مثل الاصبع واليد والرجل ونحو ذلك وفي كشف الغطاء انه لا يبعد مراعاة ذلك ثم ذكر في كيفية مراعاته قسمين احدهما فرض طرف راسا يقدم ثم جانبا منه يمينا والاخر يسارا ثانيهما فرض كله راسا فيغسله مرة ثم يفرضه يمينا فيغسله ثانيا ثم يفرضه يسارا فيغسله ثالثا ولا يخفى بعده خصوصا القسم الاخير نعم لو اشتمل البعض الموجود على جزء من جانب اليمين وجزء من اليسار كتمام الصدر او من احدهما مع جزء من الراس والرقبة كاحد جنبي الصدر مع الراس ومن الثلاثة كتمام الصدر مع الراس وجب تثليثه اعضاء الغسل وتثليثها بل ح يجب مراعاة الترتيب سواء كان الجزءان متواصلين او متفرقين خلافا للجواهر فقوى سقوط الترتيب مع تفرق الاعضاء فيجوز غسل اليد اليسرى قبل اليمنى وكانه لظهور ادلته في حالة التواصل ولعل الاظهر ما ذكرناه لظهور كون حالة التواصل مورد الادلة خصوصا اذا تفرق بعد خروج الروح لزيادة الاستصحاب ح وعليه فيقوى تكرير كل عضو تحصيلا للترتيب اذا اشتبه المتفرق لاصالة الاشتغال فيه الشرط ما لم يعسر كما اذا كثرت المتفرقة مع احتمال سقوط مراعاة الترتيب مع الجهل مطلقا بدعوى انصراف ما دل عليه الى صورة العلم وفي الجواهر مع اختيار سقوطه بتفرق الاعضاء قال الظاهر وجوب مراعاته اذا امكن جمع اعضائه المتفرقة كما يشير اليه الخبر بعد السؤال ان كان الراس قد بان من الجسد وهو معه كيف يغسل فقال يغسل الراس اذا غسل اليدين والسفلة بدئ بالراس ثم بالجسد الحديث وفيه ان الاولى جعله دليلا للترتيب مع التفرق لعدم الفرق بين انفصال الراس وجانب اليمين بل اليد اليمنى مثلا والخصوصية انما هي لفرض السائل كذلك مع انه لو وجب الاقتصار على المورد لم يتم استدلاله بالخبر لوجوب مراعاته في الاعضاء المتفرقة جميعا وان امكن جمعها والقول بان الخبر انما هو مؤيد والدليل في صورة امكان جمع الاعضاء انها بالجمع انما تصير بحكم المتواصلة مدفوع بان مورد اخبار تغسيل الموتى مرتبا انما هو المتواصلة لا المجتمعة على الهيئة الاصلية فان وجب الاقتصار على المورد لم يجر في غيره مطلقا وان كان يتعدى فكذلك على ان الترتيب كغيره مما يعتبر في الغسل الذي هو مماثلة الغاسل للمغسل فان اعتبر المورد فينبغي سقوط اعتبار مع تفرق الاعضاء وهو معترف بوجوب مراعاتها مع العلم بحال الميت المغسل وعلى كل حال الاقوى وجوب اعتبار مماثلة الغاسل للميت هنا كما في الاصل للنظير ما استند اليه في مراعاة الترتيب لو جهل حال الميت المنفصل منه العضو وينبغي على الحكم في صورة الجهل بحال الميت

في وجوب مراعاة الترتيب مع تفرق الاجزاء وعدمه

الباقي بدنه على وضعه الاصلي منها ان دفن العضو المذكور وكذا العظم المجرد واجب اتفاقا ولاستلزام وجوب التغسيل والتكفين وجوبه حسبما اشير اليه مقدما ويستثنى من العظم في هذا الحكم السن والظفر لعدم الدليل على وجوب دفن المنفرد منهما وان ابينا من ميت فضلا عن الحي بعد ان عرفت استثنائهما من التغسيل والتكفين بل اكثرية جارية عليه خصوصا في المنفصل من الحي وقد سمعت الفرق بينهما من الحي والميت عن كشف الغطاء منها ان الصلوة على العضو المشتمل على العظم منفية في المشهور بل في المستفيض عليه الاجماع وهو الحجة بعد الاصل مضافا في غير البدن المراد في خبر طلحة المتقدم الى نفيها فيه عنه مرجحا على غيره بالاعتضاد بالفتوى وخالف فيه الاسكافي فيما كان عضوا تاما حسبما سمعت من عبارته لمرسلة ابن خالد اذا وجد الرجل قتيلا فان كان وجد له عضو تام صلى عليه ودفن وان لم يوجد له عضو تام لم يصل عليه ودفن والآخر يصلى على الراس اذا افرد من الجسد والثالث عن ابي جعفر انه كان يصلى على كل عضو رجلا كان او يدا او الراس جزء فما زاد فاذا نقص عن راس او يد او رجل لم يصل عليه وقد عرفت فيما مر استلزام الصلوة غيرها وايده في الجواهر بالاستصحاب وقاعدة الميسور وكونه من جملته كذلك ولا يخفى ان الاخبار مع اعراض المشهور بمرتبة انحصار القول بمثل الاسكافي وقد يحكى عن الاشارة يقصر عن مرتبة الحجية فضلا عن مقاومة ما ينافيه كخبر طلحة المتقدم والمرسل ان لم يوجد من الميت الا الراس لم يصل عليه نعم لو جعل دليل تغسيله اخبار العظام نحو خبر علي بن جعفر في اكيل السبع وغيره دلت على الصلوة عليه ايضا لتضمنها لها كالغسل لكن كل ذلك مع الاعراض غير مجد واما التاييد بما في الجواهر بقاعدة الميسور والاستصحاب فلا ولى مدفوعة بان الصلوة على العضو ليس بعضا من الصلوة على الكل اي الميت الذي هو متعلق امر الصلوة كما في الغسل ليشمله امر ما استطعتم والثاني بتغير الموضوع ضرورة ان المصلى عليه قبل هو عنوان الميت لا يده او رجله مثلا وعن علي بن بابويه انه ان كان الميت اكيل السبع فاغسل ما بقي منه وان لم يبق منه الا عظام جمعتها وغسلتها وصليت عليها ودفنتها ومثله عبارة الرضوي وهي سنده كما هو دابه وفي اللوامع بعد حكايته عنه ان محصله اختصاص وجوب الغسل والصلوة بعظام مجردة او مع عضو آخر قال ويعبر عنها بالجمع المنكر الظاهر في اشتراط مطلق التعدد قلت ومثل الرضوي صحيحة علي ان عليا وجد قطعا من ميت فجمعت ثم صلى عليها فدفنت بل قد يدعى ظهور قوله فيه من ميت في غير الجميع وفيه مع امكان دعوى ظهور الاول في جميع العظام اي ما لم يكن الا عظاما من غير لحم وعدم عموم في الثاني لكونه حكاية فعل يجب حملها على جميع العظام وان لم يكونا ظاهرين في ذلك وكذا حسنة ابن مسلم اذا قتل قتيل فلم يوجد الا لحم بلا عظم لم يصل عليه وان وجد عظم بلا لحم صلى عليه من جهة الاعراض المانع عن مضمون الثلاثة من المعظم الى منافيها من خبر طلحة والمرسل المتقدمين ومن اخبار جميع العظام بناء على ظهورها في اعتبار الجميع مع امكان دعوى ظهور الحسنة فيه ايضا فالمعنى فيها اذا وجد القتيل عظاما بلا لحم او تحمل الثلاثة على الاستحباب جمعا وكذا عبارة ابن بابويه بل وكذا الخبر المتضمن لقول [illegible] مع امكان حمل هذا الاخير على التقية ايضا فذلكة اعضاء الميت اذا كانت موجودة ولو متقطعة اربا اربا او حضرت قطعاته ولو بالتدريج قبل التغسيل غسلت غسلا واحدا وكفنت بكفن واحد وحنطت محال الحنوط الموجودة ودفنت في قبر واحد وفي جواز انزالها في القبر متواليه اذا لم تكن في كفن واحد وجه كل ذلك لان المقصود فعل واحد وهو المعهود من التجهيز وظاهر الاخبار والا لكان المقطع اربا يغسل خمسين مرة ويصلى عليه خمسين ويكفن بخمسين ويدفن في خمسين قبرا والقطع بخلافه قاله في كشف الغطاء ولو كانت متفرقة يمكن جمعها في التغسيل والتحنيط والتكفين والدفن جمعت وفي لزوم ادخالها القبر مجموعة حيث لا كفن وجهان اقواهما العدم لكن لا بد من وحدة القبر ولو تقدم دفن بعضها نبش القبر واضيف الباقي اليه ومثله في النبش ودفن الباقي في التذكرة واذا حضر مستحق وظيفة بعد وقوعها على الموجود جرت له مستقلا واجتمع فيما بعدها مع الباقي فلو حضر بعد التغسيل مستحق الغسل غسل مستقلا واجتمع في الكفن والصلوة والدفن اما الغسل له مستقلا فلعموم ما دل على استحقاقه وان العضو ذا العظم يجب غسله مثلا واما اجتماعه مع الباقي فلما ذكر وقد صرح بهذا في التذكرة وغيرها فيما لو وجدت قطعة من الشهيد لا يغسل ومن غيره بعد التغسيل الغسل وفي كشف الغطاء لو غسل بعض وكفن او حنط ثم دفن فخرج او لم يدفن فوجد بعض آخر اجرى عليه الحكم ولا يعاد على الاول ثم يجمع معه في الكفن [illegible] يدفن وهو شامل لحكم الصلوة ايضا وصرح به في الذكرى قال اذا صلى على الصدر اذا قلنا بالصلوة على العضو التام فالشرط فيه موت صاحبه وهل ينوي الصلوة عليه خاصة او على الجملة قضية المذهب الصلوة عليه خاصة اذ لا صلوة على الغائب عندنا فلو وجد الباقي وجبت الصلوة على ما لم يصل عليه انتهى وكان مراده وجود الباقي بما يصلى عليه منفردا ومثله في جامع المقاصد والروض قلت ويقوى عندي الفرق بين الغسل والصلوة هنا فاذا وقعت الصلوة ثم حضر عضو لم يكن ولو مما يصلى عليه منفردا لا تكرر الصلوة عليه لان الواجب صلوة واحدة

وقد وقعت على ما نزله الشارع منزلة الجميع واما التغسيل فيوزع على الاعضاء فليوف كل عضو حصته من الغسل بخلاف الصلوة عليه فانها امر وحداني غير ملحوظ فيها التوزيع واما لو حضر جزء مما لا يغسل منفردا كاللحم او مما لا يصلى عليه كالكف مثلا فان حضر قبل فعلهما وجب جمعهما مع الباقي في التغسيل والصلوة وان حضر بعد انقضائهما لا يغسلا ولا يصلى عليهما مستقلا بل يجمعان مع السابق فيما يفعل بهما قاله في كشف الغطاء ولو اجرى الحكم على بعض فحضر ما ليس له حكم كاللحم وجد بعد غسل ان تم حكم العظم اضيف اليه في الكفن من غير غسل والاحوط مراعاة الغسل فيه ولو وجد مع العظم منفصلا عنه قبل غسله الحق بالمتصل وكذا لو حضر قبل غسله فقوى لزوم ادخاله معه في الغسل والفرق بين الصورتين ان وجوده والامر بعد لم يمتثل يوجب شموله لهما المتعلق بتغسيل والصلوة على الميت الموجود بجميع اجزائه المتواصلة والمتقطعة الموجودة واذا لم يحضر الا بعد امتثال الامر فلا امر يشمله ولا هو مما يوجب الامر بالتغسيل والصلوة والاصل ينفيهما ايضا مضافا في الصورة الاولى الى ما ورد من غسل الشعر والظفر الساقط من الميت الحاضر معه فغيرهما ما تحله الحيوة اولى وهو معتضد بالفتوى والتصريح به في الشرايع والقواعد والذكرى والبيان وجامع المقاصد والروض والمسالك والمدارك وفي التذكرة اجماع علمائنا على انه اذا سقط نحوه من الميت غسل ووضع معه في الكفن ودفن وفي نهاية الاحكام الاجماع على وضعه في الكفن ودفنه ولعل فرض السقوط في النهاية بعد التغسيل ولذا لم يذكر تغسيله ولا ينافي الوجوب الاستدلال فيهما بعد الاجماع باولوية جمع اجزاء الميت في موضع واحد كما زعم في الكشف واستظهر من اجله ارادة الاستحباب فيهما دون الوجوب قال كما هو نص الجامع لامكان ارادة الاولوية الموجبة للزوم وهو معهود من الفاضل بنحو هذه الاستدلالات لا اعتبار به على اللزوم مع ظهورها في كونها دليل وضعه في خصوص الكفن لا لاطلاق الحكم لعدم ارتباطهما بحكم التغسيل اصلا ولعل مراد الجامع من الحكم باستحبابه ايضا ذلك فلا مخالف بل لم اجد هاهنا مخالفا من احد قبل الاردبيلي فتامل ولذا جزم في اللوامع بغسله ووضعه في الكفن ودفنه قال للاجماع محققا عن التذكرة واما النص فهو موثقة البصري عن الميت يكون عليه الشعر فيحلق عنه او يقلم قال لا يمس منه شيء اغسله وادفنه وحيث انه فرض وقوع الحلق والقلم فالظاهر الجواب عن حكم اصل فعل الحلق والقلم بلا يمس وحكم ما يفعل بالمحلوق والمقلم بالغسل ووضعه وادفنه فما في مناقشة الاردبيلي باحتمال ارادة النهي عن الفعل بلا يمس منه والامر بغسل الميت ودفنه اي اغسله وادفنه على ما هو عليه خلاف الظاهر خصوصا مع ما افصح عنه مرسل ابن ابي عمير الخارج مخرجها لا يمس من الميت شعر ولا ظفر وان سقط منه شيء فاجعله في كفنه والاخبار يفسر بعضها بعضا ولا تنافي بين المرسلة والموثقة بدعوى ظهور عدم ذكر الغسل في المرسل في نفيه لمنع الظهور مع احتمال فرضها السقوط بعد التغسيل ولو بالنظر الى ان مظنة السقوط غالبا حال التغسيل وما بعده وعلى تقدير الظهور فالموثقة نص بالتغسيل وهو محكم على الظاهر فيهما دليلان وكفى بهما حجة خصوصا مع الاعتضاد بالاجماع المحكي المساعد بالتتبع ثم لا يخفى ان ظاهر النص وجود الساقط والتمكن منه حال الغسل الذي هو الصورة الاولى فالصورة الثانية لا نص بالتغسيل فيها والاصل ينفيه فيتم الفرق بين الصورتين بالنص ايضا وبه ينقدح ما في مجمع الاردبيلي بعد نقله عن التذكرة ما حكيناه عنها في الصورة الاولى من قوله وكانه للاستصحاب وفيه تامل انه مع الغض عن كونه مجرد الاستصحاب وتصريح الموثق اياه به يكفي لوجوبه الامر الاول بتغسيل الميت الموجود المقطوع بعدم الفرق فيه بين تواصل الاجزاء وتقطعها الموجودة الجائزة ولف في خرقة من غير تغسيل و دفن ما خلا من اللحم من عظم عدم تغسيل اللحم المنفرد عن العظم اجماع مضافا الى الاصل وما مر من صحيحة ايوب بها ينقطع الاستصحاب وقاعدة الميسور وكونه من جملة ما يغسل كله واذا انتفى عنه الغسل فالصلوة اولى حسبما مر اليه الاشارة مع ان شرع الصلوة بعد التغسيل مضافا الى الاجماع على نفيها ايضا كما صرح به في الحدائق وحسنة ابن مسلم المتقدمة وهو وغيرها من المعتبرة واما تكفينه بالقطعات الثلاث فالظاهر نفيه ايضا اجماعا كما في الحدائق وغيره وهو الحجة بعد الاصل وفي وجوب لفه في خرقة قولان نسب في المختلف والحكي الكفاية الى المشهور الاول واختار في المعتبر الثاني وتبعه بعض من تاخره للاصل وقد يقطع بقاعدة الميسور التي لا يعارضها الاجماع القائم على نفي التكفين بالقطعات لا مطلقا وقواه في الرياض لكن قضيته ايجاب اللف في خرقة جامعة لشرايط الكفن ما عدا عدد القطعات لتحقق البعض المستطاع من المامور به والمنسوب الى المشهور هو مطلق اللف في خرقة فالذي هو مورد قاعدة ما استطعتم لا جابر له من الشهرة وما هو المشهور غير مورد القاعدة فلا يتم الاستدلال بها على القول بوجوب اللف في خرقة واما وجوب دفنه فاجماع ايضا ولا يخفى ان اخذ الحكم في الابعاض ما كان يمنه من قاعدة الميسور يشكل جريانه في البعض اليسير جدا لما

تعتمد في تنبيهات الوضوء من ان البناء على عمومها يوجب شرعا جديدا اذ قلّ ما ينفكوان لا يتيسر الترد اليسير من واجب قال الشيخان ولا يغسل السقط الا اذا استكمل شهورا اربعة ولو كان لدونها لف في خرقة ودفن اما الصلوة فنفيه عن السقط مطلقا اجماعا وقد يشعر به خلو موثقة سماعة الآتية منها واما الغسل فيحمل مدار وجوبه الاربعة اشهر اجماع مستفيض النقل وفي الكشف لا نعرف فيه خلافا الا من العامة نزيد المدارك وشيخه في غير محله وربما توهم من عبارة الخلاف الخلاف وهو خلاف قال مسئلة يجب غسل السقط اذا ولد وفيه حيوة واما الصلوة عليه فعندنا لا يجب الى ان قال وقال باقي الفقهاء يجب الصلوة عليه وفي الذكرى يستظهر الخلاف منه من عبارة الحيوة في وجوب الغسل لكنه قال بعد ذلك بلا فصل مسئلة اذا ولد لدون اربعة اشهر لا يجب الصلوة عليه ولا يجب غسله ويدفن بدمه فان كان لاربعة اشهر فصاعدا غسل ولا يجب الصلوة عليه وقال الشافعي في القديم مثل ما قلناه وقال في البويطي لا يغسل ولا يصلى وبه قال ابو حنيفة وقال في القديم يغسل ويصلى عليه دليلنا اجماع الفرقة والمسئلة الثانية هي التي سوقه لبيان حكم تغسيله وقد جرى فيه على نمط الاصحاب ليس فيها اشعار بتولده حيا وفي المسئلة الاولى فرض قوله حيا ليس لبيان اشتراط الغسل به بل انما ساقها لبيان انه اذا ولد حيا فمات يجب تغسيله دون الصلوة خلافا لباقي الفقهاء فاوجبوا الصلوة عليه فلا ظهور لها فيه حتى يحتاج الى ارجاعها الى الموافقة بتوجيه الذكرى بان بلوغ الاربعة مظنة الحيوة وعلى كل حال يدل على وجوب التغسيل بالاربعة اشهر رواية الزرارة السقط اذا تم له اربعة اشهر اغتسل ومرفوعة احمد بن محمد اذا تم للسقط اربعة اشهر غسل وقال اذا تم له ستة اشهر فهو تام وذلك لان الحسين بن علي عليهما السلام ولد وهو ابن ستة اشهر ولا منافاة في ذيل الثانية لظهوره في ارادة التمامية في الاستعداد لان يعيش كما يشهد له التعليل بولادة الحسين ع وضعف السند فيهما منجبر بما عرفت نعم قد يتراءى المنافاة بينهما مع مفهوم موثقة سماعة عن السقط اذا استوى خلقه يجب الغسل واللحد والكفن قال نعم اذا استوى لكن مع عدم مقاومة المفهوم للمنطوق المعتضد بالاجماعات المستفيضة لا يتحقق المنافاة الا مع معلومية ان الاستواء انما يكون بازيد من الاربعة اشهر وهو غير معلوم بل الثابت بالاخبار حصوله بها ففي خبر الحسن بن الجهم قال ابو جعفر ع ان النطفة تكون في الرحم اربعين يوما ثم تصير علقة اربعين يوما ثم تصير مضغة اربعين يوما فاذا كمل اربعة اشهر بعث الله ملكين خلاقين فيقولان يا رب ما تخلق ذكرا او انثى فيؤمران فيقولان يا رب شقيا ام سعيدا فيؤمران فيقولان يا رب ما اجله وما رزقه وكل شيء من حاله الحديث وبمضمونها صحيحة زرارة ورواية محمد بن الحسين عن محمد بن اسمعيل وفي الرضوي اذا اسقطت المرئة وكان السقط تاما غسل وحنط وكفن ودفن وان لم يكن تاما فلا يغسل ويدفن بدمه وحد تمامه اذا اتى عليه اربعة اشهر وفتوى الاصحاب جابرة لضعفه كان فيه وقد بينا فيه كلامهم في الدية انها مع استواء الصورة مائة دينار وبعد ولوج الروح دية كاملة لفضائه يكون استواء الصورة قبل ولوج الروح ويوافقه رواية الشيباني اذا مضت خمسة اشهر فقد صار فيه الحيوة فاذا كان الاستواء في الاربعة اشهر ولا حيوة ح فلا يجب الغسل به لترتبه على الموت الذي هو فرع الحيوة ويدفع بان غاية ما ذكر كون الحيوة بعد تمامية الصورة ولا مانع من وجوب التغسيل قبل استقرار الروح لدليله الا انه مناف لما تقدم في العظم المجرد من ان اناطة الغسل بتحقق الموت مع امكان ان يكون الروح المحقق بعد استكمال الصورة وبعد الاربعة اشهر بمعنى تعلق النفس الناطقة وعليها مدار كمال الدية لانها الروح الانساني والمتحقق في الاربعة اشهر هو ابتداء الروح بمعنى الحيوة الموجبة لمجرد الحركة وهو كاف في تحقق الموت به هاهنا الموجب للتغسيل وبالجملة ان كانت مناقشة في الدليل فالحكم ثابت بالاجماع المستفيض ح يجب التكفين كما صرح به كثير بل ما في المعتبر والذكرى وجامع المقاصد والروض من قول الاصحاب موثق سماعة يشعر باجماعهم على ما فيه من التغسيل والتكفين والدفن فالموثق والرضوي المعتضدان بفتوى الاصحاب دليل لها ولا ريب في ظهورهما في الكفن المعهود من القطعات الثلاث ولا صارف عنه كما في بعض ما تقدم فليتعين مضافا الى دخوله بناء على ولوج الروح بالاربعة اشهر في عنوان الموتى التي هي موضوع اخبار تغسيل الموتى وصرح الشهيد وجماعة من المتاخرين باعتبار القطعات وهو قضية كل من اطلق وجوب التكفين كالشيخين وكثير من بعدهما وفي التذكرة بعد ما حكى الخبر انه يلف في خرقة ولا دليل عليه ولعل التعبير به مبالغة في قلة ما يصرف وان كان قطعا اي يلف بمسمى خرقة من كل قطعة والخبران تضمنا الحنوط واعتضدا بالقبول كما سمعت فيجب مضافا الى شمول اخبار تحنيط الموتى له بالتقريب المذكور وعدم تغسيل السقط لدون الاربعة اشهر للاجماع ومفهوم روايات الاربعة اشهر ومكاتبة محمد بن الفضل عن السقط كيف يصنع به فكتب اليه السقط يدفن بدمه في موضعه بعد تقييدها بما دون الاربعة اشهر وعدم تكفينه بالقطعات ايضا اجماع مع اقتضاء الاصل ومفهوم موثق سماعة وظاهر المكاتبة من جهة السؤال فيها عما يصنع به واما وجوب لفه في خرقة فالاجماع عليه

مستفيض النقل وظاهر المتن كالمعتبر نسبته وجوبه الى الشيخين ولم يذكره شيخ الطائفة في كتبه نعم ذكره المفيد فالظاهر ان مراد المصنف نسبته مجرد عدم تغسيله الى الشيخين لا جميع ما ذكره قال في الحاشية الجمالية ان مناسب المدارك نسب الى المعتبر القول بعدم وجوب اللف لما ورد في المعتبر قلت ولعل التنبيه في المدارك وعلى كل حال فيه تامل في مجمع البرهان والمدارك والكفاية في وجوبه ولعله يستظهر ايضا من الشيخ والحلي وابني حمزة وزهرة لاقتصارهم على دفنه فهو ح ظاهر المكاتبة والرضوي ايضا خصوصا الاول الا ان في الاجماع المستفيض المساعد بعدم تصريح معتد به بخلافه بلاغا في دليل الوجوب مؤيدا باقتضاء احترامه بالدفن ذلك لاستبعاد القاء من يحترم بالدفن عريانا في التراب

تتمة عظام الميت اذا حضر جميعها مجردة من اللحم ففي اللوامع انها عند الاكثر كبعضها من العظم المجرد فلا يصلى عليها والمختار هو وجوبها وكان نسبة العدم الى الاكثر لذكرهم عدم الصلوة على العظم المجرد من اللحم كما سمعت من غير تصريحهم باستثناء ما اذا كان جميعها لكن في الحدائق في المسئلة الثالثة فيما لو وجد بعض الميت بعد ان نقل خبر علي بن جعفر والرضوي قال فيكون اي الرضوي متفقا مع تلك الصحيحة اي خبر ابن جعفر على وجوب تلك الاحكام المشار اليها المذكورة في كلامه وهو التغسيل والصلوة والتكفين والدفن في عظام الميت كلها مضافا الى اتفاق الاصحاب في هذه الصورة انتهى وظاهره الاتفاق على وجوب الصلوة على جميع العظام المجردة وفي الجواهر في مسئلة الحاق العظم المجرد بالعضو ذي العظم قال قد يدعى الاجماع على وجوب تغسيل الميت مع بقائه تماما عظاما من غير لحم انتهى والاجماع على تغسيلها اجماع على الصلوة عليها لعدم القول بالفصل بينهما في تمام العظام كما لا يخفى على المتتبع بل دليل تغسيلها مع القول بعدم تغسيل العظم المجرد ليس الا اخبار جميع العظام التي هي ما بين مقتصر فيها على ذكر الصلوة كاكثرها فيؤخذ تغسيلها من الملازمة ومصرح بالتغسيل والتكفين والصلوة والدفن وبالجملة لم اجد التصريح بعدم وجوب الصلوة على العظام المجردة فلعل من عزاه اليها عند الاكثر كالعظم المجرد لا بتعميم العظم في كلامهم للعظام وعلى كل حال الحكم فيها وجوب التغسيل والتكفين والصلوة والدفن للمستفيضة ففي صحيحة علي بن جعفر عن الرجل ياكله السبع او الطير فتبقى عظامه بغير لحم كيف يصنع قال يغسل ويكفن ويصلى عليه ويدفن فاذا كان الميت نصفين صلى على النصف الذي فيه قلبه وروى الكليني عن علي بن جعفر عن اخيه مثلها وفي فقه الرضا وان كان الميت اكله السبع فاغسل ما بقي منه وان لم يبق منه الا عظام جمعتها وغسلتها وصليت عليها ودفنتها وحسنة ابن مسلم المتقدمة اذا قتل قتيل فلم يوجد الا لحم بلا عظم لم يصل عليه فان وجد عظم بلا لحم صلى عليه بناء على ظهورها في ارادة ان القتيل يوجد لحم بلا عظم او عظم بلا لحم كما استظهر في الحدائق مثله من الرضوي او حملها على تمام العظام جمعا بعد قيام الدليل على نفي الصلوة على العظم المجرد ما لم يكن تمام العظام والاخيرة وان لم تتضمن الا الصلوة لكن يثبت الباقي بالاستلزام المشار اليه والظاهر ان مناط الحكم هنا بما يقال معه في العرف انه تمام عظامه فلا ينافي فقد اليسير منها خصوصا ومفروض الخبر اكل السبع والقتيل اللذين لا ينفكان غالبا من فقد اليسير وكذا المدار في كونها مجردة من اللحم لا ينافيه وجود اللحم اليسير وفي ثبوت التحنيط هنا اشكال لخلو نصوصها عنه والاصل ايضا ينفيه ومن اجله نفاه في المدارك ولم يصرح غيره ممن تعرض للفرض بنفي ولا اثبات ولدعوى ظهور النصوص في كونها بحكم جثة الميت فعدم ذكره بالخصوص من باب انعطافه ما لا يذكر على الغالب فقد ثبت في العضو ذي العظم اذا كان من محاله فليثبت هنا ايضا بوجود محاله لان انتفاء اللحم غير قادح هنا خصوصا بملاحظة قاعدة الميسور وبه ينقطع الاصل المسئلة السابعة انه لا يغسل الرجل الا رجل وكذا لا يغسل المرئة الا امرئة فيما عدا المستثنيات الآتية اجماعا في صورة الاختيار وبلا خلاف اصلا واما في صورة الاضطرار ففيه اتفاق ما عدا الشاذ بل الاجماع عليه مستفيض وكذا الاخبار منها صحيحة الحلبي عن المرئة تموت في السفر وليس معها ذو محرم ولا نساء قال تدفن كما هي بثيابها وعن الرجل يموت وليس معه ذو محرم ولا رجال قال يدفن كما هو بثيابه وفي صحيحة الكناني تدفن ولا تغسل الا ان يكون زوجها معها وفي الثالثة تلف وتدفن ولا تغسل وفي خبر الشحام دفنوها بثيابها ولا يغسلوها وفي خبر الكناني في الرجل قال يدفن ولا يغسل وفي المرئة تكون مع الرجال بتلك المنزلة تدفن ولا تغسل وفي الصحيح ايضا ان لم تكن لهم امرئة فليدفن بثيابه ولا يغسل الى غير ذلك من عموم او اطلاق مجموعها المعتضد بالاجماعات المستفيضة يحكم بان الاصل في غير المماثل عدم جواز التغسيل الا ما خرج وظاهرها في جملة من قوله يدفن ولا يغسل او تلف وتدفن ولا تغسل خصوصا قوله تدفن كما هي بثيابها نفي التغسيل حتى من وراء الثياب خلافا لما نسب الى ظاهر المقنعة والتهذيب والكافي من وجوب تغسيلها من وراء الثياب وعن الاخير بشرط عدم المماسة وجعله في الغنية احوط مع تغميض العين وكانه استنادا منهم الى شاذ من الاخبار تضمنه كخبر ابن سنان وابي بصير وجابر وهي مع احتمال بعضها ارادة تغسيل خصوص المحارم

كذلك ولا غرض المشهور عنها غير صالحة للحجية فضلا عن مقاومتها العموم السابقة المعتضدة بالاجماعات المستفيضة حتى تقييدا وتخصيصا هذا بل ظاهر بعضها كالتصريح بنفيه من نحو قوله تدفن كما هي بثيابها وقريب منه قوله ثالث تدفن ولا تغسل ولعله من اجله يشكل الاحتياط بل وكذا الحكم باستحبابه ايضا خصوصا مع ما قيل من ظهور كثير من الكلمات في حرمة التغسيل واما تيممها فقد ورد في خبر تيممها في تغسيل النصرانية المسلمة ولا معارض له لكن يشكل التعلق لوجوبه به مع كثرة نفيه في محكي المذكرة والخلاف الى علمائنا وامكان دعوى ظهور قوله تدفن في ثيابها وتلفت وتدفن في نفيه ايضا كالتغسيل خصوصا مع موافقته فتوى ابي حنيفة وفي خبر المفضل الامر بغسل مواضع التيمم منه ولعله ما يحمل عليه ما في خبر ابن فرقد من غسل مواضع الوضوء منه وفي الاستبصار حمله على الاستحباب ويستثنى من عدم جواز تغسيل غير المماثل مواضع احدها ان يغسل الرجل بنت ثلاث سنين مجردة عن ثيابها وكذا ان تغسل المرأة ابن ثلاث سنين مجردا اجماعا محكيا في عدة كتب مساعدا عليه بالتتبع اذ لم يوجد مخالف في اصل الجواز الا عن المعتبر في تغسيل الرجل بنت ثلاث سنين و كفى به حجة مضافا الى اطلاقات تغسيل الموتى مع عدم شمول ما دل على اعتبار المماثلة للمقام لكون الموضوع في اخباره الرجل والمرأة وهما غير شاملين للصبي والصبية والى ما ورد في خصوصهما من خبر النميري عن الصبي الى كم تغسله النساء فقال الى ثلاث سنين وما في الفقيه عن جامع محمد بن الحسن في الجارية تموت مع رجال في السفر قال اذا كانت ابنة اكثر من خمس سنين او ست دفنت ولم تغسل وان كانت بنت اقل من خمس غسلت واسنده ابن طاوس الى الحلبي عن الصادق ع لكن في الفقيه عن الحلبي ما بمعناه فيكون خبرا اخر معتضدة بما دل على جواز النظر اليها القاضي بعدم المنع هنا على تقدير كون المانع حرمة النظر ثم لا ينافيهما الموثق عن الصبي تغسله امرأة قال انما تغسل الصبيان النساء وعن الصبية لا تصاب لها امرأة تغسلها قال يغسلها اولى الناس بها واما اطلاق الصبية في اخره فقيد بالمحدود الى الحد المعين مما تقدم مع عدم كون الاولى صريحة في المحرم وبعد ذلك كله غير مقاوم لما تقدم بعد اعتضاده بما عرفت وخالف في المعتبر معللا بضعف سند النص هو وان اقتضى المنع منهما معا لكن قال ان الشرع اذن في الاطلاع للنساء على الصبي لافتقاره اليهن في التربية وليس كذلك الصبية والاصل حرمة النظر انتهى وفي غير خفي ان مخالفته اولى بالضعف ضرورة ان ضعف سند النص منجبر بالفتوى واصل حرمة النظر ان سلم فمنقطع مقطوع عنه بجواز النظر الى الصبي والصبية الى الخمس والست مع ان مجرد حرمة النظر غايته التقييد بوراء الثياب لا منعه اصلا والاشكال فيه باستلزام التغسيل مع الثياب نجاستها المسرية الى الميت مع عدم نص بالعفو به فيه مرتفع عندنا بناء على الطهر فيها بالتبعية حسبما مر فلا ينبغي التأمل في اصل الجواز فيهما والذي ينبغي تنقيحه امور ثلاثة احدها انه هل يختص الجواز بحالة الاضطرار كما نسب الى المقنعة و النهاية والمبسوط والسرائر والوسيلة والجامع بعينها والاخبار كما هو ظاهر غيرها وصريح بعض وهو الاقوى لعموم دليل الجواز مع عدم ما يصلح للتخصيص غير ما قد يتوهم من وقوع السؤال عن الجارية تموت مع الرجل او رجال في السفر وهو مع عدم صراحته في عدم وجود المماثل غير موجب لتخصيص الحكم وقوله فيما تقدم لا تصاب امرأة لم يكن التعويل في الجواز عليه مع كونه ايضا في فرض السؤال ومعارضا بما يتلوه من قوله انما تغسل الصبيان النساء ولا قائل بالفرق بينهما الا من المعتبر وغير عموم خبر لا يغسل الرجل المرأة الا ان لا توجد امرأة وهو غير شامل لمفروض البحث من الصبي الصبية ثانيها انه هل يجوز مجردا ام يعتبر كونه من وراء الثياب اما في تغسيل المرأة الصبي فلم نقف على معتبر لذلك فيما لم يتجاوز الخمس سنين بل الاجماع على الجواز فيه مجردا محكي عن التذكرة وغيرها وهو الحجة مع اطلاق النص نعم في تغسيل ابن الازيد من خمس قول بتغسيل النساء له من وراء الثياب لكن لا نجوزه حتى نقيد به ولو جوزناه لقلنا به مجردا لعدم المقيد واما تغسيل الرجل الصبية فلم نقف ايضا فيه على معتبر للثياب فيما لم يتجاوز الثلاث بل الاجماع عليه ايضا محكي عن الروضة ونهاية الاحكام وفيما بينها وبين الخمس قول محكي عن المقنع وبعض من تاخر بجواز تغسيلها من وراء الثياب لم نعرف له وجها غير زعم الجمع بين ما صرح بتغسيل بنت الاقل من خمس وما تضمن عدم تغسيلها بحمل الثاني على ما قاله الشيخ من ان معناه لا تغسل مجردة عن ثيابها ولا ريب في ضعفه لكن المختار عدم جواز تغسيلها بعد الثلاث كما تسمعه ولو جوزناه لاخترناه مجردة لعدم ما يصلح للتقييد ثالثها غاية مدة جواز تغسيلهما من غير المماثل وهي في المشهور شهرة عظيمة ثلاث سنين فيهما معا وكأنه لخبر النميري عن الصبي الى كم تغسله النساء فقال الى ثلاث سنين فان المنع عن تغسيل النساء ابن الازيد من الثلاث مع الحاجة الى الاطلاع على الاطفال للتربية يقتضي بالاولوية منع الرجال من تغسيل بنت الازيد لعدم الحاجة الى اطلاع الرجال وعن المقنعة والمراسم جواز تغسيل المرأة الصبي الى تمام الخمس مجردا وما فوق الخمس مع الثياب لعل المستند للاول اطلاق ما تقدم عن جامع محمد بن الحسن بارادة الخمس فما دون منه مع دلالته على تغسيل ابن الخمس بالاولوية وللثاني لم نعرف وجها الا البناء على حرمة النظر في الازيد من الخمس واقتضاء الجمع بين حرمته مع اطلاق

اما عموم الصبيان في صدره مخصص بالتحديد الموجود في سابقه

تغسيل الموتى تغسيله مع المماثل من الثياب بعد عدم شمول ما دل على اعتبار المماثلة للاطفال وفيه مع توجه الاشكال من جهة سرايته بنجاسة الثياب من غير نص بعفوها وعن الوسيلة ان ابن الثلاث تغسله النساء مجردا وابن الاكثر من وراء الثياب والمراهق يدفن بلا غسل ولعله للجمع به بين ما تضمن تغسيل ابن الثلاث وما تضمن تغسيل بنت الخمس القاضي بجواز تغسيل ابن الخمس بالاولوية وما تضمن دفن من زاد على الخمس والست بلا غسل والذي يقتضيه النظر ان يقال ان خبر النميري دال بمفهومه على المنع من تغسيل ابن الازيد من ثلاث فعلى المنع في بنت الازيد من ثلاث بالاولوية والمروي عن الجامع المتقدم دال بمنطوقه على جواز تغسيل بنت الخمس فما دون فعلى الجواز في ابن الخمس بالاولوية المعتضد بعموم قوله في الموثق انما تغسل الصبيان النساء فهما متعارضان فيما بين الثلاث الى الخمس والجواز الى الخمس وان كان مرجحا بما له قوة دلالة المنطوق لكن خبر الثلاث ارجح منه باعتبار الاعتضاد بالشهرة العظيمة المقاربة للاجماع وحيث انها اقوى المرجحات في تعارض الاخبار فليكن العمل عليه في المقام وحيث جاز تغسيل كل منهما مجردا يجوز مع تجرد العورة ايضا لاطلاق النص والفتوى مع عدم النظر اليها منهما وقد صرح به في جامع المقاصد قال الظاهر من اطلاق النص والاصحاب كون كل منهما مجردا عدم وجوب ستر العورة وهو متجه والاجماع مجردا لبنت لا تجمع بدنها عورة انتهى لكن قال فيه ان ثلث سنين هي نهاية الجواز فلا بد من كون التغسيل قبل تمامها بحيث يتم بتمامها وفيه ما لا يخفى ضرورة بناء ما وجه من الوقوع قبل اكمال الثلاث على جعل منتهى الثلاث سنين زمان التغسيل مع وضوح كون المراد من الثلاث هو مقدار العمر كما يفصح عنه الخبر الاخر الذي عبر فيه ببنت خمس سنين فمنتهى السنين هو الموت فلا باس بوقوع الغسل بعد اكمال الثلاث وهذا واضح وثانيها ان يغسل كل من الزوجين الاخر والكلام هنا في ثلاثة مواضع الاول اصل جوازه وهو مورد اتفاق النص والفتوى الثاني عموم جوازه حالتي الاختيار والاضطرار اي ولو مع امكان مباشرة المماثل وعدم العموم بل اختصاصه بالاضطرار المشهور هو العموم وفي الخلاف الاجماع على الجواز في كل من الزوج والزوجة وظاهر سياقه حالة الاختيار وفي المنتهى يجوز للمرأة ان تغسل زوجها وان كان هناك رجال ذهب اليه علماؤنا وهو مؤذن بالاجماع وعن الشيخ في التهذيبين والغنية والاشارة وظاهر الوسيلة وحواشي الشهيد الاختصاص بحالة الضرورة وفي الجواهر ان ملاحظة ما في الذكرى من قوله يظهر من كثير من الاصحاب انها كالمحارم مع ما في الكشف في المحارم من ان الاختصاص بالضرورة ظاهر الاكثر يعطي شهرة هذا القول انتهى لكن عبارة الذكرى محتملة لارادة كونها كالمحارم في عدم التجرد لا الاختصاص بالضرورة وعلى كل حال الاختصاص مستند الى دعوى ظهور التقييد بحالة عدم المماثل من جملة من الاخبار لكن التقييد في اغلبها مفروض السؤال الا النادر مثل خبر ابي بصير يغسل الزوج امرأته في السفر والمرأة زوجها في السفر اذا لم يكن معهم رجل ومؤيد باشعار تعليل تغسيل علي فاطمة عليها السلام بانها صديقة بناء على كونه اعتذارا عن عدم المماثلة لا عن عدم لياقة مباشرة التغسيل لشان الامامة قال في الذكرى ان هذه الاخبار لا تنهض حجة في اشتراط الضرورة فيحمل على الندب في الغالب والظاهر كون المراد بالغلبة هو تعارف عدم مباشرة احدهما تغسيل الاخر من غير ضرورة ولا يخفى ان هذا مع كون التقييد في اكثرها في مورد السؤال الذي لا يخصص الجواب واقتضاء تعليل الجواز في جملة مما تقيد فيه السؤال بقوله لا باس بذلك انما يمنعه اهلها تعصبا وقوله يفعل ذلك اهل المرأة كراهية ان ينظر زوجها الى شيء يكرهونه كون الرخصة عامة والقيد غير ملحوظ في تغسيل الزوج زوجته فالعكس اولى كما يستفاد من النص الفرق بينهما بالعدة ومن الفتوى ايضا كعبارة الخلاف والمنتهى لا يكافؤ الروايات المطلقة بالجواز لاعتضادها بالشهرة العظيمة بل ظاهر محكي الاجماعين وهذه المطلقة وان تقيد جملة منها بوراء الثياب لكن تقييدها به لا يقدح في الاستدلال بها لعدم تقييد الجواز بحالة الضرورة لان المقيد بها لا يجوزه في غيرها ولو من وراء الثياب الثالث انه على كل من القولين هل يجوز مجردا ام لا يجوز الا من وراء الثياب ونحوها مما يستر بها المشهور كما في المسالك والروضة هو الثاني والاول مختار جماعة بل في الرياض انه الاشهر وان لم يكن مراده رواية فهو غريب مع ما مر عن شيخنا الشهيد ثم ان جماعة من هؤلاء صرحوا باستحباب كونه من وراء الثياب فيهما معا كما عن التهذيب وعن حاشية المدارك انه ربما يظهر من الاخبار عدم الافضلية اذا كان الميت رجلا وكان نظره الى بعض التعليلات القاضية بالفرق مع حملها على الاستحباب مضافا الى ظهور بعضها في كون التقييد بوراء الثياب المحمول على الندب في تغسيل الزوج الزوجة لا مطلقا بل خبر الدرع لابن فرحان والكافي كالصريح فيه وقيل الافضل في مطلق التغسيل ذلك وعن الاستبصار والحدائق وفي الكشف التفصيل بين تغسيل الزوجة زوجها فيجوز مجردا او العكس فيجب من وراء الثياب دليل المشهور روايات قيدت بكونه من وراء الثياب في بعضها من فوق الدرع وفي اخر بادخال اليد تحت قميصها وفي اخر ايضا

بالقاء خرقة على العورة وفي آخر بعدم النظر الى عورتها وفي آخر الى شعرها او شيء منها ومعللا في بعضها بان لا نراها الزوج لانها
اسوء منظرا بعد الموت من الرجل وفي آخر بانها ليست في عدة منه وفي بعضها بانقطاع عصمة النكاح بالموت كما يستفاد من بعض
اخبار تغسيل علي فاطمة عم كما عن البحار عن الشهيد انه لما غسل فاطمة قال ابن عباس اغسلت فاطمة قال اما سمعت قول النبي ص هي زوجتك في
الدنيا والآخرة وهذه مع ان شدة اختلافها خصوصا مع ملاحظة اختلاف الساتر ففي بعضها بالثياب الظاهرة في سائر ما عدا الوجه والكفين
والقدم وفي آخر بادخال اليد تحت القميص الظاهر فيما دون ذلك وفي آخر بادخال اليد تحت درعها والاختلاف في كيفية التغسيل مع الساتر
ففي بعضها يغسل من وراء الثياب وفي آخر يدخل يده تحت القميص والدرع وفي ثالث يصب عليه الماء صبا من فوق الثياب الى غيرها مما
يقضي بكون القيد استحبابيا لا وجوبيا كلها قاض بتقييد تغسيل الزوج الزوجة دون العكس بل في بعضها التصريح بالفرق معللا بانها
في عدة منه دونه او بانها اسوء منظرا منه بعد الموت وجملة منها مقتصرة في المنع من التجرد على تغسيله اياها فيبقى الاصل في تغسيلها اياه
سليما عن المعارض ولذا قال في الكشف لم اظفر بما يعارضه وكذا الاطلاق نحو خبر ابي بصير يغسل الزوج امرأته في السفر اذا لم يكن معهم رجل
وذيل صحيح ابن مسلم والمرأة تغسل زوجها لانه اذا مات كانت في عدة منه وصحيح ابن سنان عن الرجل يصلح له ان ينظر الى امرأته حين تموت
او يغسلها ان لم يكن عنده من يغسلها وفي المرأة هل تنظر الى مثل ذلك من زوجها حين يموت الظاهر في ارادة او تغسله ايضا قال لا بأس بذلك
وفي ذيل خبر داود بن فرحان ولتغسله امرأته اذا مات وفي ذيل خبر الكناني وتغسله امرأته اذا مات وغير ذلك بل بعضها الذي صرح اولا بان الزوج
يغسلها من فوق الدرع اطلق بعد ذلك بان تغسله امرأته اذا مات معللا بان المرأة اسوء منظرا حين تموت كما في خبر ابن فرحان والكناني الظاهر
كالصريح في ارادة تغسيلها اياه مجردا من الدرع ومنه يتبين سند القول بالتفصيل الآتي ولا ينافيه ما في رواية الشحام عن رجل مات في السفر
مع نساء ليس فيهن رجل الى ان قال وان كان لهن امرأة فلتغسل في قميص من غير ان تنظر الى عورته اذ مع ضعف سنده ما ليست نصا في
الزوجة وكذا خبر عبد الرحمن بن ابي عبد الله عن الرجل يموت وليس عنده من يغسله الا النساء قال تغسله امرأته وذات محرمه وتصب عليه الماء
صبا من فوق الثياب اذ مع ضعف السند ايضا يحتمل اختصاص الصب من فوق الثياب بذات المحرم دون امرأته وروى في الذكرى وتصب عليه
النساء الماء صبا من فوق الثياب فيحتمل كون التقييد بفوق الثياب فيه من جهة ان النساء اجنبيات وعلى تقدير سلامة السند والدلالة لا يكافئ
المستفيضة المتقدمة الواضحة الصريحة فيما تقدم فليحمل على استحباب كون تغسيلها اياه من وراء الثياب كما صرح به في الاستبصار قائلا ان يجوز
في العكس لكن الذي يظهر بعد التتبع ان التفصيل بين كون الميت الزوج فيجوز التجريد او الزوجة فيجب من وراء الستر خرق للاجماع المركب قد
جزم بنفي التفصيل كذلك في الحاشية الجمالية ويحكى الجزم به وكانه كذلك لعدم معروفية الامن الاستبصار المعلوم بناؤه على مجرد امكان
الجمع بين الاخبار دون الفتوى وبناء العمل واما في الكشف فقد ذكره ايضا لكن مع حدوثه فيكون محجوجا بنفيه من تقدمه غير صريح في
البناء والفتوى بجعله الاحوط عدم تغسيله اياها من غير ثياب في الحدائق مع اختياره التفصيل اعترف بان الاصحاب اطلقوا القول واتبع
قول الاصحاب فلا بد من القول اما باعتبار الثياب مطلقا والعمل بما دل عليه في تغسيله اياها والحاق العكس به او عدم وجوبه مطلقا والعمل
بما دل عليه في تغسيلها اياه والحاق العكس به وحيث ان نفيه في تغسيلها اوضح ثبوته من الادلة جعلا حتى ادعى عدم ما يدل على وجوبه فيه اصلا
فضلا عن دلالة الاخبار عليه كان العمل بما دل على النفي فيه والحاق العكس به اولى من عكسه لبنه فالقول بجواز التغسيل مجردا فيهما ارجح وموبك
بغاية بعد اعتبار الثياب تعبدا بل هو على تقدير انما هو للتحرز عن النظر كما افصح عنه جملة من الاخبار المتضمنة له منها قوله في رواية الشحام
فليغسلها من غير ان ينظر الى شعرها ولا الى شيء منها الى غيرهما مع ان نظر كل من الزوجين الى الآخر بعد الموت جائز قطعا وان كان ربما ظهر من
بعض العبارات الواقعة من بعضهم هنا وفي تغسيل المحرم الغير المماثل وفي تغسيل من له ثلاث سنين فما دون دعوى اصالة حرمة النظر والظاهر
ارادته خصوص ما بعد الموت وان حل في الحيوة بل ولعل المراد من بعض تلك العبارات هو الحرمة في خصوص حال التجرد لوضوح شناعة الالتزام
بالملازمة حرمة النظر خصوصا الاعم ما بعد الموت وقد يعطيها مقيدة بما بعد الموت ما تقدم من قول علي عم لابن عباس وكانه من اجله علل
الحكم هنا في المنتهى بعدم نظرها الى شيء من عورته وقد انقطعت العصمة بينهما لكن كل ذلك كخلاف الضرورة من المذهب خصوصا في الزوجين
نعم دون ذلك في البعد اختصاص حرمة نظر احدهما الى عورة الآخر بعد الموت فيجب سترها خاصة حسبما اشترك فيها جميع الاخبار المقيدة
لكن الاقوى خلافه ايضا ولا بأس بكراهة النظر اليها خاصة بل باستحباب كون الغسل مطلقا من وراء الثياب نحوهما كما صرح به غير واحد
حتى في المماثل وتحمل الاخبار المقيدة بذلك هنا على ذلك وبناء على استحبابه مطلقا يحمل على تأكده هنا ولا بأس بحمل ما فرق فيه بين كون

فيدل ان المرأة لا يحلها تغسلها

الميت زوجا او زوجا على زيادة تأكد استحبابه في الاول جمعا بين الاخبار بعد البناء على ترجيح ما دل على اعتبار الثياب وصونا لطرح
ما كان بخلافه كما هو الدأب المستمر في معالجة الاخبار وينبغي التنبيه هنا على امور منها انه اذا وقع التغسيل من وراء الثياب ففي الروض
ان مقتضى المذهب عدم طهارة الثوب الا بعصره بعد الفراغ من التغسيل وحكاه عن المعتبر في مسئلة تغسيل الميت في قميصه بين مماثله ومرادهم
بمقتضى المذهب ما هو مقرر في تطهير الثياب من اعتبار العصر لكن الذي في المعتبر اعتبار العصر في تنجس الثوب بما يخرج من الميت الظاهر فيما يعرض
له من خروج بول او غائط او دم ونحوها لا النجاسة الميتية والمبحوث عنه هنا هو الثاني دون الاول وفي الذكرى رجح الحكم بطهارته من غير عصر
وانه جار مجرى ما لا يمكن عصره وتبعه في جامع المقاصد فتوى ودليلا وفي الحدائق ايضا واستند لما مضافا الى منع اعتبار العصر في
التطهير مطلقا الى ظهور الاخبار هنا في ان الميت بعد تغسيله في قميصه ينقل الى الاكفان ولو توقف طهر الثوب على عصره بعد التغسيل
لزم تنجس الميت به قبل عصره لعموم نجاسة الملاقي فوجب تطهيره قبل الدرج في الكفن وظواهر الاخبار تنفيه وما ذاك الا لطهر الثوب بمجرد
صب الماء للتغسيل وفي الجواهر احتمل عدم تنجس الثوب من اصله بملاقاة بدن الميت برطوبته قلت الذي تقتضيه النظر هنا القول بان المستفاد
من الاخبار هو درج الميت في الاكفان من غير تطهير زائد على الغسل وهو قاض بطهارته من جميع الوجوه بعد تمامية الغسل وهذا اعم من عدم
تنجس الثوب من البدن المستلزم لتخصيص عموم تنجس ملاقي النجس ومن تنجسه وحصول طهره بصب الماء عليه للتغسيل من غير عصر له
المستلزم لتخصيص عموم ما دل على اعتبار العصر ومن بقائه على النجاسة العارضة بملاقاة الميت الى ان يعصر بعد التغسيل لكن الميت طاهر قبل
عصره المستلزم لتخصيص عموم تنجس ملاقي المتنجس فتخصيص احد العمومات لازم لكن الاول واه جدا قطعا في المقام والقدر المتيقن من الاخبار لا
يعين احد الاخيرين جدا وجريانه مجرى ما لا يمكن عصره ايضا مما لا دليل عليه الا ظهور ان المقام من موارد الحكم بالطهارة التبعية فيحكم بطهارة
الثوب بمجرد طهارة الميت تبعا له كما في السلخة والخرقة الساترة للعورة في تغسيل المماثل ويد الغاسل ونحوها وعجيب غفلة الجماعة عن هذا
الطريق الواضح لطهر الثياب حتى انه تكلف في الجواهر للتخلص عن شبهة نجاسة الثوب بغير العصر وعدم نجاسته بالاحتياط بجعل كيفية التغسيل
من وراء الثياب بوجه لا يلاقي الميت بان يغطي بالثوب مرتفعا عنه ولو بان يقبض عليه من جانبيه قال ولولا مخافة التوحد لما عدلت
عن حمل ما في الاخبار من وراء الثياب على ارادة هذه الكيفية منها انتهى وقد عرفت ان المذكور في بعض النصوص التغسيل من وراء الثياب
وفي آخر من فوق القميص وفي ثالث من فوق الدرع وفي آخر القاء خرقة على العورة وفي بعضها من وراء الثوب لا ينظر الى شعرها ولا الى شيء
منها وينبغي القطع بعدم اعتبار الستر بالوجه الاخير اذ لا يزيد على الحي الاجنبي كما يعطيه الاستثناء لا ان في بعض نصوصها بنفي العدة وكلمات
المشترطين ايضا فليحمل ما كان بنحو على الشعر والشيء الغير البارز في الغالب في الباقي بترك المطلق على المقيد حتى ينتهي الى التقييد
بوراء الثياب الذي هو اعمها الستر البدن ثم تحمل الثياب على المعهودة المتعارفة وهي ساترة لما عدا الوجه والكفين والقدمين لمتعارف
بروزها من الحي ايضا في الغالب يجوز النظر اليها من الاجانب فيجوز التغسيل مع تكشفها حيث يجب كونه من وراء الثياب وتؤدي الوظيفة
حيث يستحب وعليه يدخل الرأس فيما يستر واليه يرجع ما في جامع المقاصد قال ولم اقف في كلامهم على تعيين ما يعتبر في التغسيل من
وراء الثياب الظاهر ان المراد ما يشمل جميع البدن اي ظاهر لفظ التغسيل من وراء الثياب لاقتضائه وقوع تمام التغسيل من وراء الثياب لا
وحمل الثياب على المعهود اي ولكن حملها على المعهود الذي ينبغي ادنكابه في النصوص يقتضي عدم استتار الوجه والكفين والقدمين
فيجوز ان تكون مكشوفة انتهى مما نسب اليه في الجواهر حيث قال ما في جامع المقاصد من ان الظاهر ارادة ما يشمل جميع البدن من الثياب
لا يخلو من تأمل لا يخلو من مناقشة وعلى كل حال في شمام الظلمة وتغميض العين مع عدم وجود مطلع مقام الثياب جدير بل هو المجزي
وحكي تصريح بعض المحققين به ايضا منها ان الزوجة هنا اعم من الدائمة والمنقطعة على نحو ما مضى فيمن له الولاية شبهة وجوابا و
المعتدة رجعية بحكم الزوجة في الاستثناء من اعتبار المماثلة غاسله ومغسله اذا وقع الموت في اثناء العدة من غير خلاف يوجد الا ان ذا
من الفاضل فيها ولا ينافي انقلاب عدتها عدة وفاة بموت الزوج لان العبرة بكونها بحكم الزوجة عند الموت ومنه يتبين انه لو فرض
عدم تغسيل الزوج حتى كملت عدتها جاز تغسيلها اياه وكذا ان لم يغسل حتى تزوجت وظاهر عبارة الذكرى من قوله فلا عبرة بانقضاء
عدة المرأة عندنا مشعر بالاجماع عليه والفرض غير بعيد في زماننا المتعارف عدم دفن الاموات مدة للنقل الى المشاهد فقد
يفتي تغسيله اصلا او على الوجه الصحيح ويذكر بعد خروجها من العدة او تزويجها ولم يتلاش بعد ودعوى صيرورتها اجنبية
بالتزويج بل بخروجها من العدة ان تمت غير مجدية بعد كون العبرة بحال الموت وفي الجواهر ان فرض هذا اي جواز التغسيل بعد الخروج

من العدة والتزويج مع فرض كون العدة عدة وفاة اما لو فرض انها عدة طلاق رجعي فيشكل تصور الحكم المذكور فيه اي فرض جواز التغسيل بعد الخروج من العدة او التزويج قال الا ان يفرض انه مات في اخر العدة ثم خرجت من العدة قبل ان تغسله فان لها ان تتزوج ح وتغسله ثم قال وفيه ان الحكم في مثل الفرض اعتدادها بعدة الوفاة فليس لها التزويج انتهى ولا اعرف ما وجه اشكاله ولا حاجة الى فرض موته في اخر العدة الرجعية ضرورة انه اذا مات زوجها انقلبت عدتها عدة وفاة فاذا فرض تعطل جنازته غير مغسلة للنقل الى المشاهد مثلا او غيره لنسيان ونحوه حتى خرجت من عدة الوفاة وتزوجت ثم ذكرت كان لها تغسيله وهو في اول كلامه منبه لعدم بعد فرض تعطل النقل وعلى كل حال من الغريب ما وقع في كشف الالتباس هنا من النسبة الى النص قال قال ابو القاسم في المعتبر المرأة الحامل يموت زوجها فتضع ومع الوضع يجوز ان تنكح غيره ولا يمنعها ذلك من نظر الزوج ولا غسله وعلى هذا من فرض وقوع التغسيل بعد كمال العدة والتزويج مع ان النص لم يرد بما ذكر الغنوي بخروج الحامل من العدة بالوضع ولم يجا[لف] فيه المعروف من مذهب الاصحاب من عدم خروجها الا بابعد الاجلين وانما ذكر ذلك الحاما لابي حنيفة حيث حكى عنه منع تغسيل الزوج زوجته معللا بانقطاع عصمة النكاح بينهما بالموت بدليل انه يجوز له نكاح اختها والاربع وضعفه بانه لا نسلم ان جواز نكاح الاربع والاخت يستلزم تحريم النظر واللمس فان المرأة الحامل يموت زوجها الى اخره وقد حكى عنه الاعتراف به قبل ذلك فكان الزاما له بموجب اعترافه وهذا واضح من ملاحظة كلامه والغفلة من ابي العباس لا من ابي القاسم منها ان المملوكة في معنى الزوجة لسيدها في هذا الحكم فيجوز لكل منهما تغسيل الاخر كما صرح به جماعة فهذا ثالث المستثنيات من اعتبار المماثلة اما تغسيل السيد مملوكته ففي مجمع البرهان ان الظاهر عدم الخلاف فيه وفي جامع المقاصد والمدارك والحاشية الجمالية القطع بالحكم وفي الاخير فيها انه مقطوع به في كلام الاصحاب لا يؤذن بالاجماع يصلح دليلا ولا نص فيه ولا يصلح التمسك فيه بالاصل واطلاقات التغسيل كما في الجواهر تبعا لغيره لتخصيصها قطعا بما دل على اشتراط المماثلة مطلقا الا ما خرج الثابت باطلاق معقد الاجماعات والنصوص المستدل بها على لا اشتراطها وعلله في الروض وغيره بان ملك اليمين في معنى الزوجية لجواز الوطي وهو واضح في المستفرشة وفي حاشية الجمال لا شك في شمول المحرم او ذي محرم الوارد في الروايات لهما وانما المناقشة فيما اذا ثبت له والزوج مزية ولم يكن لمطلق المحرم فافهم ومراده ان حكم التغسيل المعلق على المحرم من حيث حل النظر واللمس فيه يشمل المملوكة لثبوتهما فيها وان تردد في شمول الحكم الثابت للمحرم لا من هذه الجهة لها قلت وقد يمنع كون الحكم هنا له من هذه الجهة فان المحرم في الحكم في الاخبار بالزوج والزوجة ولو كان الملحوظ فيه غير هذه الجهة لا اقتضى التقابل دون التقارن لان المحارم حسبما عرفت في غير هذا الحكم هي من حرم نكاحه مؤبدا لنسب او رضاع او مصاهرة والزوجان متناكحان فكيف يساويان هنا الاجماع حل النظر واللمس لكن حاصله اما دعوى مناط هذا الحكم بحليتهما فليس باولى من الحاقه في الحكم بالزوجية بدعوى تنقيح مناطه بحل الوطي بل هو الاولى كما لعله مبنى حكم الاصحاب او دعوى صدق موضوع المحرم على من حل نظره ولمسه فلا وجه له لقوله اذا ثبت له مزية لم يكن لمطلق المحرم الا ان يدعى محرم عرفي هو ذاك وشرعي هو من حرم نكاحه مؤبدا بالسبب المعين او يدعى محرم بالمعنى الاعم ومحرم بالمعنى الاخص وثبوته غير معلوم فالعمدة ظهور الاتفاق ومعقده المملوكة المحللة الوطي فعلا ولذا اشترط كونها في حال الموت غير مزوجة ولا معتدة عنها سلطنته وحق السيد بكونها مزوجة او محللة او مبعضة او معتدة او مكاتبة وقال الفاضل المولى منها من الزوجات والاماء والمظاهر منها فانهن كالزوجات انتهى وفي الروض فيها نظر والموطوءة اختها بملك اليمين كالزوجة واما تغسيل الامة سيدها ففيه اقوال ثلاثة المنع مطلقا كما في المدارك لانقطاع السبب وهو المملوكية للسيد بالموت لانتقال ملكها الى الوارث في غير ام الولد وانفكاكه في ام الولد والجواز مطلقا كما في القواعد لبقاء علاقة الملك المدلول عليه بلزوم المؤنة من الكفن والعدة واستصحاب حل النظر واللمس ولا ينفيهما الانتقال والانعتاق والتفصيل بين ام الولد فيجوز لما ذكر للجواز مع رواية ايصاء علي بن الحسين ع ان يغسله ام ولد له بل هو العمدة في هذا التفصيل ولولاه لم يفرق بين انتقال الملك وفكه بالاستيلاد او تدبير غاية الامر مراعاة اذن المنتقل اليه في قولها فليس الا خروج المستولدة بالنص ولذا لم يجوز في المدبر مع انها كالمستولدة في انفكاك الملك وقيل ان نص ام الولد لا ينافيه ما دل على ان الامام لا يغسله الا الامام لامكان حمل رواية ام الولد على اعانة الباقر ع في تغسيلها جزءا كما في فقه الرضا انه يروى ان علي بن الحسين ع لما مات قال الباقر ع ام ولد له فادخلت يدها فغسلت سوأته وكذلك فعلت بابي وانا انكر المرتضى احتمل قضية ان الامام لا يغسله الا الامام لمشاهدة موت موسى والرضا ع حيث لم يكن الامام حاضرا ومستحيل حضوره من المدينة في بغداد وطوس في الزمان اليسير واطال الانكار وغير ام الولد فلا يجوز كما في المعتبر وقواه في الروض وجماعة لانتقال ملكها مع عدم نص

في جواز ... المملوكة ... زوجها [illegible]

فيها والاقوى الاول لوقوع الموت في حال الملك الذي ثبت كونه في معنى الزوجية وكالمعتدة الرجعية فكانها مع انتفاء موضوعها قطعا بعد الموت لانقلابها الى المعتدة للوفاة يثبت الجواز بملاحظة حالة الموت فكذلك المملوكة والرابع من مستثنيات اعتبار المماثلة ان يغسل الرجل امرأة من محارمه من وراء الثياب بالمعنى المشار اليه من حرم نكاحه مؤبدا بنسب او رضاع او مصاهرة وكذا العكس من تغسيل المرأة رجلا من محارمها المحرم نكاحهم مؤبدا اما اصل جوازه في الجملة ولو في الاضطرار من وراء الثياب فهو مورد اتفاق النص والفتوى فلا ينبغي الاطالة فيه انما الكلام فيه في موضعين احدهما هل يعم جوازه الاختيار اي مع امكان تغسيل المماثل والاضطرار اي مع عدم امكانه كما عن الحلي وتبعه بعض لظاهر اطلاق المتن ام يختص بحالة الاضطرار لعدم التمكن من تغسيل مماثل مسلم او زوج بناء على جوازه للزوج اختيارا كما عن المشهور بل ظاهر التذكرة والحبل المتين الاجماع عليه وهو الاقوى لا لما استند اليه الجماعة من اختصاص الاخبار المجوزة بفقد المماثل اذ لا اختصاص فيها الا كون مفروض الاسؤلة عدم وجود المماثل وخصوصية فرض السؤال لا يقيد الجواب لا من جهة ما قيل من ان فرض السائل عدم النساء ان كان الميت امرأة وعدم الرجال ان كان الميت رجلا يشعر باعتقاده الاشتراط ومعروفيته بينهم حتى جعله كالمفروغ عنه ومع ذلك لم يبرز من الامام في الجواب ما يرفع ذلك فهو كالتقرير للسائل على معتقده اذ فيه احتمال كون التقييد به في الاسؤلة مبنيا على كون الغالب عدم تعارف اقدام المحارم الغير المماثل على مباشرة التغسيل مع وجود المماثل فيكون لمانع التعارف لا المانع الشرعي لا من الاصل واطلاقات التغسيل لما اشرنا اليه من انقطاعها بعموم ما دل على اشتراط المماثلة الا ما خرج بل لتقييد الاخبار المجوزة بعد البناء على اطلاقها بالتقريب المتقدم بصحيح ابن سنان المعتضد بالشهرة العظيمة والاجماع المحكي اذا مات الرجل مع النساء غسلته امرأته وان لم يكن امرأته غسلته اولاهن فان المراد باولاهن المحرم و اشترط في تغسيلها بان لم تكن امرأته وهو قاض باشتراطه بعدم المماثل ايضا لعدم القول بالفرق بل باولوية اشتراطه منه او لمعارضة اطلاقها بعد البناء عليه باطلاق الاخبار المانعة من تغسيل غير المماثل نحو صحيحة الكناني المرأة تموت في ارض ليس معها الا الرجال قال تدفن ولا تغسل الا ان يكون زوجها معها وخبر ابي حمزة لا يغسل الرجل المرأة الا ان لا يوجد امرأة وغيرهما تعارض العامين من وجه ويطلب فيه المرجح وهو من جانب المعتبرة لاعتضادها بالشهرة ومحكي الاجماع الموضع الثاني هل يشترط تغسيله بكونه من وراء الثياب كما هو المنسوب الى الشهرة بل عبارة الحبل المتين وغيره ظاهرة في الاجماع عليه ويساعده دعوى صاحب مفتاح الكرامة عدم وجدان الخلاف الا من ظاهر الغنية وصريح صاحب المدارك والكفاية واشعار الذكرى على كل حال هو لوقوع التقييد به في جملة من الاخبار المقيدة ام لا يشترط به كما هو صريح المدارك والذخيرة والكشف تبعا لظاهر بعض من تقدم كابي الصلاح وابن زهرة والكيدري نظرا الى اطلاق جملة من صحيح بالطلاقات الامر بالتغسيل والاصل واستصحاب حل النظر واللمس حال الحيوة مع احتمال كون التقييد بوراء الثياب فيما تضمنه من جهة وجود الاجنبي كما قد يعطيه بعضها وكون قرانها بالزوج او الزوجة المبني على استحبابه فيهما قرينة ارادة ندبه فيها ايضا بل لولاه كان الامر مستعملا في معنيين الا ان يرتكب عموم المجاز المرجوح بالنسبة الى تجوز الندب في الاصل والاطلاق ما عرفت من الخروج عنهما باطلاق ما دل على اعتبار المماثلة والاستصحاب مع ما فيه هنا اجمالا مبني على كون الاشتراط لحرمة النظر واللمس كما يعطيه استدلال المعتبر به ويوافقه في حرمة النظر الى جسد المحارم مجردا فتوى الفاضل والشهيد في كتاب المحارب بان المطلع على نساء صاحب الدار لو كان رحما ورماه ضمن الا مع تجرد المرأة اذ ليس للمحرم التطلع على العورة والجسد والاحتمال المذكور يلغى مع وجود القيد والقرينة ضعيفة وح يبقى مجرد الاطلاق في جملة ويجب حمله على المقيد فالاولى ان يستند الجماعة الى ظهور تلك الجملة او بعضها في جواز التغسيل مجردا فلا يصلح حملها على التقييد بوراء الثياب بل الاولى ح حمل القيد على الاستحباب وجه الظهور تصريحها بالجواز مع قيد لا يكون التغسيل من وراء الثياب المبحوث عنه حاصلا معه لقوله في صحيح ابن حازم ونحوه هذا يلقى على عورتها خرقة ويغسلها وفي خبر الشحام فليغسلها من غير ان ينظر الى عورتها او الى ما منها بل كالصريح في التجرد قوله في صحيح ابن سنان المتقدم غسلته اولاهن وتلف على يدها خرقة وفي خبر زيد بن علي اذا كان معهن نساء ذوات محرم يؤزرنه ويصببن عليه الماء ويمسسن جسده ولا يمسسن فرجه وقريب منه قوله في رواية حسن بن خراز وحسين بن راشد وعلي بن اسمعيل عن ابي بصير عن الصادق ع يحل لهن ان يمسسن منه ما كان يحل لهن ان ينظرن منه اليه وهو حي فاذا بلغن الموضع الذي لا يحل النظر لهن اليه ولا مسه وهو حي صببن الماء صبا والجواب بان غايتها التعارض مع المقيد بوراء الثياب نحو التباين الذي يطلب فيه المرجح وهو من جانب الاخير لاعتضاده بالشهرة العظيمة والاجماع المحكي المستظهر فلا اسند وجه من صاحب المشهور وعليه يجري فيه بعض الفروع المتقدمة في تغسيل احد الزوجين الاخر من وراء الثياب على القول به هناك فلو وقع التغسيل هنا بغير الستر المعتبر

في تغسيل الميت المشكل والخنثى

ربما قيل ان في صحته وبطلانه اشكالا من اصالة عدم الشرطية والاقتصار على الحرمة ومن ظهور الشرطية من الخطابات ونحو هذه المقامات ولا يبعد ان الثاني هو الاظهر وربما ادعي ان عدم لف الخرقة على اليد فيما يمس الجسد بناء على وجوبه حيث يجب الستر غير باعث على البطلان لان اللف امر خارج عن التغسيل وفيه ان خروجه عنه انما يتجه فيما لم يكن قصد التغسيل باجزاء اليد والا كان امرا وغير المنفك منها لانه وهو حينئذ جزء ودعوى خروج الستر عن حقيقة التغسيل اولى من دعوى خروجه ثم لا يخفى ان المراد بالمحرم هو الشرعي منه بلا تأمل لما في الاخبار الشرعية عليه فلا يجوز تغسيل الرجل بنته او الام ولدها من الزنا وان حرم نكاحها مؤبدا ولا يشترط في المحرم الحرية فيجوز تغسيل الرق محارمه الاحرار الغير المماثلين ولو بالعكس كما لكونه والولي فرع الميت الخنثى المشكل وكذا القطعة المجهولة الواجبة التغسيل لاتحاد المدرك ان كان له محرم غسله رجلا كان الغاسل او امرأة صرح به جماعة لشرع تغسيل المحارم مع الاضطرار وعدم امكان الوقوف على المماثل اضطرارا وبتكرير تغسيله من الرجل مرة ومن المرأة اخرى ليس من المقدمة الواجبة قطعا كواجدي المني في الثوب المشترك فكل منهما يعمل بالاصل ومنافي الجواهر من المناقشة بعدم تناول ما دل على الضرورة المسوغة لغير المماثل لنحو المقام لظهورها او صريحها في معلوم الرجولية والانوثية في غير محلها ضرورة ان مفروض النصوص ان كان موت المرأة ولا امرأة او الرجل ولا رجل لكنه ظاهر جدا في ارادة الاعم من عدم الوقوف والعثور عليهما بل لا ينبغي التامل مع معلومية الحال انه مختص لم نعثر على ما يدل على جواز تغسيل المحرم وان كان في الواقع موجودا بل المجوز الذي في بعض الاخبار من قوله الا ان لا توجد امرأة جاد فيه فكذا الفرض لعدم الفرق بل يقوى جوازه وان كان المماثل محبوسا مثلا او مريضا يعجز عن التغسيل بنحو كون المناط عدم امكان تغسيل المماثل واما ان لم يكن له محرم فيعامل بعد عدم جري قاعدة المقدمية بالتكرير معاملة الميت المعلوم الحال الذي لا محرم له ولا مماثل اجنبي اصلا وقد عرفت ان البناء فيه على الدفن بغير غسل اصلا ومنافي الجواهر من تقويته عدم اشتراط المماثلة هنا تنزيلا لما دل على اعتبارها على صورة معلومية حال الميت فيبقى اطلاقات الغسل قاضية باجزائه من كل من الرجل والمرأة ولو الاجنبيين بل يجزيه عليه وان كان المحرم موجودا فيه ان البناء على ما فيه معاني الفاظ الموضوعات لا سيما العاديات حسبما قرر في محله قاض بخلافه كما في سائر الشرائط وان كان نظره في المقام الى ان الموجود في النصوص امرأة ماتت في السفر بين الرجال مثلا ونحو ذلك الظاهر في ان المفروض كان معلوم الحال فهو غير مجد في اختصاص الاشتراط بحال المعلومية لان غاية الامر كونها امرأة معلومة الحال وهو لا يقتضي التقييد بها والا لزم التقييد في غلب ما سئل عن رجل كذا او امرأة كذا او دار كذا او فرس كذا الى غير ذلك بمعلوم الحال مع ان الدأب المستمر الحمل على الواقع في ذلك وتبقى دعوى ان محل الفرض مما فيه لا ان المماثلة شرط فيحكم بصحة تغسيل غير معلوم المماثلة فيغسل الخنثى كل من الرجل والمرأة وهي بمكان من الوهن لظهور شرطية المماثلة في النصوص والفتوى مضافا الى كلام في كلية الفرق بما ذكر بين شرطية الشيء ومانعيته حتى انه لم يكن بعد من مقتضى الاصل مقرر في محله هذا وما عن الاسكافي في الفرض من انه تغسله امته لم يتبين منه خلاف لانا نلتزم به ان كانت له امة وان ربما انه لم يكن تشترى من ماله بعد موته وان لم يكن مال فمن بيت المال فهو ممنوع لانتقال التركة ولا دليل عليه من بيت المال وكذا هو ممنوع في غير الخنثى من معلوم الحال الذي لا محرم له ولا مماثل ان اراد كلية الشراء لتحصيل المماثل وعلى تقدير لزومه فليس محل الفرق في الخنثى ومثله ما عن القاضي من انه ييمم ولا يغسل فانه مبني على التيمم مع فقد المماثل ولو في معلوم الحال حسبما مر وقد عرفت منعه وتبين مما ذكر حكم الخنثى الغاسل فانه يجوز اذا كان محرما للميت الرجل والمرأة ويقدم على الكافر المماثل الذي يأتي وكذا يغسل خنثى مثله اذا كان محرما **تكملة** اذا كان الميت من غير ما استثني منه اعتبار مماثلة الغاسل ولم يوجد مماثل مسلم فيغسله المماثل الذمي بتغسيل المسلمين بعد اغتساله عند المشهور كما صرح به في الدروس والذكرى وجامع المقاصد والروض وغيرها ونسبه في التنقيح ايضا وفي محكي التذكرة انه مذهب علمائنا وفي الذكرى لا اعلم فيه مخالفا سوى المحقق في المعتبر وفي الجواهر وربما تبعه بعض من تأخر وعلى كل حال لا اشكال في صحة تغسيله على القول بعدم عبادية التغسيل ومع فرض عدم سراية نجاسة الكافر الى بدن الميت على وجه يمنع من صحة الصب الجاري للغسل ويكفي لترجيح اطلاقات تغسيل المماثل للموتى فالترديد انما هو على تقدير العبادية والوقوع بغير الفرض المذكور نظرا الى بطلان عبادة الكافر مضافا الى سراية نجاسته بمباشرته الى بدن الميت المانع من طهر المحل من غير النجاسة الميتية المعتبرة في حال الجري للغسل حسبما هو معتبر في سائر الاغسال والاصل في الحكم خبر موثق عمار قلت فان مات رجل مسلم وليس معه رجل مسلم ولا امرأة مسلمة من ذوي قرابته ومعه رجال نصارى ونساء مسلمات ليس بينهن وبينه قرابة قال يغتسل النصراني ثم يغسله فقد اضطر وعن المرأة المسلمة تموت وليس معها امرأة مسلمة ولا رجل مسلم من ذوي قرابتها ومعها امرأة نصرانية ورجال مسلمون قال تغتسل النصرانية ثم تغسلها وخبر عمرو بن خالد عن زيد بن علي عن آبائه عن علي عليهم السلام اتى رسول الله صلى الله عليه وآله نفر فقالوا ان امرأة

توفيت معنا

توفيت معنا وليس معها ذو محرم فقال كيف صنعتم فقالوا صببنا عليها الماء صبا فقال اما وجدتم امرأة من اهل الكتاب تغسلها فقالوا لا فقال افلا يمموها وعن فقه الرضا فان مات ميت بين رجال نصارى ونسوة مسلمات غسله الرجال النصارى بعد ما يغتسلون وان كانت الميت امرأة مسلمة بين رجال مسلمين ونسوة نصرانية اغتسلت النصرانية وغسلتها وما كان منها في سنده ضعف فهو منجبر بالشهرة العظيمة المحققة فلا ينبغي التامل في وجوبه مع امكانه لان غاية ما في الفرض ظاهر عموم النية واعتبار طهر المحل وشيء منهما ليس من الاحكام العقلية القطعية حتى لا يقبل التخصيص فرفع اليد عن النص لاجل اجتهاد في مقابلة النص فما في المعتبر من نفيه اصلا لضعف السند مع اشتراط النية التي لا تصح من الكافر فيندفع بغير تفصيل في غير محله جدا انما التردد في الاجتزاء به اذا وجد المماثل بعده قبل الدفن او المحرم او احد الزوجين ووجوب اعادته وفيه وجهان ذكرهما جماعة وفي الجواهر عدم العثور على مخالف في وجوب الاعادة غير استشكال في القواعد والتحرير لكن ظاهر المنتهى عدم الاعادة بناء منه على صحة التغسيل من الكافر وان احتاج الى النية كما يصح عتقه وفيه وضوح الفرق بينهما بكونه معتقدا في العتق الرجحان دون التغسيل المعهود في الاسلام وعلى كل حال يظهر منشأ الوجهين مختلف في كلامهم اما وجه عدم الاعادة كما صرح به بعض من اختاره من الفضلاء فهو انه كسائر الاغسال والوضوءات الاضطرارية بدل واتيان البدل قاض بسقوط المبدل منه واما وجه الاعادة فتقريره ايضا مختلف في كلامهم ومحصله دعوى بقاء الامر الاول بتغسيل الموتى وعدم الدليل على السقوط لعدم الدليل على بدلية الغسل الاضطراري كما يظهر من عبارة جامع المقاصد قال فان قيل المأمور به لما تعذر وجب بدله قلنا بدلية غسل الضرورة عن الغسل الحقيقي غير معلومة لان الدليل يدل عليها الى اخر كلامه وهذا ان كان مراده نفي البدلية في سائر الاغسال الاضطرارية كما هو الظاهر من ملاحظة تمام كلامه فهو خلاف التحقيق وان اراد نفيها في خصوص المقام فهو حق وفاقا للذكرى قال فلا اعادة في غير من غسله كافر للامتثال وبالجملة لا يتوقف على التزام اصالة عدم بدلية الاغسال الاضطرارية نعم مع البناء على الاعادة في غير الفرض من الاضطراريات الحكم بها هنا اولى ولكن مع البناء على عدمها هنا كما هو الاقوى لظهور البدلية من دليلها فغير لازم القول به هنا ايضا بل الاقوى فيه وجوب الاعادة لان منشأ ظهور البدلية هو توجه الامر الثاني بملاحظة تعذر المأمور به الاول على وجه دافع للخطاب فيفهم منه رضاء الشارع به بدلا عنه فيؤذن بسقوط الاول لعدم الجمع بين البدل والمبدل وهو منتف هنا لان الغسل الحقيقي مقدور للكافر المماثل باختيار الاسلام وهو مكلف به كسائر الفروع وانما يؤمر بالتغسيل الصوري حال الكفر لامتناعه من الصحيح ولو بترك الاسلام ومع هذا لا يبقى منشأ ظهور للبدلية بل بقاء الامر الاول بالنسبة الى الكافر حال تغسيله وعدم ارتفاعه عنه مقطوع به واذا تحقق بقاء وجوبه عليه علم وجوبه على المماثل المسلم ايضا اذا حضر ضرورة ان مطلوبيته من الكافر لم يكن بخصوصه قطعا بل لتعذره اضطرار المماثل به ثم لا يخفى ان بعضهم وجه صحة هذا الغسل على وفق القاعدة اما من حيث النية فمرة بمنع كونه عبادة واخرى بصحة نية الكافر كما في عتقه حكاه في الكشف عن المنتهى وفي نظرها ظهور كون تغسيل الموتى عبادة كما تشعر به في اعتبار النية الا اذا اراد ان هذا الغسل المأمور به الكافر ليس عبادة وفي ثانيهما الفرق بين المقام والعتق حسبما مر وثالثة بعدم صراحة النص بكون النية من الكافر فيحتمل كون المراد ايقاع الكافر بامر المسلم كما وقع التعبير كذلك في كثير من كلمات الاصحاب هذا الامر فيجعل فعل الكافر صادرا عن المسلم لانه الامر فيكون المسلم بمثابة الفاعل فيجب النية منه ذكره في الذكرى وفيه عدم صراحته في ان المسلم غاسلا لا بمجرد الامر بوجه تصح منه النية ونظير منها الكشف قال اذا كان المسلم او المسلمة يصب الماء وينوي لم يبق اشكال في الوجوب والصحة وان لم يكن خبر غاية الامر تنجس الميت بنجاسة عرضية انتهى وفيه وفيما تقدم عن الذكرى ايضا انه ما لم يصر المسلم غاسلا لا تصح النية منه لان النية لا تعتبر الا من الفاعل ومتى جعل غاسلا كما هو صريح الذكرى لم يقع منه النية بطل الغسل لكونه حينئذ غسل غير مماثل عند المتمكن منه وهذا اغفل منهما واما من حيث تنجس بدن الميت بسراية نجاسة الكافر من المباشرة فمرة بالحمل على ما لم يلاقه كما في كشف الغطاء قال ويؤمر بالتجنب عن اصابتهما الماء او بدن الميت وفيه تقييد للنص بصورة نادرة واخرى بان غاية الامر تنجس الميت بالنجاسة العارضية فيطهر منها بعد التغسيل او توقف ازالة النجاسة الطارئة عن بدن الميت مطلقا وفيه ان ظاهر النص الكفاية بمجرد الغسل بل هو مورد التنجس بمباشرته على القول بطهارة الكتابي وفيه عدم صحة الابتناء عليه لان هذا قول المشهور والفتوى المعروف بين الاصحاب القول بطهارة الذمي شاذ وعلى كل حال فحيثما وافق صحته القاعدة والعمومات لم يختص بحال الضرورة من عدم وجود المسلم المماثل الا ان ظاهر النص ما لا يوافق ذلك مضافا الى بطلان العبادة من الكافر وعلى كل حال فهو غسل صوري لا يفيد طهر الميت فيبقى التامل في جهة وجوبه مع كونه صوريا وان كان لا يهتم معرفتها فقيل انها ازالة النجاسة الخبيثية الطارئة كما في اللوامع تبعا لغيره وفيه مع غلبة حصول ضد الغرض منه بملاقاة بدن

الكافر له

الكافر انه يحصل بمطلق الصب دون خصوص كيفية التغسيل وربما يفهم من بعض العبارات انها مجرد ازالة عين الاخباث الطارئة وهو ابعد و
لعل مراده المتقدم والظاهر انها تخفيف لنجاسة الميتة بوجه وان عرضها نجاسة خبيثة اخرى غير الميتية من ملاقاة الكافر احيانا او غالبا
لمزيد الاهتمام بالاولى وكذا وجه اغتسال الرجل تغسيله فانه تخفيف بنجاسته بوجه ولا بعد في حصوله كما في اغتسال الزوجة الذمية من الحيض لو طئ
المسلم ثم الواجب ليس الا اغتسال الكافر والا وان لم نذكره في الشرايع وغيره ثم تغسيله وان لم يامره المسلم بل ولا يحضره ان امكن الوثوق بحصوله على
شرايط تغسيل المسلمين ولعل التعبير بامر المسلم بتغسيله في كثير من الكتب المقصود منه الوثوق كتفريع الوسيلة بوجوب حضوره دون التعبد
به مطلقا للاصل مع عدم دليل عليه لخلو النصوص منه كما ان الاقوى من اجله عدم وجوب النية اصلا للاصل مع عدم معلومية كونه مطلوبا بنحو
العبادة الا ان يستظهر من كونه غسلا ولو الغير المجعول الاولى انه عبادة لان الغسل في الشرع موضوع واحد وطبيعة واحدة ولكن بملاحظة تعلق الغرض
بوقوعه من الكافر حال الكفر المانع من انعقاد النية منه لا لعدم امكان انعقاد القربة لكفاية قصد الامتثال في صحة النية بل لعدم اعتقاده بالامر
هو دليل عدم تعينه بمقارنة النية فتكون ساقطة مع احتمال مطلوبيته صورة نهاج كنفس الغسل كما لا للتشبيه الصوري خصوصا بناء على كون النية
لانصراف ما هو النص الى ما هو بصورة تمام الغسل فكانه وجه مامر عن كشف الغطاء لكن لا دليل على لزوم صورتها ايضا خصوصا على القول
بعدم الجزئية ثم يجب لا قتصار على محل الذمي لكونه مورد النص مع عدم العلم بالمساواة بملاحظة الذمة بل في الجواهر لا يبعد دعوى عدم الحاق
المخالف الذمي وتبرجزبان لا ولوية بالنسبة اليه واما وجوب الغسل بعد هذا التغسيل والغسل فليبين على وجوبه وعدمه في الغسل
الاضطراري لفقد الخليط ونحوه وستسمع الكلام فيه وبناء على وجوب الغسل بالفتح هنا لا يندرج في كفاية الا بعد الجفاف قال في جامع المقا
يجب تطهير الكفن الملاقي برطوبة ان مكن المسئلة الثامنة من مات محرما كان كالمحل في جميع احكام التجهيزات لكن لا يقرب الكافور ولا غيره
من اقسام الطيب حتى الذريرة في غسل وحنوط وغيرهما باتفاق النص والفتوى سواء كان في احرام الحج او العمرة المنفردة وغيرهما ولو للحج القاسد
التي يجب اتمامها للاطلاق وان حلق وقصر قبل الموت لبقاء الاحرام ولو طاف للزيارة ثم مات فتردد من حل الطيب له به وبقاء الاحرام بالنسبة
الى غيره كما في الرياض حاكيا له عن نهاية الاحكام اختيار الاول وهو لا يخلو من قوة لعدم انصراف النص الى مثله ولو بملاحظة عدم جريان الحكم فيه
ولا يتعدى الحكم الى غير المحرم ممن شاركه في بعض الاحكام كالمعتكف فضلا عن المعتدة ذات الحداد التي لا تطيب لبطلان القياس كما انه لا يتعدى الى
غير حرمة الطيب مما يحرم على المحرم فالمحل والمحرم من الاموات سيان في جميع احكام التجهيزات ما عداه كما صرح به في الاخبار منها الموثق عن
المحرم يموت فقال يغسل ويكفن بالثياب كلها ويغطى وجهه ويصنع به كما يصنع بالحلال غير انه لا يمس الطيب عن الخلاف والمنتهى الاجماع على عدم
المساواة فيما عداه وبها يبطل ما عن السيد والعماني والجعفي من حرمة تغطية راس المحرم الميت للنبوي فيما في الخبر لا تخمروا راسه ولقول الصادق
عليه السلام من مات محرما بعثه الله ملبيا مؤيدا بان النهي عن تطيبه دليل بقاء احرامه لعدم ثبوت الخبر فضلا عن حجيته والكافية بل روي
ابن عباس ان النبي صلى الله عليه وآله قال خمروا وجوه موتاكم ولا تشبهوا باليهود وعدم دلالة قول الصادق ع وعدم تنقيح المناط ببقاء الاحرام مع حرمة القياس
ومن عموم المساواة فيما عداه الثابت باتفاق النص والفتوى يتبين عدم سقوط الغسل الثالثة الا انه بالقراح من غير كافور ولا شيء آخر
المسئلة التاسعة انه لا يغسل الكافر ولا يكفن باتفاق النص منه الموثق عن النصراني يكون في السفر وهو مع المسلمين فيموت قال لا يغسله مسلم
ولا كرامة ولا يدفنه ولا يقوم على قبره وان كان اباه والفتوى كما ستفاضة الاجماع عليه بل هو محصل وكذلك لا يدفن الا اقدم على دفنه
ولو لضرورة من اذى في الحضر او غير ذلك بين اموات المسلمين اختيارا باتفاق النص والفتوى ايضا المسئلة العاشرة انه لو بقي كفن الميت
نجاسة خارجة منه او عارضة من غير غسلت ما لم يطرح الميت في القبر وقرضت القطعة المتنجسة منه بعد جعله اي الميت فيه اي في
القبر والكلام هنا في موضعين احدهما اعادة الغسل اذا خرجت نجاسة حدثية من الميت كغائط ونحوه وعدمها مذهب الاصحاب
العماني هو العدم بل عن الخلاف الاجماع عليه ان خرج بعد الغسلة الثالثة ويساعده التتبع للاصل وقاعدة اجزاء ما وقع من التغسيل
والمستفيضة منها موثق روح بن عبد الرحيم ان بدا من الميت شيء بعد غسله فاغسل الذي بدا ولا تعد الغسل وخبر الحسين بن المختار
عن الميت يخرج منه شيء بعدما يفرغ من غسله قال يغسل ذلك ولا يعاد عليه الغسل وعن سهل عن بعض اصحابه اذا غسل الميت ثم احدث
بعد الغسل فانه يغسل الحدث ولا يعاد الغسل وان كان في سند بعضها شيء مجبور بالشهرة العظيمة والاجماع المحكي وعبارة العماني المحكية في
المختلف والذكرى هكذا اذا انتقض منه شيء استقبل الغسل استقبالا وهي ظاهرة في الخروج في الاثناء للتعبير بالاستقبال لكن صريح
المعتبر نسبة الاعادة اليه بالخارج بعد الاغسال وعلى كل حال لا يعرف له دليل الا كونه كغسل الجنابة وفيه مع عدم تمامية الحكم في المشبه به كما

مر اعلم عدم انصرافه الى المقام لظهوره في الخارج من الحي المعلوم حدثيته دون الميت الذي لا يؤثر الخروج منه الحدثية ومنه يتاكد عدم اعادة
الوضوء ايضا مضافا الى ظهور النص فيه ايضا ثم لا يجدي كونه كغسل الجنابة في ثبوت الاعادة بما يخرج بعد الاغسال ان كان العماني قائلا
به لعدم تحقق وجوب ما يتوقف على الطهارة في حقه الآن بدعوى ان المقصود من تغسيله هو خروجه من الدنيا وملاقاة ربه طاهرا لكنه غير
ثابت وان وجدت في بعض الاخبار فهو من الحكم التي لا يعرف حقائقها الا الائمة ع فلا يؤخذ بظاهرها واما تقييد عدم الاعادة في المستفيضة
بالخارج بعد الغسل القاضي بمفهومه بالاعادة ان كان في الاثناء ففيه ان القيد مع عدم تحقق مفهوم معتبر له واقع في اكثرها في مفروض
السؤال الذي لا يقيد الحكم خصوصا على وجه يصير به الجواب ذا مفهوم معتبر مع ان الحكم هو غسل النجاسة وعدم اعادة الغسل والمفهوم
غير مراد بالنسبة الى الاول قطعا فهو قرينة عدم ارادته في الثاني ايضا وعلى فرض ارادته هو عدم الحصر بموجب ظاهر اللفظ وهو اعم
من الوجوب هذا مع معارضته بما هو الظاهر كالتبريع في عدم الاعادة بالخارج في الاثناء من نص صحيح البصري قبل كل غسله يخرج ما فيه خصوصا
قوله في المرسل بعد الامر به وان خرج منه شيء فانقه ثم اغسل مؤيدا باشعار غسل الفرج قبل كل غسلة بذلك ايضا وعدم مكافئته له دلالة
لما عرفت من حال المفهوم ولا سندا لاعتضاد الاخير بالشهرة بعد الاصل على ان لا سند لا لا به لا يتم على تقييد به كون خلافه في الخارج بعد
الاغسال بل منطوق المستفيضة المذكورة صريح في رده ولذا اعترف اكثر من نقل خلافه بان لم يعرف له دليل ومع هذا عن الغنية ما في
الجواهر من تاكد الاحتياط باعادة الغسل اذا خرج في الاثناء نظرا منه الى المفهوم الذي عرفت حاله في الوهن كغرابة التامل منه في كون فتوى
المشهور عدم الاعادة بالخارج في الثاني اذ كالمقطوع به عدم الاعادة عند المعظم مطلقا واما عدة في التامل فيه من قلة المتعرض لخصوص
الخارج في الاثناء فيدفع بان المتعرض لحكم ما هو فتوى العماني كثير من المتقدمين والمتاخرين والمفروض انه موضوع فتواه اما خصوص الخارج
في الاثناء كما يقتضيه ظاهر عبارته المتقدمة او الاعم منه ومن الخارج بعد التغسيل قبل التكفين كما يظهر من عبارة بعض الناقلين عنه الخلاف
وكل من تعرض لنقل خلافه افتى بخلافه واما جعل موضوع فتواه خصوص الخارج بعد الغسل فبعيد جدا وهو انكر فتواه به فضلا عن اختصاص
مقالته بذلك وهذا كله فيما خرج النجاسة قبل التكفين واما اذا خرجت بعده فلا اعادة قولا واحدا حتى من العماني كما صرح به جماعة وفي المنتهى
بعد نقل خلاف العماني فيما تقدم صرح باجماع اهل العلم بعدم الاعادة ان خرجت بعد التكفين الموضع الثاني في وجوب غسل النجاسة
الطارئة وهي اما ما طرء الجسد او هو مع الكفن وعلى كل من التقديرين اما طرء وهما قبل الوضع في القبر او بعده اما قبله فيجب غسل الجسد منها
اتفاقا اختصت به النجاسة ولوثت الكفن ايضا وكذا وجوب ازالتها من الكفن ان تنجس قبل الوضع في القبر اجماعا وبلا غير الاجماع في الموضعين
النص عموما وخصوصا فلا كلام فيه انما الخلاف في تعين ازالتها من الكفن خارج القبر فالمشهور انه الماء لا غير مع امكانه وذهب الشيخ وبعض من تبعه
الى انه قرضه محل النجاسة وان كان الغسل مقدورا واما بعد الوضع في القبر فعن الكفن يجب ازالتها اتفاقا ومزيلها القرض اتفاقا ايضا لكن عند
الشيخ ومتابعيه متعين فيه وان امكن الغسل وعند المشهور هو الغسل ان تيسر والا فالقرض وربما يوهم تعبير كثير عن فتوى المشهور بما في المتن
موافقتهم الشيخ هنا في تعيين القرض لكنه وهم وقد صرح في البيان وجامع المقاصد والروض بتقديم الغسل فيه مع تيسره واعترف في الاخير بان
الجماعة اطلقوا الجواز وكان اطلاق الجماعة كما في المتن وغيره منزل على ارادة مشروعية القرض بعد الوضع بخلاف ما قبله او على الغالب من عدم التمكن
من الغسل في القبر او تعسره الموجب لتعين القرض ويشهد لذلك استدلالهم للقرض بتعذر الغسل او تعسره عند قبل الوضع بامكانه فيعطي وجوب
الغسل بعد الوضع واعترف المقدس في الجمع انه كذلك عند الاصحاب قال وكان الاصحاب استخرجوا من فهم العلة مع حفظ الكفن والمال اذ كان
الازالة ممكنة من غير قرض فلا يجوزون ذلك انتهى وبالجملة مخالفة الشيخ مع المشهور في موضعين احدهما فيما قبل الوضع في القبر اذا تنجس بعد
الوضع مع تيسره واما عن البدن فالمستظهر في الحدائق من الاصحاب اغتفارها وعدم وجوب ازالتها لانهم اقتصروا في فرض تنجس الكفن بما
يخرج من الميت الذي لا ينفك غالبا عن تنجس البدن على ذكر ازالتها من الكفن بالقرض ولو كان يجب ازالتها من البدن ايضا لذكروه ايضا
وهذا ايضا وهم ولا دلالة في العبارات عليه بوجه اما ما كان بنحو عبارة المتن فواضح لان محط النظر فيها بيان الفرق بين تطهير الكفن
في خارج القبر وفي داخله ولا ينتقل من خلوه عن حكم البدن الى اغتفاره اصلا وفي جملة منها كالارشاد قال لو خرج منه نجاسة بعد
التكفين غسلت من جسده وكفنه ولا ريب في شمول غسلها خارج القبر وداخله ثم قال ولو اصابت الكفن بعد وضعه في القبر قرضت و
هذا الحكم استثناء من الشمول المذكور بخصوص الكفن بعد الوضع فيبقى هو قبل الوضع والجسد مطلقا تحت الشمول وفي جملة منها كالتذكرة
قال اذا خرج من الميت نجاسة بعد تكفينه ولاقت جسده غسلت بالماء وان لاقت كفنه فكذلك وهذا احسن في الشمول المذكور

للتصريح به ثم قال الآن يكون رأي ملاقاة الكفن بعد طرحه في القبر فاما نقرضه وهذا استثناء من الشمول المصرح به لخصوص الكفن بعد
الوضع فيبقى غيره تحت حكم الغسل وجملة اخرى كالقواعد قال لو خرجت من الميت نجاسة بعد الغسل لم يعد ولا الوضوء بل تغسل اى
النجاسة عن البدن ولا ينبغي عموم غسله خارج القبر وداخله كعموم قوله بعده ولو اصابت الكفن غسلت وهما في الشمول كعبارة الشرايع الى
كلمة الاستثناء التي فيها ثم قال يطرح اى الكفن في القبر فيقرض النجاسة وهذا بمنزلة الاستثناء الذي في عبارة الشرايع فمفادهما واحد و
في الكشف ايضا اشتمل ما في القواعد لو نجا الضرر وفي الذكرى ان خرج من الميت نجاسة غسلت عن بدنه مطلقا لوجوب زوال النجاسة وقوله
مطلقا صريح في عموم خارج القبر وداخله ثم قال وعن كفنه ما لم يوضع في القبر فيقرض وهذا استثناء للكفن المتنجس في القبر من الغسل فيبقى
غيره وفي جامع المقاصد يجب غسل النجاسة في كل حال وان وضع في القبر ولا يجوز اخراجه بحال لما فيه من الهتك والى هنا عبارته كما
كالصريح في غسل البدن في القبر لم يتعد وقال بعد ذلك ولو اصابت الكفن غسلت منه ما لم يطرح في القبر فيقرض وهو بحكم
استثناء خصوص الكفن بعد الوضع من العموم المتقدم كما في العبارات المتقدمة وارتضاه في كشف الالتباس ومفاد عبارة المسالك
ارتضاه ما في الشرايع وعلى هذا النمط عبائر الاصحاب هنا يشبه بعضها بعضا في السياق بل صرح بوجوب غسل النجاسة في ظ الاخبار
والفتاوى مؤذنا بالاجماع خرج الكفن بقي الباقي فكيف يستظهر اعتقاد غسل البدن بل عرفت ظهورها في الحكم بغسله وانما اطلنا بنقل
العبارات ليتضح حال ما في اللوامع من تصريحه دعوى الاتفاق على الاعتقاد ويعلم ان دعواه لم يصادف المحز ومنشاؤها ما سمعت عن
الحدائق وحقيقة الحال ما قلناه فاستقم كما امرت وعلى كل حال يخالف الشيخ المشهور في موضعين احدهما تطهير الكفن خارج القبر بالقرض
والاقوى وجوب غسله معينا الا ان الكفن بدرج الميت فيه يدخل في الاعيان المبذولة لوجه الله كالفرش للمسجد والباذل كالاجنبي يحرم
التصرف فيه بغير الوجه المخصوص فضلا عن اتلاف بعضه وقرض الكفن فهو محرم وكونه للتطهير لا يسوغه مع امكان التصرف الجائز من
الغسل كما انه كذلك يطهر فرش المسجد لو من باذله ان امكن غسله ولا يجوز قرضه نعم حيث يتعذر الغسل او يتعسر ولو من جهة توقفه على
اخراج الميت من القبر يسقط لا محالة والمفروض تعلق الغرض بتطهيره فيتعين القرض ومنه يتبين الحكم في ثاني الموضعين من ان القرض
في القبر هل هو مع عدم تيسر الغسل ام مطلقا ضرورة كون المحرم مع عدم معسورية مسقطة للخطاب بوجوب الغسل لحرمة الاتلاف ومع
المعسورية كذلك يتعين القرض واسناد الشيخ في تعيين القرض في الموضعين الى اطلاق مرسل ابن ابي عمير والبزنطي اذا خرج من الميت
شيء بعد ما يكفن فاصاب الكفن قرض من الكفن وخبر الكاهلي اذا خرج من منخر الميت الدم او الشيء بعد الغسل فاصاب العمامة او
الكفن قرض بالمقراض مع كون ابن ابي عمير من اصحاب الاجماع والكاهلي ممدوحا بل موثقا مضافا الى عمل الاصحاب بهما في الجملة ممنوع
بتقييد الوضع في القبر بقوله في الرضوي فان خرج منه شيء بعد الغسل فلا تعد ولكن اغسل ما اصاب من الكفن الى ان تضعه في لحده
لاعتضاده بعد الشهرة العظيمة بعموم حرمة الاتلاف المتقدم ويؤيد التقييد مع قوله في الرضوي بعد ذلك فان خرج منه شيء في
لحده لم تغسل كفنه ولكن قرضت من كفنه ما اصاب من الذي خرج منه ومد احد الثوبين على الآخر تقييد اطلاق الامر بالغسل
في المستفيضة بحالة ما قبل الوضع في القبر ويصير محصل الاخبار تفصيل المشهور وان منع من نهوض الرضوي بتقييد نصوص القرض
لضعفه عن ذلك قلنا هي معارضة بالمستفيضة الآمرة بغسل ما يخرج بعد التغسيل ومعارضتهما اما بنحو تعارض العام والخاص
او المطلق والمقيد كما هو الاظهر بناء على عموم المستفيضة لنجس الكفن والبدن وما قبل الوضع وبعده واختصاص المرسل وصاحبه
بالكفن كما هو صريحهما مع عمومهما لما قبل الوضع وبعده وح يجب تقييد الامر بالغسل في المستفيضة بغير الكفن مطلقا لكن التقييد
فرع المكافأة وهي هنا مفقودة لمعاضدة عموم الغسل بالشهرة وعموم حرمة الاتلاف بناء على ما عرفت من كون المشهور هو
القرض في القبر ما لم يتيسر الغسل مطلقا فيحكم ويستدرج للقرض في القبر وخارجه اذا لم يتيسر الغسل بمعلوميته وجوب تطهير بدن
الميت وكفنه على كل حال ما امكن لان قضيته مع سقوط الامر بالغسل للحرج هو التطهير بالقرض ولا بأس بحمل الخبرين بعد عدم
المكافأة على هذه الصورة صونا من الطرح او معارضة العموم من وجه بناء على ظهور المستفيضة فيما قبل الوضع خاصة و
عمومها لنجس البدن والكفن واختصاص الخبرين بنجس الكفن وعمومهما لما قبل الوضع وما بعده ويتصادقان في تطهير الكفن
في الخارج ويطلب المرجح وهو لعموم امر المستفيضة بالغسل لما ذكر مع تنزيله على الغالب من ميسورية الغسل في الخارج كما ينزل اطلاق
القرض ايضا على الغالب من معسوريته في القبر ويستدرج للقرض والغسل في الصورتين النادرتين في الداخل والخارج الى الحرج

وبما خالف المشهور الشيخ

مع معلوميته وجوب التطهير مطلقا حسب الاشتراك واما دعوى اختصاص الامر بالغسل في المستفيضة بالبدن بحكم التبادر كما هو
مختص بما قبل الوضع في القبر ليرتفع المعارضة من البين فيجب العمل بالنصين ممنوعة لبنائها على ظهور الخروج بعد الغسل ومنعه واضح
وبالجملة وجوب طهر البدن والكفن ما لم يدفن مع الامكان معلوم بالضرورة من المذهب مع قطع النظر عن المستفيضة المتعرضة له بتبعية
بيان حكم عدم الاعادة وكذلك حرمة التصرف الاتلافي في الكفن ثابتة بغير هذه الاخبار وهما كافيان في ثبوت تفصيل المشهور بنحو ما
حكيناه ضرورة اقتضائهما تعيين الغسل مطلقا ما تيسر وتعيين القرض مطلقا مهما تعسر او تعذر والاخبار الواردة في الباب غير منافية
لذلك بل منطبقة عليه بعد المعالجة فيها باحد القسمين المذكورين ولا يخفى ان القرض حيثما وقع ان امكن جمع محله بالخياطة فعل والا مد
احد الثوبين على الآخر لستر محله كما صرح به في الرضوي وغيره وهو ايضا لحيث لا يتلوث من الكفن ما يحل قرضه حيثئذ قطعا والا لم يقرض وقد
صرح به في جامع المقاصد والروض وكذا في الذكرى لكن قال فيه الظاهر وجوب الغسل ح مطلقا استبقاء للكفن لامتناع اتلافه على هذا الوجه
ومع التعذر يسقط للحرج وفيه ان القرض لم يجز الا مع فرض الحرج في الغسل فكيف وجه قوله الظاهر وجوب الغسل مطلقا الا ان يقال مطلق
نفس الغسل مجوز للقرض لا تعيينا لكن فيه غير التفاحش واما فيه فلا يجوز الا مع التعذر ولا يخفى ما فيه مما قرينة محله من ان في مورد الامر تكلفه
غير مشروع فتامل وعلى كل حال ظاهر الجماعة بعد الحكم بسقوط القرض والغسل هو الدفن مع النجاسة وعدم وجوب الابدال ووجهه في الجواهر
بان قضية الاصل وجوب ازالته التكفين على الولي وقد حصل وان هذه تكاليف اخر مستقلة فتسقط بالتعذر وليست هي من شرائط الكفن
المجزي شرعا فطلت مرجعه الى دعوى شرطية الطهارة ابتداء لا استدامة وان تنجسه بعد الدرج لا يقضي بعدم صلاحيته لبقائه كفنا كما
كما تقضي نجاسته قبل الدرج بعدم صلاحيته للتكفين به ودعوى هذه الدعوى مع قطع النظر عن مزاحمة حق الوارث في غاية السقوط ولذا اذا بذل
الطاهر متبرع وجب بدله قطعا للمعلومية تعلق الغرض بدفنه في كفن طاهر مع الامكان والا لم يجب ازالته الطارية بعد التكفين وهنا يمكن
بالابدال فتوهم المنع ليس الا من قبل الوارث ومع معلومية الغرض وقيام الدليل على الاستحقاق من ما لم يعلم استحقاقه الدفن بالكفن الموافق
للغرض فيجب الابدال ولعل مراد الجماعة ان الحكم من حيثية التكفين الواجب الكفائي هو الدفن كذلك والله العالم السادس من الاغسال الواجبة
غسل من مس ميتا ادميا اعلم انه يجب الغسل بمس الادمي بعد برده وقبل تطهيره بالغسل على الاظهر الاشهر بل المشهور بل من غير خلاف صريح من
معتبر احد غير المرتضى في جمله ويحكى مصباحه وان ظهر من عبارته في الطهارة معروفية القول بعدم الوجوب يومئذ بل كونه للاكثر لنسبة وجوبه الى
بعض اصحابنا وعلى كل حال العمل على وجوبه وان وجوبه للغير لا تعبدي كما تقدم الكلام فيه عند تعداد الاغسال الواجبة وهذه العبارة من المتن
تتضمن احكاما منها وجوب الغسل والكلام فيه مر ومنها ان الموجب للغسل هو المس بعد البرد فادامته قبله لا يوجب الغسل اجماعا مستفيضا بل
محصلا اذ لم اجد خلافه محكيا عن احد والنصوص ايضا به مستفيضة وبها يقيد اطلاق الوجوب بالمس بل لم اقف على قول باستحبابه ولا محكيا ومنها
ان الوجوب مشروط قبل التغسيل فادامته بعد الفراغ منه لم يجب اجماعا ايضا بقسميه ومصرحا به في النص ويقيد بها اطلاق بعض النصوص بل لم اجد
القول باستحبابه نعم ايضا الا عن الشيخ في التهذيب من جملة الموثق كل من مس الميت فعليه الغسل وان كان الميت قد غسل على الاستحباب جمعا
واحتمله في محكي البحار وهو ان ذاك ضعيف فالحمل على ارادة غسله من النجاسات العارضية او غيره اولى خصوصا مع كونه عليه وظاهر النص والفتوى كون
العبرة ببرد جميع الجسد بحيث يصدق عرفا الاضافة فيهما الى الميت الظاهر في الجميع والاعتبار مساعد ايضا فان اعتباره انما هو لتبين انقطاع
علاقة الروح وهو ببرودة غالب البدن ولو برد الملموس لبرودة الهواء بعيث لولاه لكان مستحبا وكذا لو تحقق بحرارة الهواء قيل كفى في ترتب الحكم للاطلاق
وهو مشكل الا مع احراز كونها الحرارة الغريزية او ضدها المنبئ عن انقطاع علقة الروح لظهور كونها المراد لا مجرد الملموس ولو اشتبه ان الحرارة
غريزية او لحرارة الهواء لم يجب الغسل عينه ولو وضع يده على عضو منه فوجده حارا فالاظهر وجوب الفحص عن الباقي لتعليق الحكم على وصف عام
لا يعلم غالبا الا بالاعتبار فلا يعول فيه على الاصل قبل الفحص كما هو مقرر في محله ومنها انه اذا كان تطهيره بغير الغسل من التيمم فلا يسقط الغسل عنه
بالضم كما هو ظاهر المتن بل المعروف ممن تعرض له بل في الجواهر لا اجد فيه خلافا ممن عدا شيخنا في كشف الغطاء لكن الكثرة يكفي على عدم الاجماع اذ لم يكن
يخفى عليه الاجماع لو كان ومن هنا صرح بعض المعاصرين بان فيه قولين وعلى كل حال المعروف عدم سقوطه لان المتيقن سقوطه في النص والفتوى به
بالتغسيل وغاية اثر التيمم الثابت شرعا هنا اباحة التكفين والصلوة والدفن بعده والطهور دون زوال غسل المس مع نجاسة الميت وهي باقية مع
التيمم لعدم تاثيره في رفع الخبث وصرح في كشف الغطاء بالسقوط وقواه في شرح المفاتيح معللا بان مقتضى قاعدة البدلية مساواته في جميع الامور
الا ما اخرجه الدليل قال على انه ورد انه بمنزلة الطهارة المائية وعموم المنزلة لا تامل فيه مع ما ورد من ان الله جعل التراب طهورا كما جعل

الماء طهورا اي يكون احد الطهورين بحيث كون المتيمم بحكم الطاهر المرتفع الحدث ولا غسل بمس الطاهر ومن بحكمه وقد ينافش فيه بعدم ظهور الاستناد في شرع التيمم هنا الى تلك الاطلاقات من قوله احد الطهورين ورب الماء ورب التراب ونحو ذلك الظهورها في قيامه مقام الغسل المتمحض لرفع الحدث لا الرافع الخبث وانما هو مستند الى ما ورد في خصوص المقام من نحو روايتي الجعفي وليس فيهما انه كالغسل او بمنزلته ما يستظهر منه العموم المذكور ويدفع بما تقدم في مسئلة ما لو خيف من التغسيل تناثر الجسد من اقتضاء العموم شرعا قيامه مقام كل غسل فلا باس بالاستناد اليه هنا ثم دعوى اقتضاء البدلية ترتب جميع احكام المبدل ولعله الاقوى في النظر واما سقوط الغسل بمسه بالفتح فلم اجد قولا به نعم في كشف الغطاء جعله وجها قويا وكان الوجه هو ان عدم تاثير التيمم في رفع حكم الخبث انما هو لتوقفه على الغسل بالفتح ولم يشرع الابدال من الغسل بالضم وبعد ثبوت الرتفاعه في المقام بالغسل بالضم مع افادة الادلة عموم تنزيله منزلة الماء والغسل كان فيه ارتفاع حكم الحدث والخبث به سواء والميت المتيمم نجس لا ينجس ملاقيه ما لم يتمكن من تغسيله وهو غير بعيد ولا نظير ايضا من الماء القليل الوارد على المتنجس للتطهير ما لم ينفصل عنه والارض الملاقي للقدم للتطهير وكذا التراب المعفر ما لم ينفصلا عما يطهرانه لكن فيه ان نجس الملاقي كلية في النجاسات لا تخلف الا بدليل قوي كما في النظائر من قضاء حصول التطهير بها الثابت بالنص والاجماع بذلك بخلاف المقام الذي لم يثبت التطهير ولو بمعنى ارتفاع حكم الخبثية بالتيمم حتى يلتزم بانه نجس لا ينجس كانه لذا لم يبن عليه احد فيما اعلم كما يشهد له جزم كاشف الغطاء بسقوط الغسل بالضم هنا وبالفتح جعله وجها بل الاحتياط في عدم سقوط الغسل بالضم ايضا خصوصا مع قيام احتمال كون غسل المس مسببا عن نجاسة الجنبية التي لم يؤثر التيمم فيها واحتمال وجوبه تعبدا قبل التغسيل فيبقى تحت الاطلاق ما اوجبه قبله وان كان ثبوت النجاسة الخبثية قبل البرد مع عدم ثبوت الغسل يشرح دليل كونه مسببا عن نجاسة الحكمية الحدثية دون الخبثية فيكون للموت اثر حدثية ونجاسة حكمية كما يعطيه ما ورد بانه بمنزلة الجنب وانه يغسل غسل الجنابة ومنه ينشأ الغسل بالضم بمسه وهو المشروط بالبرد واثر خبثية ونجاسة عينية ومنه ينشأ الغسل بالفتح بمسه وهو بطرو بمجرد الموت والتيمم انما يؤثر في الاول دون الثاني ودعوى الملازمة بينهما بانه كلما وجب الغسل بالفتح وجب الغسل بالضم ممنوعة لكن الاحتياط يكفي فيه الاحتمال ولا يخفى ان هذا التردد والخلاف جار فيما لو يمم الميت عن بعض اغساله خصوصا عن غسل السدر او الكافور لجريان المدرك منها اذا غسل غسلا اضطراريا بغير تيمم كفاقد الخليطين مثلا على القول فيه بعدم التيمم ففي سقوط الغسل والغسل بمسه ما لم يتمكن من التام وعدم السقوط قولان الاول هو ظاهر اطلاق التغسيل في المتن وصريح غيره ووجهه اطلاق في النص المعلق وجوبهما عليه الثاني صريح جماعة منهم الشهيدان والكركي لدعوى انصراف الغسل المعلق عليه السقوط الى الغسل التام الا فيبقى غيره على مقتضى استصحاب وجوبهما قبل التغسيل الناقص لاخلاف ما صرح بوجوبهما قبل التغسيل ودعوى اقتضاء شرع الاضطراري مقام البدلية عنه وهي قاضية بترتب حكم المبدل عليه فليس الانصراف على تقديره بضائر ممنوعة بان اقتضاء شرعه البدلية ان سلم ففيما كان بنص مخصوص او بمجرد قاعدة الميسور لما تقدم في مسئلة اعادة الغسل ان امكن التام من عدم فهم البدلية من قاعدة الميسور فلا يقتضي شرع الاضطراري هنا اجزائه بازيد من جواز التكفين والصلوة والدفن بعده ولعل الاقوى هو الاول لعدم الشك في صدق الغسل عليه شرعا وان ثبت بقاعدة الميسور ومنع الانصراف الى غيره بل المنصرف اليه في نحو هذه الموضوعات هو الصحيح الشرعي اترى ان الصلوة لا ينصرف الى صلوة الجالس او المعتمد او من غير سورة والوضوء لا ينصرف الى الماسح بما هو جبيرة للضرورة او الغسل الى ذي الجبيرة او التيمم الى ضرب اليد النجسة في الضرورة الى غير ذلك واما عدم فهم البدلية مما يثبت بالميسور فليس بضائر هنا في جريان الحكم المبحوث عنه مع التصريح في النص به وانه مع الغسل الصادق قطعا على الاتي به منها ان ظاهر العبارة انما هو سقوط غسل المس بتمامية تغسيل الميت بجميع اعضائه فلو كمل تغسيل الراس مثلا دون الجانبين وجب الغسل بمس الراس فاما الجماعة وخلافا لاخرين فصرحوا بعدم وجوبه بمسه والاقوى الاول للاستصحاب بل النص المصرح بوجوبه اذا كان قبل التغسيل كمكاتبة الصفار اذا اصاب يدك جسد الميت قبل ان يغسل فقد يجب عليك الغسل وغير ذلك لصدق القبلية بعدم تمامية غسل الجميع ودعوى صدق تمامية الغسل بالنسبة الى ذلك العضو كما حكاه في الروض بالضرورة كون الغسل اسما للجميع مضافا الى جعل الغاية تغسيل الميت الذي هو اسم ايضا للجميع والمطلقات وجوب الغسل بالمس بعد البرد كقوله في صحيح ابن مسلم ولكن اذا مسه بعد ما يبرد فليغتسل وغير ذلك خرج منه ما بعد التغسيل بنحو قوله في صحيحه الاخر مس الميت عند موته بعد غسله والقبلة ليس بها باس وغير ذلك بقي ما قبل غسله تحت العموم واستدل لعدم الوجوب كما في الرياض وغيره بالاصل وعدم

انصراف النصوص اليه مثله فان كان مراده اطلاق الوجوب بالمس او بالمس بعد البرد ففي غير محله جدا وان كان مراده اطلاق الوجوب قبل الغسل فهو في حيز المنع ولو سلم فالاطلاق الاول كاف في الثبوت لاختصاص المخرج بما بعد غسله ولا يمكن دعوى صدقه الا بالفراغ وبه يعتضد بالاستصحاب ينقطع الاصل المستدل به وربما استدل له باقتضاء القواعد الفقهية طهره من الخبث لحصول الطهر من النجاسة بمجرد انفصال ماء الغسالة كلية ولا نص عدم الغسل بالضم بمسه للملازمة بينه وبين الغسل بالفتح وعدم انفكاكهما واعترف في الروض والحدائق باقتضاء القاعدة الطهارة من الخبث لكنهما منعا الملازمة والحق منع حصول الطهارة الخبثية ايضا قبل الفراغ لان كلية الطهر بانفصال الغسالة وثبوتها او لا فيما هو معهود من المتنجسات واما تطهير الاعيان النجسة بالغسل فغير معهود في الشرع في غير المقام وهذا حكم شرعي مخصوص لا نظير له فليقتصر في كيفيته على مقتضى دليله ولا يقاس بغيره من المتنجسات وثانيا فيما كان التطهير بالغسل بالفتح لا بالغسل بالضم بل فيه مقتضى القاعدة عدم التطهير الا بالفراغ من مسماه لانه اسم لعبادة مخصوصة منها ان الميت المنفي عنه التغسيل بعد موته كالشهيد من قدم غسله للحد والميت الكافر هل هو خارج عن موضوع هذا الحكم فينتفي وجوب الغسل بمسه بالاصل ام داخل فيه وحيث لا يتحقق فيه المسقط يبقى وجوب الغسل بمسه بل كم يوقف على مخالف فيه وفي الرياض تضيفه الاصل وحمل اطلاقات النصوص على الظاهر المتبادر منها عند الاطلاق القطع بعدم وجوب الغسل بمس الشهيد كما عن المعتبر وفي دليله ما لا يخفى لمنع تبادر غير الشهيد من الميت جدا وهو طاب ثراه مفرط في دعوى هذه المتبادرات في كتابه كما لا يخفى على ممارسه الا ان يقول بارادة ان المتبادر مما تضمن وجوب الغسل بالمس قبل التغسيل ثبوته فيما له التغسيل ومن ان الشهيد الذي لا يغسل اما ينفي وجوب الغسل بمسه فيكون كالمغسل من غير ظاهر ابل التغسيل كما هو الظاهر من ارتفاع غسله فهو المطلوب ويؤيده خلو الاثار من الاشعار باغتسال احد من الشهداء يوما او بحث تم تماما يكون بدنه سوء حالا من غيره لاستلزام كونه ذا نجاسة لا تزول فهو كالمقطوع بخلافه لانه اشرف من غيره قطعا حتى قال الله سبحانه لا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا بل احياء عند ربهم يرزقون فلا يخفى ضعفه في الكشف من انه قد يمنع الطهارة خصوصا في الشهيد استلزامها سقوط الغسل بالمس مع كثرة الاخبار المطلقة وعلى تقديره يمنع الطهارة من الخبثية ايضا واما المقدم غسله فقيه قولان ويتجه السقوط الى المشهور وتوقف بعضهم من ظهور بدليته عن الغسل المتاخر فيفيد ما يفيده بل هو المتاخر وخص في تقديمه ومن ان الموت سبب للنجاسة المسرية الى الملاقي والمطهر لم يثبت غير تغسيله بعده والاول اظهر والثاني مرفوع بظهور الامر بتقديم الغسل المتاخر مع دفعه عنه فيما بعد الموت في كون المتقدم موجبا للطهر فلا ينجس بموته كما افصح عنه قول علي عليه السلام في الموثق المتقدم بعد ان قالوا يا امير المؤمنين لم لا تغسله قد اغتسل بما هو طاهر الى يوم القيمة منجبر ضعفه ان كان بالفتوى بمضمونه فلا يرد ان الغسل المتقدم كيف يرفع النجاسة المتاخرة اذ هو دافع لا رافع ولا يقال لا ملازمة بين الطهارة وعدم الغسل بالمس كما اشير اليه لانه ان سلم فنفي الطهارة من الخبث لا منه ومن الحدث ايضا اذ الغسل مسبب عن نجاسة الماس الحدثية المسرية اليه من الميت وعلى فرض عموم نفي الملازمة فهو في غير الطهارة الحاصلة من التغسيل وهذا حاصل من التغسيل متقدما وان كان مقتضى عبارة الكشف المتقدم عموم منع الملازمة ايضا لكنه ضعيف جدا وعلى كل حال على المختار لا يثبت الغسل بالفتح ايضا بمسه واما الكافر الميت فقد صرح جماعة بوجوب الغسل بمسه فالغسل بالفتح مع الرطوبة اولى لما تقدم من الملاقي سببية الموت للنجاسة المسرية الى الملاقي وانحصار المطهر في تغسيله وحيث لا يغسل فلا طهر له ولو كان اسوء حالا من الميت المسلم فلا عزو اذ لا كرامة وعن الفاضل في بعض كتبه التوقف في احتمال عدم وجوب الغسل بالضم بمسه لما اشير اليه من ظهور جعل التغسيل غاية لوجوب غسل الميت في اختصاص الحكم بمن يغسل دون من لا يغسل فينبغي فيه بالاصل ولانه كميتة الكلب من الاعيان النجسة فيختص بحكم التنجيس الخبثي اما الثاني فلا دليل عليه بعد شمول ميت الانسان له واما الاول ففيه ان غاية ما تضمن ذلك عدم شموله لميت لا تغسيل فيه لا الدلالة على عدم غسل المس فيه ضرورة عدم كونه من المفاهيم المعتبرة اصلا لا سيما مع وروده مورد الغالب مما يغسل فلا يعارض شمول اطلاق الغسل بمس الميت له مع الاقتصار في المخرج على المغسل وبه ينتفع توهم كون المقام من موارد حمل المطلق على المقيد لعدم التنافي بين وجوب الغسل بمسه مطلقا ووجوبه بمسه قبل تغسيله وبالجملة المستفاد من الادلة كون مس الميت سببا للاغتسال وتغسيله هو المسقط فما لم يتحقق المسقط يؤثر السبب اثره واما مس بدن النبي صلى الله عليه وآله والائمة عليهم السلام قبل تغسيلهم فلا ينبغي التامل في عدم الغسل منه بالفتح المتصريح في بدن النبي صلى الله عليه وآله والزهراء عليها السلام بانه طاهر مطهر في النص من غير معارض له من حيثية نفي الخبثية والاعتبار مساعد وكذا الفتوى فيما اعلم ولا تامل في الفصل واما الغسل منه بالضم فقد صرح بعدمه بعضهم للملازمة المشار اليها بين الطهارة من الخبث وعدم الغسل بمسه وهي في حيز المنع وربما استدل عليها بظهور ما من تعليل غسل الميت في بعض الاخبار بنجاسة الميت وفيه مع انها من الحكمة التي لا تطرد وجودا وعدما تحتمل ارادة النجاسة الحدثية كما قد يشعر به خبر الفقه ونحوه ان علة تغسل الغاسل الميت قال يغسل الميت لانه جنب ولتلاقيه الملائكة وهو طاهر

وكذا الغاسل لتلا ابنا المؤمنين ومن الكاظمين هل اغتسل امير المؤمنين حين غسل رسول الله صلى الله عليه وآله فاجاب ان النبي ص طاهر مطهر لكن فعل امير المؤمنين وجرت به السنة فان قوله طاهر مطهر اي فلم يكن ليغتسل غاسله وفيه عدم اجدائه مع فعل امير المؤمنين وجريان السنة به ومن هنا استدل بعضهم بهذا الحديث على عدم الملازمة المذكورة لكنه على زيادة الاغتسال من فضل امير المؤمنين ع كما فسره به الجماعة والاظهر عندي ارادة تغسيل النبي ص منه اي كان طاهرا مطهرا من حدث وخبث فلم يكن فيه ما يقتضي تغسيله لكن غسله امير المؤمنين ع لتجري السنة بتغسيل كل معصوم وبه يحصل الجواب بالوجه الابلغ عن اغتسال علي ع بانه لم يغتسل ضرورة ان غسل المس يطهر من حدث المس الساري اليه من الميت فهو فرع كونه موجودا في الممسوس فاذا كان نفيا وانما غسل للحكمة فلا موجب لاغتسال غاسله وح يصح دليلا لعدم الاغتسال بمس بدن المعصوم ومع هذا فقد يتامل في تقييد المطلقات بها بدعوى عدم تعين تفسيرها كذلك فلعله المعنى الاول الذي على تقديره يؤكد الاطلاق و اما المساعد عليه بالاعتبار وفتاوى بعض الاخبار انما هو عدم تنجسه بالموت بنجاسة خبثية دون الحدثية لانها معهودة في ابدانهم وكذا يجب الغسل بمس كل ما يثبت في او مثله وجوب التغسيل انه مما يغسل مع قطع النظر عن العوارض الخارجية من كونه شهيدا او مقدما غسله او كافرا او غير ذلك فكل ما كان من العضو من الجثة المذكورة هناك يغسل ويغتسل بمسه وكلما ماكان من غير الجثة لا يغسل ولا يغتسل بمسه فيدان الاغتسال بالمس وجوب تغسيل الممسوس اثباتا ونفيا ولا يبعد كونه اجماعا كما لا يخفى على المتتبع ومرسلة ايوب المتلقاة بالقبول الحاكمة بالاغتسال بمس القطعة ذات العظم ايضا وانه بحكم هذه الملازمة لدخول تلك العضو من عنوان جميع العظام في القطعة ذات العظم وفيه بعدم القول بالفرق بينه وبين غيره مما يجب تغسيله في حكم وجوب الغسل بالمس قبل التغسيل ثم المراد من وجوب التغسيل الميزان هو وجوبه مستقلا وان لم يوجد غيره من اجزاء الميت كادخاله مع تغسيل الباقي لما تقدم في مسئلة الشعر الساقط من الميت وجوب ادخال كلما سقط في التغسيل فلا مدار عليه ولا يخفى انه قد مر من تلك العضو ما كان قطعة فيها عظم سواء ابينت من حي او ميت فيجب الاغتسال بمسها مضافا فيها الى خصوص النص من مرسلة ايوب المتقدمة في محلها واما العظم المجرد من اللحم فقد تقدم الخلاف في وجوب تغسيله اذا كان منفصلا ولم يكن تمام العظام فلا بد عنه يبنى على القول بوجوب تغسيله نفيا واثباتا فله شان بملاحظة خلاف الشيخ والشهيد في وجوب تغسيله فلا يجب الاغتسال بمسه ما لم يكن جميع العظام الذي هو من العضو من الجثة المشار اليها واما عنوان جميع العظام فان كان العظام متواصلة فحيث انه يصدق بمس شيء منه مس العظام يجب الاغتسال بمسه ايضا لصدق مس ما انفصل قبل تغسيله الذي هو الميزان وان لم تكن متواصلة بل متفرقة ففي وجوب الاغتسال بمس شيء منه تامل من كونه مس ما يجب تغسيله قبل غسله لان جميع العظام التي هي احد العضوين الواجب تغسيلها هي اعم من المتواصلة والمتفرقة ومن انه بمس عظم منه لا يصدق من جهة انفصاله مس جميع العظام التي هي العنوان ولعله الاظهر واما غير العظم من الشعر والظفر بل والسن والضرس ففي حال انفصالها لا اجد مصرحا بوجوب تغسيلها او وجوب الاغتسال بمس شيء منها والحاق الاخيرين بالعظم المجرد على تقدير ثبوته فيه منفصلا ضعيف كما صرح به في الروض بل نسبه غاية السقوط ولذا قال في الذكرى ان الاولى القطع بعدم لحوقهما فضلا عن لحوق الظفر لعدم شمول ما تقدم من دليل العظم المجرد لهما مع انهما مما لا تحله الحيوة فيلحقها حكمه واما في حال اتصالها بالميت فقد تبين مما مر وجوب ادخالها في تغسيل الميت واما وجوب الاغتسال بمسها ففي الروض بعد ان ذكر اشكالا في وجوب الغسل بمس العظم المتصل نظرا الى مقالة الشيخ والشهيد بوجوب تغسيله والاغتسال بمسه منفردا مستقلا حال انفصاله الدال على تقدير ثبوته وجوب الاغتسال بمسه حال الاتصال بالاولى قال بناء عليه الاشكال في مس السن اقوى وكانه بملاحظة انه مع كونه من افراد العظم فيه احتمال كونه مما تحله الحيوة لما يحكى عن ابن سينا في مواضع من القانون من كون الاسنان مما تحله الحيوة ثم قال ويمكن جريان الاشكال في الظفر اي المتصل لمساواته العظم في ذلك ولا فرق في الاشكال بين كونه من الادمي او الملموس انتهى وفي الذكرى بعد القطع بعدم وجوب الغسل بمس السن والضرس قائلا لانهما في حكم الشعر والظفر قال هذا مع الانفصال واما مع الاتصال فيمكن المساواة اي مع حال الانفصال في عدم الوجوب لعدم نجاستهما بالموت والوجوب لانهما من جملة يجب الغسل بمسها انتهى قلت الوجهان جاريان في العظم المجرد المتصل ان لم يجب الاغتسال بمسه منفصلا كما هو المختار والاقوى منهما هو الوجه الثاني في كل ما لا تحله الحيوة لما ذكر بناء على كون المراد من الجزء الممسوس وان كان من جهة عدم تنجسه بالموت قاضيا بعدم افادته الغير نجاسة لكنه بعض من جملة يجب الغسل بمسها ومن اجزائها قطعا ويتحقق صدق مس الشيء بمس جزء منه فيشمله اطلاق تحقق سبب الاغتسال فان قلت هذا الصدق غير مجد في هذا الحكم لانه مترتب على المس باعتبار سراية نجاسة الممسوس الى اللامس كلما كان المقصود من المس سراية الاثر لا يجدي الملامسة الا بالجزء ذي الاثر ويشهد لذلك عدم تاثير هذا الصدق في النجاسة الخبثية مع ترتبه على المس والاصابة في الاخبار المومى اليها حسنة الحلبي فان كان لم يغسل الميت فاغسل ما اصاب ثوبك منه وما ضاهاها فان غايتها التقييد بالرطوبة على المختار من عدم التنجس بملاقاة

يجب الغسل بمس الميت ولو قطعة فيها عظم

الميتة مطلقا مع اليبوسة ومن اجل ذا اعتبر الحيوة في الجزء الماس ايضا فان ما لا روح له غير قابل للتاثر بالحدثية حتى يسري اليه قلنا ان تم هذا فيتوجه على تقديره تسبب غسل المس عن نجاسة الممسوس نجاسة عينية خبثية واما على تقدير كونه لمس الميت تعبدا او لنجاسة الحكمية الحدثية فلا يتوجه اما على التعبدية فواضح واما على الثاني فلان الثابت هو عدم تنجس ما لا تحله الحيوة بنجاسة عينية واما الحكمية فغير ثابت بل الظاهر خلافه للفرق بينهما بان الخبثية قذارة ظاهرية تتعلق بظاهر الجسم فلا باس باختصاصها ببعض اجزائه دون بعض كما هو معهود من تنجس المحل الملاقي منه دون الباقي ويستتبع طهارته بغسل موضعه خاصة والحكمية الحدثية قذارة ودناءة معنوية تتعلق بالشخص كسائر الاوصاف المعنوية وقضيتها مساواة اجزائه بالنسبة اليها فيما يستتبع اثرا في الجسم ودعوى كون اثرها كالا لم يمتنع ان يحصه ما لا روح فيه ممنوع جدا ولذا لم يعهد حدثية عضو دون عضو من اجله لا يطهر الا بغسل جميع اجزائه مع انه على تقديره تمامية ما قيل لا يتم وجها وبالجملة سبب الحدث وان كان ناشئا من بعض الاجزاء كخروج ذي الروح وخروج الدم من الرحم والبول والمني من الذكر والغائط من الحلقة لكن الحدثية اذا حصلت تقوم بالشخص ومنه تقدح بطلان ما ذكر لاعتبار الحيوة في الجزء الماس من ان عدم الروح فيه مانع من حصول الحدثية بمماسته لانا نقول مماسته للشخص الذي قام فيه الحدث سبب لقيام الحدثية بالشخص فلم يتم مانع منه وان حكم الاغتسال بالمس مدار صدق مس الميت كما هو ظاهر النص والفتوى فتامل جيدا فانه دقيق نافع جدا هنا وفي مس المحدث كتابة المصحف وبه يتضح ما ذكر هنا من وجوب الاغتسال بمس ما اكمل غسله من عضو الميت فان حدثه لا يرتفع ما لم يرتفع من الشخص وهناك من حرمة ادخال المحدث بالاكبر عضوه الذي لا روح فيه كالمفلوج ونحوه في المسجد اذا اكمل غسله وكذا بعض الفروع المتصورة هنا وهناك نعم قد يتامل في المقامين في ترتيب الحكم على مماسة جرم يشك معها في صدق المس عرفا بمماسته او عدم انصرافه اليه كما اذا وقعت بملاقاة الشعر من الماس او الممسوس خصوصا الثاني فضلا عما كان بهما معا لا سيما بمماسة طرف الشعر المستطيل وخصوصا فيما كان بواسطة منهما معا بل قد يجري التامل بواسطة اذا كانت المماسة بطرف الظفر الطائل جدا والاصل محكم في موارد الشك وان كان شك الصدق في بعضها اضعف من بعض كما انه هو منشأ الاشكال من بعض بالنسبة الى مس بعض ما لا تحله الحيوة حال اتصاله دون بعض ومنشأ جعل بعض الاشكال في بعضها اضعف من الاخر بل صدر من بعضهم انكار صدق المس بمماسة الشعر مطلقا بدعوى انه لا يعد من جملة اجزائه عرفا مع انهم لم يشكوا في نجاسة شعر الكلب و الخنزير الا ان يدعى عدم جزئيته من الميت لاخذ الموت فيه مع بطلانه ايضا لان الميت عرفا من حل الموت باجزائه الحية وهو اي الغسل بالمس كيفية كغسل الحائض في حاجته الى انضمام الوضوء لا كغسل الجنابة الغير المحتاج الى ضمه حسبما مر الكلام فيه في شرح قوله ويجزي غسل الجنابة عن الوضوء واما المندوب من الاغسال فعلى ثلاثة اقسام مستحب للزمان ومستحب للفعل ومستحب للمكان ومن الاغسال المستحبة للزمان على المشهور غسل الجمعة بل من غير خلاف في زماننا في عدم وجوبه بل الاجماع مستفيض النقل عليه ولا يبعد ان يكون محصلا لانقراض القول بوجوبه لو كان فهو الحجة فيه مضافا الى اخبار كثيرة ما بين صريحة وظاهرة في نفسها ومن قرائن داخلة وخارجة في استحبابه منها النبوي المعروف من توضأ يوم الجمعة فبها ونعمت ومن اغتسل فالغسل افضل واشتهر عن الكليني والصدوق القول بوجوبه مع احتمال كلامهم كعدة اخبار ظاهرة فيه ارادة تاكد الاستحباب لشيوع ذلك لبعيد في لسان الصدر الاول ومؤيدا بما ذكره الشيخ في التهذيب من ان الواجب عندنا على ضربين ضرب على تركه العقاب وضرب على تركه اللوم ومن قوله عندنا يستفاد كونه معروفا يومئذ وبذلك يصح دعوى نفي الخلاف في عدم وجوبه كما عن المفيد المطلع على كلامهما ويؤيده رواية الصدوق في العيون فيما كتب الرضا ع للمامون غسل يوم الجمعة سنة مع ظهور رضاه بمضمونها وهو مطلع على مذهب الصدوق والكليني بل كما قيل نسبة الخلاف اليهم لم يعرف قبل الفاضلين بل اورد في الفقيه ما ذكره في الامالي من رواية عن الباقر ع ومعروف افتاؤه بما يرويه فيه خصوصا ما في اوائله وعلى كل حال على تقدير القول بالوجوب لاستناده الى جملة اخبار تضمن بعضها اطلاق الواجب عليه واخر الامر بفعله وثالث النهي عن تركه ورابع الحكم على تاركه بالفسق وخامس امر تاركه عمدا بالاستغفار وسادس اعادة الصلوة بتركه الى غير ذلك والعمدة في الجواب عدم صلاحيتها مع ذلك للمقاومة لاخبار الندب وعمدة قصورها عن المقاومة لاعتضاد اخبار الندب بالشهرة العظيمة والاجماعات المحكية اذ معها كلما كثر اخبار الوجوب زادت وهنا ان لم تصرف الى ارادة الاستحباب فلتحمل على زيادة الاهتمام بشأنه وامثال التعبيرات المذكورة معلوم من حالهم في مقام الحث و التحريض خصوصا مع اقتران بعض اوامره بشواهد الندب كقول النبي ص بعد امره عليا ع بالغسل ليس شيء من التطوع اعظم منه وتعليل الوجوب في رواية الحسين بن خالد حيث سئل كيف صار غسل الجمعة واجبا فان الله تمم صلوات الفرائض بصلوات النوافل واتم وضوء النافلة بغسل الجمعة واقترانه في عدة اوامر بوظائف يوم الجمعة مما هي مندوبة جميعا وفي عدة اخرى باغسال كلها مستحبة الى غير ذلك

من شواهد الندب الشايع في الاخبار وربما يقال بكراهة تركه مضافا الى استحباب فعله لمكان النهي في بعض الاخبار المشار اليها والاستغفار
عليه وهما ما حكم فيه باعادة تارك الصلوة فيه وكذا عند القائل بوجوبه مع معارضته بما رواه في الفقيه عن الرجل يدع غسل الجمعة ناسيا او متعمدا
فقال ان كان ناسيا فقد تمت صلوته وان كان متعمدا فليستغفر الله ولا يعد ومثله رواية سهل بن اليسع بزيادة قوله فالغسل واجب ومن جميع ما
سمعت يتبين لك ان تقوية جمع من متاخري المتاخرين القول بالوجوب لمكان تلك الروايات بعيدة عن هذا الفقيه وليست في محلها ووقته
اداء ما بين طلوع الفجر الصادق الى الزوال اما التحديد من الاول فمتفق عليه عندنا ولم نجد مخالفا فيه الا من العامة وهو الحجة مضافا الى امر
المتيقن بجميع ما تضمن الغسل مضافا الى الجمعة والمتعين فيما تضمنه مضافا الى اليوم لانه حقيقة اليوم لغة وعرفا وشرعا ولا ينافيه تعارف العمل
في الاجارات على ارادة كون اوله من طلوع الشمس والى ما عداه في سلك وظائف يوم الجمعة ووقتها من بعد الطلوع فظاهر ان الغسل والى علة
مشروعيته بانه كانت الانصار تعمل في نواضحها واموالها فاذا كان يوم الجمعة حضروا المسجد فتاذى الناس بارياح اباطهم واجسادهم فامرهم رسول
الله صلى الله عليه وآله بالغسل فجرت بذلك السنة ويدل عليه ايضا صحيحتا سماعة وابن بكير ففي الاولى في الرجل لا يغتسل يوم الجمعة اول النهار فقال يقضيه في اخر
النهار وفي الاخرى عن رجل فاته الغسل يوم الجمعة قال يغتسل ما بينه وبين الليل واطلاقها الفوت يوم الجمعة شامل للاتيان به فيما قبل الفجر من
الليل فلو كان هو ايضا وقتا لما كان الفوت في اليوم موجبا للقضاء والصحيح يجزي اذا اغتسلت بعد الفجر قال نعم ومثله روايتا زرارة وابن
بكير لظهورهما في انه افضل الازمان لفعله ابتداء واما التحديد من اخره فهو المشهور بل في الذكرى والكشف كما حكي موضع من الخلاف والمعتبر والمنتهى
الاجماع على التعيين الى الزوال وفي مصابيح جدي العلامة يدل عليه الاجماع المعلوم بالنقل والفتوى والعمل وما في موضع اخر من الخلاف من قوله
يجوز غسل الجمعة من عند طلوع الفجر يوم الجمعة الى قبل الزوال وفي صلوته وقت غسل الجمعة ما بين طلوع الفجر الثاني الى ان يصلي الجمعة مستدلا
فيهما باجماع الفرقة قد يوهمان منافاتهما للتحديد بالزوال لكن يحتمل ارادته من تعيين ما قبل الزوال بيان الوقت لما يحصل معه العلم بوقوع الاداء
فان العلم بعدم التجاوز على الزوال لا يمكن في العادة الا بذلك وارادته من قبل الزوال الان اليسير الذي لا يسع الغسل فانه لعبرة الوقت وارادة
دخول الغاية في المغيا ومن الصلوة الغالب لوقوعها منها الشامل للخطبة فان الغالب وقوعها اول الزوال بفاصلة الخطبة وعن والد الصدوق في
الرسالة ويجزيك ان تغتسل لجمعتك وعن ولده في الفقيه ويجوز من وقت طلوع الفجر الى قرب الزوال الى ان قال ويجزي الغسل للجمعة كما يكون
للرواح وظاهرهما الاجزاء الاداء بوقوعه قبل الصلوة المعبر عنه بالرواح الى الصلوة كما وقع التعبير به في النص مرادا به ذلك كما ان ظاهر صدر ما في
الفقيه انهاء الحد بما قبل الزوال ويحتمل كلامهما نحو ما تقدم ايضا واما قوله في الفقيه يجزي الغسل للجمعة كما يكون للرواح فالظاهر كونه استدراكا
لما عن العامة من ان المجزي من الغسل ما كان عند الرواح الى الصلوة فلا يصح ما قبله فاجاب بان مشروعية الغسل ليست مختصة للصلوة بل هو
مشروع للجمعة ووظيفة اليوم فلا مانع من وقوعه قبل الرواح ومثله يصح ان يكون مراد والده من الاشارة الى الاجزاء المذكور في كلامه ايضا فان
دأب المتقدمين التعرض لقول اهل الخلاف وفي بعض نسخ الفقيه بل الصحيح منها كما قيل لفظ الزواج بالجيم المنقوطة من تحت مرادا به غسل الجنابة
ومن تفاسير العبارة ما تقدم وعلى هذه النسخة ما تضمنته العبارة خارج عن المقصود هنا واما صدر ما في الفقيه من التحديد بقرب
الزوال يحتمل ما مر في كلام الشيخ وعلى هذا الخلاف مرتفع ويكون ما نقله الشيخ من الاجماع من ادلة المشهور هذا ولكن الاخبار خالية من دلالة تعينها
هما على التحديد بالزوال وربما استند فيه الى حسنة زرارة لا تدع الغسل يوم الجمعة فانه سنة وشم الطيب والبس صالح ثيابك وليكن فراغك
من الغسل قبل الزوال لكنها محمولة على الافضلية قطعا اذ لا يقول بتعينه احد ومنها الدالة على تحديد الاجزاء به وصحيحة سماعة في الرجل لا
يغتسل يوم الجمعة اول النهار قال يقضيه في اخر النهار فان لم يجد فليقضه يوم السبت ولا دلالة فيها على ازيد من كونه في اخر النهار قضاء واما على
انه في مطلق ما بعد الزوال ولو اللحظة قضاء فلا دلالة فيه وما ادعى من كون الظاهر من اول النهار شطره الاول وهو ما بين الطلوع والزوال لا
صدر النهار لعدم توهم اختصاص الغسل به ولعدم صحة الجواب على تقديره للقطع بعدم الانتقال منه الى اخر النهار ففيه ان عدم ارادة صدر
النهار لا يقتضي ارادة خصوص المحدود بالزوال بل يمكن كون اللحظة بعد الزوال من اول النهار ايضا بل قد يتعين كونه منه لبعد اطلاق اخر النهار
عليه في العرف والنصف الاخير غير الاخر مطلقا نعم يستفاد منها عدم امتداد الوقت الى تمام النهار من غير اشكال وكذا دعوى استفادة التحديد
به من صحيحة ابن بكير عن رجل فاته الغسل يوم الجمعة قال يغتسل ما بينه وبين الليل فان فاته اغتسل يوم السبت بتقريب ان ظاهر قوله يغتسل ما
بينه وبين الليل بقاء زمان من النهار بينه وبين الليل ومع ذلك فرض فوت الغسل في اليوم في السؤال لا يصح الا بصرف اليوم عن ظاهره من تمام
الى المقدار المعهود منه للغسل ولا معهود غير ما بين الفجر الى الزوال لان غاية ما يستفاد منها عدم امتداد الوقت الى الغروب لاطلاق الفوت

مع بقاء جزء من النهار ولا يعين التحديد الى الزوال بحيث يخرج منه لحظة ما بعده الى الشروع في الصلوة والتحديد الى صلوة الجمعة ايضا قابل للمعهودية
وكذا ما يدعى من تاييد التحديد به بمرسلة الصدوق قال ان نسيت الغسل او فاتك لعلة فاغتسل بعد العصر او يوم السبت وما في الفقه الرضوي
وان نسيت الغسل ثم ذكرت وقت العصر او من الغد فاغتسل لان الظاهر ارادة التاييد منهما بالتقريب المذكور من ان عدم ذكر الزمان المتخلل
فيه قاض بارادة الزمان المعهود ولا معهود غير ما بين الفجر والزوال وفيه ما مر واذ خلت الاخبار عن دلالة معتبرة على التحديد بالزوال كان اطلاق الادلة
الواردة بالغسل مضافا في بعضها الغسل الى الجمعة وفي اخرى الى اليوم بالنسبة الى امتداد الوقت ما بعد الزوال الى الصلوة سليما عن المعارض لظهور
الاضافة في كون المضاف اليه وقتا له مضافا الى رواية من اغتسل يوم الجمعة ثم راح فكانما قرب بدنة والى الرضوي المتقدم كان ابي يغتسل عند
الرواح على التفسير المتقدم والى الاستصحاب ومشعرا من النبويين من جاء منكم الجمعة فليغتسل ومؤيدا بما مر من التعليل بان الانصار كانوا
يعملون في نواضحها ورواية سهل والواردة في الفقيه المتقدمتين ونحوهما مما يفيد كون الغسل مطلوبا للصلوة القاضية بامتداد وقته اليها نعم
ظاهر الاجماع المحكي في عبائر من سمعت هو التحديد الى الزوال مع ان في النفس من بعضها شيئا ففي الذكرى يمتد الى الزوال اجماعا وقريب منه انقضاء
لتاكد الغرض في الخلاف يمتد الى ان يصلي الجمعة انتهى وهو محتمل بل ظاهر في كون المراد من الاجماع نفي الامتداد اليه بخلاف ما بعده ففيه قول
للشيخ ويؤيده ما ذكره في غسل العيدين قال فيه يمتد بامتداد اليوم عملا باطلاق اللفظ ويخرج من تعليل الجمعة انه الى الصلوة او الى الزوال الذي
هو وقت صلوة العيد انتهى ولعل ما يؤيده ما حكاه من اجماع الخلاف على التحديد الى الصلوة وحمله على ارادة الزوال كما مر ليس باولى من العكس
بل وما مر عن الصدوقين ايضا وفي الكفاية الاقرب بعد ظهر الجمعة فيه القضاء وهو مشعر بعدم الاجماع على التحديد بالزوال في جملة من العبارات
كان القول بالتحديد الى وقت صلوة الجمعة لم يبد هما قويا وفاقا للقاساني وغير بعيد كونه كذلك لغير مصلي الجمعة ايضا كالعبيد والنساء وكما في
زماننا لعدم تبين ارتباطه بالصلوة على وجه يكون من مقدماتها التي تسقط بسقوطها وبعد كون الامتداد الى ذلك الوقت وقتا اذ لا حد
ولا يوقت ذلك لم يحصل وعليه فاخره على ان ينتهي من بلوغ الظل المثل مقدار الصلوة والخطبتين ولعل الاولى ترك نية الاداء والقضاء فيما
بعد الزوال الى هذا الوقت نعم عدم امتداد وقت الاداء الى الليل صريح الاجماعات المحكية ومفاد الروايات من صحيحي سماعة وابن بكير المتقدمتين
ورواية الصدوق والرضوي السابقتين بل مقتضى قوله في الاخيرتين ان نسيت فاغتسل بعد العصر وقوله ان نسيت ثم ذكرت وقت العصر
فاغتسل كونه قضاء وقت العصر وما يتلو اخر النهار ويمكن دعوى الاجماع على القضاء مما بعد وقت الصلوة اذ لم نجد قائلا بالتحديد بما عدا الاول
غير التحديد بالليل الذي عرفت مخالفته لظاهر الاجماعات المستفيضة وان حكي عن جماعة من متاخري المتاخرين الميل اليه وعن اخرين ان الاحوط
ترك التعرض للقضاء والاداء فيما بين الزوال والغروب وعلى كل حال قضاؤه مشروع باتفاق النص والفتوى وما رواه الشيخ عن ذريح والحلي
عن كتاب محمد بن المثنى في الرجل هل يقضي غسل الجمعة قال لا محمول على التقية او ارادة نفي وجوب قضائه او نفي قضائه مطلقا من غير تعيين وقت
او ارادة الحث على وقوعه اداء اي لا ينبغي ان يتركه حتى يقضيه وشرع قضائه غير مشروط بفوت الاداء لعذر في اطلاق الاكثر كما في الكشف و
محكي البحار بل عن الكفاية والذخيرة نسبته الى المشهور ويدل عليه من الاخبار روايتا سماعة وابن بكير والرضوي ومروي البحار عن العروس
وربما اشعر بعض العبارات باشتراطه به كما عن الصدوقين في الرسالة والفقيه والموجز وعن الصيمري التردد فيه ولعل منشاءه ما تقدم من
مرسلة الصدوق وعبارة فقه الرضا ان نسيت الغسل ثم ذكرت وقت العصر او من الغد فاغتسل وفي مرسلة حريز فمن نسي فليعد من الغد
وفيه مع عدم مقاومته للاطلاق لاعتضاده بالشهرة واكثرية اخباره ان دلالته بالمفهوم وفي بعضها بمفهوم اللقب الضعيف فلا يعارض
المنطوق مع قوة احتمال كون فائدة القيد الانتقال منه الى تاكد القيد من التارك العمدي بالاولوية وقد تقرر خروج المفهوم به عن الحجية
وعن بعض كتب الفاضل التردد في اعتبار العذر في القضاء يوم السبت دون ما قبله ولا يخفى ضعفه نعم لا يبعد الترتيب فيما بين القضاء
يوم الجمعة ويوم السبت بان وقت قضائه اختيارا بقية الجمعة وان تعدى الى السبت نظرا الى موثقي سماعة وابن بكير لتضمنهما انه ان فاته يغتسل
ما بينه وبين الليل فان فاته اغتسل يوم السبت بل والمروي عن كتاب العروس لقوله من فاته غسل يوم الجمعة فليقضه يوم السبت وعبارة الفقه
ان نسيت الغسل ثم ذكرت وقت العصر او من الغد فاغتسل وفاقا للنهاية قال قضاه بعد الزوال وان لم يمكنه قضاه يوم السبت والمحكي عن
الفاضل في بعض كتبه لكنه خلاف ظاهر الاكثر فلعلها محمولة عندهم على افضلية القضاء في بقية الجمعة من السبت وفي بعض الاصحاب عبارة
تشعر باختصاص شرعية القضاء بيوم السبت كما في الشرائع والتلخيص والتهذيب وغيرها حيث لم يذكر فيها غير السبت بل في شرح التلخيص التصريح
بالاقتصار على السبت كما ان عبارة الصدوقين المتقدمة مشعرة بالاختصاص ببقية نهار الجمعة والظاهر عدم ارادة الكل التقييد بمعنى نفي

في وقت غسل الجمعة وقضائه

ما عداه وعلى تقييد بإرادته فنشاء وقوعه فى بعض الاخبار كمرسلة حريز والمروى عن العروس والجواب عنه روايتا ابن بكير وسماعة ومرسلة
الصدوق والعبارة الاخرى عن فقه الرضا والاخيرتان مشعرتان بالتقييد الذى حكيناه عن الصدوق والجواب عنهما برواية ابن بكير على
تفسير قوله ما بينه وبين الليل بل وبرواية سماعة لشمول اخر النهار فيهما قبل العصر مضافا كل ذلك الى فهم المشهور من هذه الروايات كلها
عدم التقييد بالسبت وبقية الجمعة واما قضاؤه فى ليلة السبت فمنسوب الى ظاهر الاكثر بل الاصحاب فى نهاية الفاضل والكشف وغيرهما
التصريح بالاشكال فيه وعبارة بعض المنع منه باعتبار التقييد فيهما ببقية نهار الجمعة ويوم السبت مع احتمالها التعبير بذلك لندرته ووقوعه
ليلا لكن فى مصابيح جدى العلامة ان جواز القضاء ليلة السبت وعدمه قولان متكافئان فى الاشتهار وهو اختار العدم ومستند المنع كون القضاء
بامر جديد وما تضمنه مقتصر على ذكر نهار الجمعة والسبت فلا يشرع غيره وفيه عدم صراحته فى توقيت القضاء بهما حتى يقتضى نفى غيره مضافا
عدم التعرض لغيرهما فان اريد المنع لعدم الثبوت فالاستصحاب كاف وان اريد نفى التقييد بالزمانين لغيرهما بالمفهوم ففيه كونه مفهوم الزمان
الغير المعتبر واورده مورد الغالب فلا يفيد نفى الغير وان اريد ظهور الانتقال من بقية نهار الجمعة الى السبت فى اخراج الليل من البين والا لوقع
التعبير بالامتداد الى اخر السبت فلعل الانتقال ايضا من جهة الغلبة المذكورة فلا ظهور وبالجملة لا يدل الاخبار على نفى الجواز فى الليل
والاستصحاب بالنسبة اليه سليم عن المعارض مضافا الى ان استفادة المنع انما هى من روايتى سماعة وابن بكير على تفسير الليل فى الثانية بما
ذكر ومرسلة الصدوق وعبارة فقه الرضا المتقدمة بعد المرسلة بالتقريب المذكور والتعبير فيهما بما عدا يوم السبت وقع فى الاولى باخر
النهار وفى الثانية بما بينه وبين الليل وفى الثالثة ببعد العصر وفى الرابعة قال وان نسيت الغسل ثم ذكرت وقت العصر او من الغد فاغتسل
والعمل بهذه القيود يقضى بالانحصار فى الجواز من نهار الجمعة على خصوص وقت العصر او ما بعد العصر او مضافا الى اخر النهار دون غيرهما مثلا او
بعدا اذ لا امتداد فى شىء منها ما بعد وقت الاداء الى الليل الا فى رواية ابن بكير والمانع لا يقول بالانحصار المذكور فلا بد من رفع اليد من
ظاهرها ولا يتعين ما لا يشمل الليل فلم يثبت ارادة نفيه من هذه النصوص وصح الاستصحاب كاف لاثباته واما رواية ابن بكير وان كان فيها الاشارة
المشار اليه لكنه محتمل لارادة الفوت فى تمام يوم الجمعة كما هو ظاهر اليوم فيكون المراد بما بينه وبين الليل ما بينه وبين اخر الليل فيدل على الجواز
ومع قيام الاحتمال يبطل الاستدلال مع انه يمكن ان تكون مرسلة الصدوق وعبارة الفقه المذكورة دليلين على الجواز من حيث اطلاق بعد
العصر فى الاولى الشامل لليلة السبت وعدم تعيين زمان لقوله فاغتسل فى الثانية فيشمل الليل ايضا وكون الاذكار وقت العصر او يوم
السبت لا يدل على ارادة الاغتسال فيه فوريا باستبعاد عدم مطلوبية الواقع فى الليل مع مطلوبية المتاخر عنه من نهار السبت قال بعض الاواخر
المناقشة فى الاولوية متجهة اذ اريد منها القطع او كونها مدركا لغير الاستصحاب وفيه يكفى الادنى من ذلك واما ما بعدهما او السبت فقد
صرح فى احدى عبارتى الفقه الرضوى بالمشروعية فى تمام ايام الجمعة لكن المجلسى ره صرح بعدم قائل به ولا يبعد الاجماع على عدم الجواز فيه
ان احتمله البعض وما بعد ما بينه وبين ما قواه فى المدارك من عدم القضاء فى هذا الغسل اصلا للرواية ذبيح المتقدمة وكلما قرب الغسل من
الزوال فى يوم الجمعة كان افضل بمقتضى عمومه شمول الاداء والقضاء معا وان كان فى الاول من باب التوقيت وفى الثانى من باب التعجيل
بل مقتضاه افضلية كلما يقع فيما قبل الزوال متاخرا الى الزوال عما يقع متقدما الى الفجر ويدل على الكلية الرضوى وبجزيك اذا اغتسلت بعد
الفجر وكلما قرب من الزوال فهو افضل مضافا الى اقتضاء التعليل بالنظافة عند الازدحام للجمعة اذ الاقرب اليه آكد للغرض وربما يظهر من بعضهم
كما فى الذكرى والدروس والغنية وغيرها افضلية القريب منه خاصة من غيره قال فى الاول وقربه منه افضل وفى الثانى يستحب غسل الجمعة ما
بين طلوع الفجر الى الزوال واخر الوقت افضل ويوافقه قوله فى حسنة زرارة المتقدمة وليكن فراغك من الغسل قبل الزوال بعد حمله على الافضلية
دون التعيين وظهور القبل فيها فى المتصل بالزوال وربما استظهر ايضا من النبوى من اغتسل يوم الجمعة ثم راح فكانما قرب بدنة والرضوى
كان ابى يغتسل للجمعة عند الرواح بتقريب غلبة الرواح قريب الزوال وفيه عدم نفى افضلية ما قبله عما قبله المستفادة من غيرهما خصوصا مع
ذيل النبوى من راح فى الساعة الثانية فكانما قرب بقرة ومن راح فى الساعة الثالثة فكانما قرب كبشا ومن راح فى الساعة الرابعة فكانما قرب
دجاجة ومن راح فى الساعة الخامسة فكانما قرب بيضة الحديث مع تصريحه بافضلية الرواح فى الساعة الاولى وعليه يحمل الرواح فى الرضوى
ايضا خصوصا مع اشعار لفظة كان بالمداومة وهذا فيدينا فى المقصود من الاستدلال بهما على افضلية القريب من الزوال واما عبارة
فقه الرضا وافضل اوقاته قبل الزوال فهى بيان للفرد الافضل من الجميع ولا ينافى وجود افضل دونه خصوصا مع تعقيبها العبارة الاولى
كما ان قوله وليكن فراغك قبل الزوال محمول بعد تعذر الحقيقة وهى تعينه على اقرب المجازات وهو الاكدية فى الاستحباب ولا ريب فى كونه ما قبل

الزوال لكنه لا ينافى كون ما قبله افضل مما يتقدمه فلا منافاة بين شىء من هذه الروايات وما تقدم من الرضوى وكلما قرب من الزوال فهو
افضل لظهوره بافضلية كل متاخر عما تقدمه وعن الخلاف والتذكرة الاجماع عليهما وعبارة الدروس والذكرى وما كان نحوهما لا ينافيه
ايضا لعدم منافاة افضلية القريب لاخر من غيره افضلية غيره ايضا من غيره المتقدم عليه فترتفع المغايرة فى النص والفتوى ويتلخص ان
كل متاخر مما قبل الزوال افضل مما يتقدمه والمقارن له افضل الجميع هذا واستشكل بعض المتبحرين من افضلية الغسل المقارب للزوال لثبوت
استحباب المباكرة الى المسجد للجمعة لانها بمعنى دخول المسجد بكرة والبقاء الى ذلك صلوة الجمعة ومعه يتعذر الغسل المقارن والمقارب للزوال
لعدم تيسره فى المسجد غالبا والخروج لفعله مبطل لوظيفة المباكرة والتخلص يحمل استحباب تاخير الغسل على صورة امكان الجمع تخصيص بالفرد
النادر ولا جل ذلك استقرب استحباب تقديم الغسل لمن تيسر له البكور والتاخير لمن لا يتيسر له قلت نحو هذه المزاحمة غير عزيز فى المستحبات لان
غالب اجزاء الزمان يستحب فيه الصلوة وتلاوة القران والدعاء والصلوة على النبى ص وغيرها من الاضداد التى لا يمكن اجتماعها ولم يلتزم مع فيها
تخصيص استحباب احدهما بصورة عدم تيسر الاخر بل قالوا المكلف يتخير بينها او يقدم الاهم دينا او دنيا او الاكثر ثوابا فليكن هذا ايضا
كذلك نعم فى بعض اخبار المباكرة التصريح بوقوعها بعد الغسل كمرسلة الشهيد عن النبى ص من اغتسل يوم الجمعة ثم بكر وابتكر ومشى ولم يركب الحديث
وابلغ منه النبوى من اغتسل ثم راح فكانما قرب بدنة ومن راح فى الساعة الثانية الخ وهذا قد يتوهم منه ان الفضل فى الغسل وقت البكرة
فيعارض ما تضمن افضلية الغسل المقارب ويندفع بان مقتضاه افادة ان من اغتسل وراح فى الزمان المتقدم كان افضل ممن اغتسل وراح فى
الساعة الثانية وهكذا وظاهره ارادة تفاوت مراتب التقديم والتاخير من حيث الرواح لا الغسل غايته استحباب الغسل قبل الرواح فى جميع
مراتبه واستحباب الغسل قبل الرواح لا ينافى افضلية الغسل المتاخر من حيث الغسل فلا تعارض بين الدليلين نعم تاتى المزاحمة بين درك الفضيلتين
فى مقام العمل وهى غير مضرة كما ان المزاحمة فى العمل تاتى بين استحباب المباكرة واكثر اداب يوم الجمعة غالبا كالحلق وغسل الراس بالخطمى والخضاب
ولبس احسن الثياب والتدهين وغيرها مما يتعذر وقوعها غالبا فى الجامع هذا مع امكان منع كون المباكرة المستحبة هى الكون فى المسجد بعد
الخروج الى اداء الجمعة مطلقا ولو لاجل الغسل الذى هو من ادابها ايضا لعدم معلومية انحصار مصلحتها فى عدم تخطى رقاب الناس وتفريقهم
وقت ازدحام الجمعة فلعل من مصلحتها الايقاع نوافل الجمعة او زيادة الاهتمام بشان الجمعة او الاشتغال عن امور الدنيا فى ذلك الوقت بالتوجه
الى بعض وظائف الجمعة ونحو ذلك مما لا ينافيه الخروج قريب الزوال المحض للاغتسال الذى هو ايضا من اداب الجمعة واما افضلية الغسل كلما
قرب الى زوال الجمعة من المتاخر عنه الى اخر السبت كلية على عكس الكلية فى الاداء فلا دليل عليها على نحو التوقيت نعم لا باس باستحباب التعجيل
كما فى سائر المستحبات وح فلا بد من التصرف فى عبارة الفقه وما ضاهاها اما بتعميم الافضلية للتوقيت والتعجيل او بتخصيص افضلية المقارب
للزوال بالاداء ولعله لذا عبر فى الشرائع والنهاية وغيرهما بما هو ظاهر فى الاختصاص بالاداء حيث قدموا ذكر افضلية المقارب للزوال على
التعرض لاصل القضاء نعم لا باس بالقول بان يوم الجمعة مطلقا افضل وقتا من يوم السبت وضمنه ومن ليلته لما تقدم من رواية سماعة
فى اخر النهار فان لم يجد فليقضه يوم السبت ورواية ابن بكير يغتسل ما بينه وبين الليل فان فاته اغتسل يوم السبت ومرسلة الهداية فاغتسل
بعد العصر او يوم السبت بالبناء على احد الوجهين من حمل الامر فى كل منهما على الافضلية لا التعيين كما تقدم انفا غاية على تفسير الليل فى رواية
ابن بكير باخر الليل يكون ليلة السبت افضل من نهاره ايضا وهو غير مضر بالمقصود واعلم ان مخافة اعواز الماء فى الجمعة قبل الزوال او فى
تمام اليوم يقدم الغسل يوم الخميس فى المشهور بل هو المنسوب الى الاصحاب مؤذنا بالاجماع والاصل فيه ما رواه فى الكافى والتهذيب عن
حسين بن موسى بن جعفر عن امه وام احمد بن موسى بن جعفر وفى الفقيه عن ابى الحسن بن موسى عن امه وام احمد بن موسى قالتا كنا مع ابى
الحسن موسى بن جعفر ع فى البادية ونحن نريد بغداد فقال لنا يوم الخميس اغتسلا اليوم لغد يوم الجمعة فان الماء بها غدا قليل قالتا فاغتسلنا
يوم الخميس ليوم الجمعة ومرسلة محمد بن الحسين عن الصادق ع قال انكم تاتون غدا منزلا ليس فيه ماء فاغتسلوا اليوم لغد فاغتسلنا يوم الخميس
للجمعة وفى فقه الرضا ان كنت مسافرا وتخوفت عدم الماء يوم الجمعة اغتسل يوم الخميس والعلماء بين ضعف الاخبار فلا اشكال ولا غبار
وانما التردد فى امور ينبغى التنبيه عليها منها ان مناط جواز التقديم هو مطلق الخوف وهو الاحتمال العادى للرواية الاولى وفقه الرضا
ولا ينافيهما الثانية الظاهرة فى الياس لعدم التقييد فيها فاما عن ظاهر الخلاف من عدم جواز التقديم الا اذا كان ايسا ولعل مراده نفى الجواز
اختيارا الا الاقتصار على الياس كما يشعر به ما فى الذكرى قال ولا يقدم على الفجر اختيارا لدعوى الشيخ الاجماع وفى نهاية الاحكام ولو
ظن يوم الخميس فقدان الماء يوم الجمعة استحب له تقديمه لكن بعده قال ولو خاف الفوات يوم الجمعة دون السبت احتمل استحباب

التقديم ونحوه عن المنتهى مع احتمال ارادة الثاني من الاول فترتفع المغايرة وتتفق الكلمة ومن هنا قال بعض ان كفاية الخوف كاد يكون اجماعا
ومنها هل المدار على خوف عوز الماء اقتصارا على مورد النص او خوف مطلق الفوت وقت الاداء وان كان بتعذر ذاته مع العلم
بوجوده ظاهر جماعة من اقتصارهم على الاعواز وصريح اخرين الاول وصريح الذكرى والدروس والروض والمسالك وكشف اللثام وجماعة
الثاني واقتصار الاولين يحتمل لمتابعة والتعبير بما في النص ولعل الاقوى لتنقيح المناط في الجواز وهو خوف عدم التمكن مؤيدا باقتضاء
الاقتصار على ما في النص الاقتصار على حالة السفر والحكم الاستحبابي يكتفي فيه باقل من هذا ومنها ان المدار خوف الفوت في خصوص
وقت الاداء او الفوت في مطلق يوم الجمعة او فيه او في تمام يوم السبت ايضا اما مع خوف الفوت في تمام الجمعة دون السبت ففي
المصابيح الاجماع على جواز التقديم وهو مقتضى اطلاق نص التقديم وفي الروض يستحب تعجيله يوم الخميس مع خوف فوت الاداء وان
علم التمكن من القضاء واحتمل المص هنا تحتم القضاء كصلوة الليل انتهى والظاهر انه يشير به الى ما في نهاية الاحكام واما لو خاف الفوت
يوم الجمعة دون السبت احتمل استحباب التقديم للعموم والمسارعة الى الطاعة وعدمه لان القضاء اولى من التقديم كما في صلوة الليل
للشاب ونحوه عن المنتهى ويحتمل قوله وعدمه على عدم الاستحباب والمشروعية المستلزم لتحتم القضاء ولعله وهم بل مراده من استحباب التقديم
افضلية التعجيل من القضاء ومن عدمه افضلية القضاء وكون مشروعية كل منهما لا كلام فيها وفي الكشف بعد ذكر عبارة النهاية
نسب استحباب التقديم الى الذكرى مع ان المصرح به في الذكرى افضلية التعجيل وهو يوافق فهم ما ذكرناه ويعطيه ايضا قول النهاية
القضاء اولى كصلوة الليل لتصريحهم في الشاب بافضلية القضاء مع مشروعية التقديم بل وكذا استدلاله بالمسارعة لان مقتضاها
ليس الا افضلية التعجيل ولذا صرح في المصابيح كما سمعت بالاجماع على جواز التقديم مع التمكن من الغسل في السبت واما مع عدم تحقق
الفوت فيما بعد الزوال من الجمعة فالاظهر استحباب التعجيل وان كان الموجود في الاخبار تحقق الفوت في يوم الجمعة لان المنساق منه مع
معهودية وقت الاداء ارادة ادائه في الجمعة ولعل المراد من اليوم في الفتوى ايضا في عبارة جملة فترتفع المغايرة والخلاف من البين اذ لم يحك
تصريحا باعتباره في جواز التقديم سوى ما قد يستفاد من التعبير بخوف الفوت يوم الجمعة في كلام جماعة ومن استحباب الاعادة مع التمكن
منه في كلام اخرين ويؤيده ما ذكرناه عن النهاية بعد اعتبار ظن فقدان الماء يوم الجمعة من قوله اما لو وجده بعد الزوال فالاقرب عدم
الاعادة بل عن بعض المحققين نسبة عدم اعتباره الى الاكثر هذا مع امكان دعوى عدم ظهور رواية ام احمد في اعتبار تحقق الفوت في
تمام يوم الجمعة لان قلة الماء في المنزل لا يقتضي بازيد من خوف الفوت في الجملة فيخرج منه عدم خوف الفوت فيما قبل الزوال بالدليل ويبقى الباقي
فاتضح مما ذكرنا ان الاقوى كون المناط الفوت فيما هو وقت الاداء ومنها ان التقديم هل يشرع في ليلة الجمعة ام لا الاظهر نعم لاستصحاب الجواز
وجريان العلة المذكورة في الخبرين الاولين من اعواز الماء والغاء احتمال اعتبار المماثلة مع العلة المنصوصة لاناطتها بظاهر اللفظ نعم هو قادح
في المستنبط ولا يعارض عموم العلة التقييد باليوم لابتناء معارضته على ثبوت المفهوم له وليس للزمان مفهوم معتبر خصوصا مع وروده
في المقام موردا الغالب من عدم تيسر الغسل في الليل سيما في حال السفر المفروض في الروايتين والاجماع المنقول عن ظاهر الخلاف ففي المدارك
الظاهر ان ليلة الجمعة كيوم الخميس فلا يجوز تقديمه فيها الا اذا خاف اعواز الماء وبه قطع في الخلاف مدعيا عليه الاجماع انتهى وعن التذكرة
ايضا الاجماع على نحو ما في الخلاف مع احتمالها ارادة الاجماع على انها ليست كيوم الجمعة والمراد المنع من فعله فيها اختيارا على انها وقت كما عن بعض العامة
لكن ظاهر العبارة الاجماع على الامرين ويؤيد جواز التقديم فيها اولويتها من نهار الخميس باعتبار الاقربية الى الجمعة واستشكل جماعة من الحاقها
بالخميس بل قيل انه ظاهر المعظم ومنشاؤه بعد الاصل وقوع التقييد بالخميس في النص والجواب شموله لها بعموم العلة المنصوصة وينقطع به الاصل
مضافا الى الاستصحاب المحكم على الاصل ومنها لو دار الامر بين التقديم والقضاء فالاقوى افضلية التقديم وفاقا للذكرى والروض وحكي الوقف
لان كلا منهما بدل عن الاداء وفي التقديم زيادة المسارعة والمسابقة الى الخير والمغفرة مع اقربيته الى المقصود من نظافة الجمعة ويمكن للعموم و
ظاهر الاخبار وكانه اطلاق استحباب التقديم ولو مع التمكن من القضاء وجه الفرق بين اطلاق الاستحباب والافضلية واحتمل في نهاية الاحكام
وحكي عن المنتهى افضلية القضاء كصلوة الليل للشاب وفيه انه مخالف لامر التعجيل في المستحبات ولا يقاس على نافلة الليل خصوصا مع الفارق بما
امكان بقاء اثر الغسل المتقدم خصوصا اذا وقع اخر الليل الى نهار الجمعة لا سيما اذا كان المقصد اثر النظافة بخلاف الغسل المتاخر ويمكن من اجله
ترجيح التقديم هنا بعكس صلوة الليل ومنها انه اذا قدم الغسل على وقت الاداء ثم تمكن منه في الوقت اعاده كما صرح به جماعة من غير مخالف لهم في
ذلك ولو لم يعد في الوقت مع التمكن قضاه بعده كما صرح به بعض اما لو قدم ولم يتمكن من الاعادة في الوقت لم يقض سواء تمكن في بقية نهار

الجمعة او بعد انقضاء نهاره والاخبار خالية عن حكم الاعادة راسا ولعل الاعادة في الوقت مبني على ان التقديم المشروع حيث ان موضوعه المخوف
المحتمل لعدم التمكن جرى عليه حكم التكليف الظاهري بعد انكشاف الخطاء بمصادفة التمكن من عدم بقاء مطلوبيته وكان المراد من انه لا يلم
بعموم ما دل على استحباب غسل الجمعة وبسقوط حكم البدل مع التمكن من المبدل اي بعد تبين خطاء الظاهري البدلي عن الواقعي وفيه انه لو كان كذلك
فليبن على الخلاف في الاجزاء مع انهم لم يبنوه عليه مع امكان المناقشة بانه ليس من التكليف الظاهري بل من التكليف العذري الذي يكون بالعذر
واقعيا ثانويا لا ترتفع مطلوبيته بعد فعله وان تمكن من الواقعي الاولي كالصلوة جالسا مع العجز عن القيام فيكون للغسل وقتان وقت للمختار
الغير المخوف وهو الجمعة ووقت للمضطر المخوف وهو الخميس ويشير اليه تعبير بعضهم كالقاضي في عزبان وقته للمختار من طلوع الفجر الى
الزوال وفي الفوائد الملية ان المقدم في الخميس اداء والاصل في ذي الوقتين كذلك ان لا يعاد مع فعله في وقت الاضطرار كصلوة الليل للشاب
والمسافر والوتر بالشعر ولعله المراد بما نوقش في الاستدلال للاعادة بسقوط حكم البدل مع التمكن من المبدل بان البدل وقع صحيحا وفي
الاستدلال بعموم الاوامر بان ادلة استحباب غسل الجمعة لا تقتضي الا غسلا واحدا وقد حصل لكن الشان في ثبوت الوقتين بالمعنى المتقدم
وقد يدعى عدم ظهور ما ورد بالغسل يوم الخميس في ازيد من كون التقديم من باب الرخصة والتوسيع لمحتمل عدم التمكن في الجمعة اهتماما بهذا
الغسل ولم يظهر منه ان الخميس من الوقت في شيء ولو وقتا اضطراريا حتى يقال الفعل فيه اداء وما عن الفوائد ممنوع ولذا قال في المسالك
ينوي التقديم ليتميز عن الاداء والقضاء والعمدة ظهور الاتفاق عليه اذ لم اجد مخالفا فيه وصرح بعض الاعاظم بعدمه ومن ذكر الحكم فقد ارسله
ارسال المسلمات ويكفي في الاستحباب نحو من ذلك وعليه يجري دليل استحباب القضاء في السبت للمقدم المتمكن من الاعادة في الوقت اذا
تركها فيه فان طلب الغسل في الوقت مع تركه فيه سبب القضاء بعد ان كان مما يقضي والعبرة بالتمكن في خصوص وقت الاداء وان لم يتمكن
فيه بل تمكن فيما بعد الزوال لم يعد فيه ولا في السبت فضلا عن المقدم الذي لم يتمكن من الماء الا في السبت لعدم سبب القضاء والمفروض
اتيانه احد البدلين وهو المقدم في الخميس وقد نبه على ذلك في الذكرة بقوله فيمن قدم الغسل وان تمكنت اداء فاعد ولو قضاء فلا تعد
وكلمة لو وصلية وقوله قضاء معطوف على قوله اداء اي وان تمكنت قضاء وجوابه لا تعد ومن الاغسال المستحبة الغسل لاول ليلة من شهر
رمضان وعن المعتبر نسبته الى مذهب اصحابنا وفي الروض انه اجماع وكذا عن الغنية وبه روايات منها من اغتسل اول ليلة من شهر رمضان في
نهر جار ويصب على راسه ثلثين كفا من الماء طهر الى شهر رمضان قابل ويتممه ما ورد باستحباب الغسل في ليالي الافرادي كما ارسله السيد في الاقبال
في الليلة الثالثة في استحباب غسلها ويستحب الغسل المقتضي الرواية التي تضمنت ان كل ليلة مفردة من الشهر يستحب فيها الغسل وكذا المجلسي
حكي رواية وقد افتى به جمع كثير من اساطين الاصحاب بل صرح الثاني بورود النص على استحباب الغسل في كل ليلة منه وربما يستند له بقوله وكان
يغتسل في كل ليلة منه بين العشائين في رواية ابن عباس الاتية بارجاع ضمير منه الى الشهر لا الى العشر وكذا يستحب في اول يوم منه ورود فيه
مثل الرواية الاولى في نقلها المجلسي وكاشف اللثام ولعلها ما رواه السيد في الاقبال عن السكوني من اغتسل اول يوم من السنة في ماء جار
وصب على راسه ثلث غرفات كان دواء السنة وان اول كل سنة اول يوم من شهر رمضان ان قلنا انما في الذيل من تتمة الحديث لا من السيد على
تفسيره ففي كثير من الاخبار كما قيل وعليه عمل الاساطين ان اول يوم من رمضان ابتداء السنة وكذا يستحب لليلة النصف منه لما رواه ابن
ابي قرة يستحب الغسل في اول ليلة من شهر رمضان وليلة النصف منه ثم نسب الرواية الى جماعة من الاصحاب وعن المفيد في المقنعة عن الصادق عم
انه يستحب الغسل في ليلة النصف من رمضان وهو داخل في ليالي الافرادي المروية بل في بعض الكتب بعد رواية الافرادي واكدها ليلة النصف
مؤذنا بالعثور على نص في خصوصها وفي نهاية الاحكام بعد عدها من الاغسال المستحبة الزمانية قال للروايات لكن في الروض لم اقف فيها
على نص وعن المعتبر لعله لشرف تلك الليلة فاقترانها بالطهر حسن وكذا يستحب لليلة سبع عشرة وتسع عشرة واحدى وعشرين وثلث وعشرين
لعدة روايات بل عن السيد عن يزيد بن معوية عن الصادق عم قال رايته اغتسل في ليلة ثلاث وعشرين من شهر رمضان مرة في اول الليل ومرة
في اخره ويستحب ايضا لليلة الرابع والعشرين والخامس والعشرين والسابع والعشرين والتاسع والعشرين لوجود بعضها في خبر ابن راشد والاخر
في خبر ابن يعقوب ووجود كلها في مرسلة ابن ابي قرة ويستحب ايضا لبقية الليالي من العشر الاخر لمرسلة ابن ابي عمير كان رسول الله صلعم يغتسل في
شهر رمضان في العشر الاخر في كل ليلة ورواية ابن عباس عن علي عم لما كان اول ليلة من شهر رمضان قام رسول الله صلعم فحمد الله واثنى عليه الى ان
قال حتى اذا كان اول ليلة من العشر الاواخر قام الى ان قال وكان يغتسل كل ليلة منه بين العشائين بناء على ارجاع الضمير الى العشر فتامل ويستند
جملة من الروايتين للغسل في خصوص الليالي المذكورة من العشر الاخر ويستحب ايضا لليلة الفطر لرواية حسن بن راشد ورواية المشايخ الثلاثة

والسيد قلت ما ينبغي لنا ان نعمل في ليلة الفطر قال فقال اذا غربت الشمس فاغتسل فاذا صليت الثلاث ركعات فارفع يديك وقل الحديث هكذا عن الشيخ وعن الباقين بتقديم قلت لابي عبد الله ع ان الناس يقولون ان المغفرة تنزل على من صام شهر رمضان ليلة القدر فقال يا حسن ان القاريجار انما يعطى اجره عند فراغه وذلك ليلة العيد قلت فما ينبغي لنا ان نعمل فيها قال اذا غربت الشمس فاغتسل الخ وظاهر قوله ليلة العيد كظاهر ما في الفتاوى من الغسل لليلة الفطر وان اقتضى دخول الليل لكن قوله اذا غربت الشمس فاغتسل في النص قاض بكفاية الغروب فلعل الترجيح لما في الفتاوى خصوصا مع كونه معقد الاجماع في بعضها وحمل غروب الشمس على الغروب الواقعي المقارن لوقت المغرب بعيد مع ان شرطية اذا غربت لا تدل على غير الترتيب الجزاء على الشرط والتقييد بلفظ الليل تعيين للوقت فهو سليم عن المعارض هذا ولم نجد في غير الليلة الاولى من رمضان من النصف الاولى ولا السادس عشر والثامن عشر والثاني والعشرين والسادس والعشرين والثامن والعشرين من النصف الاخير نصا ولا فتوى باستحباب الغسل فيها سوى ذوابة الليالي الفرادى الشاملة لبعضها وروايته كل ليلة من الشهر الشاملة لجميعها بناء على ثبوتهما لكن في بعض الاخبار التعرض لاغسال رمضان بوجه ظاهر منه الحصر في اقل ما ذكر في النص والفتوى فضلا عن المذكور اخيرا وظهور الحصر وان كان من باب مفهوم الزمان او العدد او اللقب مما ليس بحجة لكنها مسبوقة بالسؤال عما يستحب في سوقة لبيان ما هو مندوب من الاغسال ومفهوم مما في مثل المقام معتبر بل مجرد الخلو عن الذكر كذلك الا انه لا يقاوم المنطوق والتصريح بالذكر في الاخبار المصرحة بغيرها خصوصا مع اعتضاد المصرح منها بتصريح الفتاوى ومثل هذا الكلام جار في تعداد اصل الاغسال المستحبة فان بعض الاخبار ظاهرة في الحصر كرواية ان الغسل اربعة عشر وجها وفي الرضوي ثلاثة وعشرون والجواب بنحو ما ذكر ويستحب ايضا ليومي العيدين الفطر والاضحى لاستفاضة النص والاجماع وما ورد فيهما او في الاضحى مما ظاهره الوجوب كما عن القاسم بن الوليد سالته عن غسل الاضحى قال واجب الا بمنى محمول على تاكد الاستحباب لاعتضاد الاستحباب بظاهر اجماع الخلاف على استحباب الغسل في الجمعة والاعياد وما علل به غسل الجمعة من ان هذا اليوم جعله الله عيدا للمسلمين فاغتسلوا فيه ويستحب ايضا ليوم عرفة في المشهور بل معقد اجماع الغنية وفي المدارك التصريح بالاجماع عليه وفي الروض عن العماني ايجابه وحكاه المرتضى عن كثير منا وكانه لورود الوجوب به في بعض الاخبار كما في موثقة سماعة وغسل يوم عرفة واجب المراد تاكد استحبابه بالنسبة الى غيره وعلى كل حال الاخبار بالغسل فيه مستفيضة ولوائح الاستحباب عليها ظاهرة وعمل الاصحاب على ندبه قائم ولا يختص بالناسك للاطلاق مع رواية التهذيب عن غسل يوم عرفة في الامصار فقال اغتسل اينما كنت وان كان ربما يشعر بالاختصاص اهمال البعض ذكره في الاغسال مع ذكره في عمل الحاج وعلى تقديره ضعيف مما يستحب له الغسل ليلة النصف من رجب كما افتى به كثير من الاساطين بل في الذكرى والروض انه المشهور بل لم يحك في الوسيلة الاخلاف فيه والغسل المذكور في بعض الكتب في عمل الاستفتاح ليس غيره ولم نعثر على نص في غسل النصف هذا الا عن الاقبال عن النبي ص مرسلا من ادرك شهر رجب فاغتسل في اوله واوسطه واخره خرج من ذنوبه كيوم ولدته امه وعده الفاضل في النهاية مما ارسل به النص ويبعد كونه النبوي لاقتصاره على يوم النصف ولولا ظهور الاعراض عن استحبابه في اوله واخره من الاصحاب لاقتضاه الرواية بقاعدة التسامح ويستحب ايضا اليوم المبعث في المشهور كما صرح به في الذكرى وهو ظاهر الروض وعن الوسيلة عدم الخلاف فيه وعن الغنية الاجماع عليه ولم نجد فيه نصا الا انه داخل فيما نقل من الاجماع والنص على استحباب الغسل في كل عيد مع ثبوت كون اليوم عيدا عن الحسن بن راشد عن الصادق ع انه اشرف الاعياد وفي نهاية الفاضل عده مما علل ندبه بالاخبار وكذلك عن الصيمري وجد كفاية في حكم الاستحباب في مصباح الكفعمي كما عن المجلسي ايضا استحباب الغسل في ليلة المبعث ويستحب ايضا لليلة النصف من شعبان كروايتي ابي بصير وسالم مولى حذيفة وعده في الرضوي من الاغسال الثلاثة والعشرين وظاهر الروض عده من الاغسال المشهورة التي عول في استحبابها على اتباع المشهور ولم نجد تصريحا بخلافه بل هو معقد اجماع الغنية ويستحب ايضا ليوم الغدير بالاجماع المستفيض ورواية العبدي المشهورة وربما فيها اشعار بان الغسل وظيفة صلوة ذلك اليوم الا ان العمل على العموم وفي رواية الليثي وفيها اذا كان صبيحة ذلك اليوم وجب الغسل في صدر نهاره وعده في الرضوي من الاغسال الثلاثة والعشرين ويصلح للدخول في عموم الغسل في كل عيد ويستحب ايضا ليوم المباهلة والمشهور كما في الذكرى والروض والكشف والرياض وغيرها بل استفاض نقل الشهرة على انه الرابع والعشرون من ذي الحجة ويدل عليه رواية ابرهيم بن موسى الاتية وعن المعتبر القطع بانه الخامس والعشرون وعن المجلسي حكاية قول بانه السابع والعشرون وقيل الواحد والعشرون وعن الاقبال مثله ايضا والغسل فيه مشهور بل هو داخل في معقد اجماع الغنية لكن فيه كفاية جملة غسل المباهلة وكذا موثقة سماعة التي عد فيها الاغسال قال وغسل المباهلة واجب مريدا به تاكد الاستحباب للاجماع على وجوبه

قال في الرياض ولعل مبناها ذكر اليوم فلعله لاصل ايقاع المباهلة كما في الاستخارة وورد به رواية صحيحة وعن جدي المجلسي ره اشتهاره بين القدماء وهو حسن انتهى قلت وكان مراده بالصحيحة ما في الكافي عن ابي مسروق لما شكى الى الصادق ع محاجة المخالفين معه وحلهم كلما يستدل به على الامامة عليهم من الايات على غير محلها قال فادعهم الى المباهلة قلت كيف اصنع قال اصلح نفسك ثلاثا واظنه قال وصم واغتسل وابرز انت وهو الى الجبان الحديث لكن الاصحاب فهموا من الدعوى اليوم حيث استدلوا بها على الاستحباب فيه وفيه رواية ابن ابي قرة وفيها والزيارة واذا اردت ذلك فابدا بصوم ذلك اليوم شكرا لله واغتسل والبس انظف ثيابك الحديث ويحتمل كونه وظيفة الزيارة مع امكان صرفه عنه ذكر الصوم قبله ثم صرح فيه بما رواه ابرهيم بن موسى بن جعفر يوم المباهلة يوم الرابع والعشرين من ذي الحجة تصلي في ذلك اليوم ما اردت ثم قال وتقول وانت على غسل الحمد لله رب العالمين الدعاء الذي ذكره المجلسي ره واحتمال كونه مخصوصا للدعاء ضعيف ومما يحتج له الغسل يوم نيروز الفرس وقد اهمل ذكر استحبابه جملة وافتى به كثير من الاساطين بل صرح غير واحد بانه المشهور بين المتاخرين ويدل عليه رواية معلى بن خنيس اذا كان يوم النيروز فاغتسل والبس انظف ثيابك الحديث وفي معلى كلام معروف كما في الذكرى لكن مع الاعتضاد بالعمل وانضمام شرافة اليوم بوقوع الامور العظام فيه كما صرحت به الاخبار كاف في الاستحباب مضافا الى اندراجه في الاعياد الوارد فيها استحباب الغسل كما تبين واما تعيين اليوم المسمى بالنيروز فاختلف الاقوال فيه والمشهور المعروف انه اليوم الذي تنتقل الشمس فيه الى اول برج الحمل وهو نقطة الاعتدال الربيعي وهو عاشر اذار وثانيها انه اول يوم من فرودين الذي هو اول الاشهر الفرسية ويؤيده ظهور المفروغية عن كونه اول سنة الفرس مع ظهور اول سنتهم هو اول يوم من اول شهرهم الا ان المفروغية عن كونه اول سنة الفرس غير معلوم وان صرح بها بعض الاعاظم وهو الظاهر ايضا من شرح الدروس تبعا للكركي حيث قال وهو اول سنة الفرس وقد فسر بحلول الشمس الحمل وبعاشر ايار وباول يوم من شهر فرودين القديم الفارسي بناء على رجاع ضميره فسر الى اول سنة الفرس عليه يكون الخلاف في تعيين اول سنة الفرس القديم لكن في الذكرى في نوروز الفرس الى ان قال وفسر باول سنة الفرس او حلول الشمس الحمل او عاشر ايار وهو ظاهر من حيث مقابلة تفسيره باول سنة الفرس بغيره في عدم المفروغية المذكورة مضافا الى بعد وقوع الخلاف في اول السنة الفرسية مع معلومية كون اول شهرهم فرودين ومقتضى ذلك ان يكون اول يوم منه اول سنتهم ولا داعي للخلاف معه ومثله عن مهذب ابن فهد وثالثها انه يوم انتقال الشمس الى الجدي وعن ابن فهد نسبته الى المشهور بين فقهاء العجم ورابعها انه السابع عشر من كانون الاول ويقرب من القول الثالث بحسب اعتبار البروج الاثني عشر لانه بعد الجدي بيومين وذلك اوله وخامسها انه تاسع شباط وسادسها انه عاشر ايار والاول هو الاقوى لانه المشهور المعروف في ازماننا بل في عصر ابن فهد والشهيد الثاني لتصريحهما بانه الاشهر الاعرف والاصل عدم النقل والتغيير فيتعين ارادته ذلك من رواية الغسل ولما في خبر معلى المعروف الطويل عن الصادق ع قال ان يوم النيروز هو اليوم الذي اخذ فيه النبي ص لامير المؤمنين ع العهد بغدير خم وساق الحديث في بيان الامور العظام التي وقعت في ذلك اليوم الى ان قال في اخره وهو اول يوم سنة الفرس فان ثبت المفروغية عن كونه اول سنة الفرس وان الاختلاف في تعيين اول سنة الفرس فلا يجدي نفعا في محل النزاع الا اشعارا من حيث انطباق جملة مما ذكر فيه على الاعتدال الربيعي وذلك ما ذكره في الكشف من ان يوم الغدير بحسب على التقويم تطابق نزول الشمس الحمل في تاسع عشر وحيث لم ير الهلال بمكة تلك السنة ليلة الثلاثين فكان الثامن عشر على الرؤية ومن حيث ان فيه انه اول يوم طلع فيه الشمس وقد قيل ان الشمس خلقت في الشرطين وهو اول الحمل ومن حيث ان هبوب الرياح اللواقح خلق زهرة الارض انما يكون اول الحمل واما اذا لم يكن مفروغا عنه فيكون دليلا قويا على تعيين القول بانه اول سنة الفرس فها هنا روايات معتبرة منقولة عن ابن فهد في مهذبه وعن البحار ايضا بزيادة وضوح في وقوع الخلاف اما من جهة اعراض المشهور عن التعيين المذكور فيها بانه اول سنة الفرس ضعيف مع المجبور بالنقل والعمل كما تقدم ولا جابر له في ذلك او من جهة عدم تعين اول سنة الفرس فيكون الشبهة في مقام هل الاخير وان اول سنة الفرس او نزول الشمس الحمل او عاشر ايار كما في الذكرى وغيره وعلى الاول فاول سنة الفرس هل هو نزول الشمس الحمل وعاشر ايار وهو بعيد لما اشرنا من بعد وقوع الخلاف في اول سنة الفرس يمكن ان يكون الخلاف في الحمل اول سنة الفرس فيها على غيره اول فرودين بان يكون المراد اول سنة الفرس انما هو يوم النيروز لا المعروف عندهم من اول فرودين والمفروض جعله يوم النيروز فلا تعين الرواية تعيينا الا بالاشعار المذكور فيصح وقوع الخلاف معها وهذا وان احتمله في الكشف لكنه بعيد لظهور اول سنة الفرس فيما هو المعروف عندهم فينحصر وجه الخلاف مع هذه الرواية في ضعفها كما ذكر وانقدح من ذلك انه لولا الشهرة لقوي التعيين باول فرودين القديم من هذه الرواية ومنها يوم التروية وذكره في نهاية الاحكام وارسل عليه النص ولعله ما تقدم من صحيحة محمد بن مسلم عن احدهما ع قال الغسل في سبعة عشر موطنا وعدّ منها يوم التروية وقد تقدم ان الصدوق ذكر مثلها مرسلا وصحيحة معوية بن عمار عن الصادق ع اذا كان يوم التروية

احدى ... على الاول ... الرابع ... [illegible]

ان شاء الله فاغتسل فلا اشكال فى استحبابه وههنا اغسال زمانية تعرض لها بعض الاصحاب واستشكل بعضهم فى الحكم باستحباب بعضها منها يوم
دحو الارض وهو الخامس والعشرون من ذى القعدة اذ لم يجد فيه نصا واما القدوسى ففى الذكرى ذكر الاصحاب لدحو الارض الخامس والعشرين من ذى
القعدة وهو مؤذن بما يقرب الاجماع وعن الفوائد الملية والحدائق تقديم نسبته الى المشهور وقال جدى العلامة فى المصابيح ولعل الشهيد وجده فى
بعض كتب الاصحاب فعزاه الى الاصحاب بقصد الجنس دون الاستغراق وفهم الشهيد الثانى منه الاستغراق الظاهر من كلامه فنسبه الى المشهور
قال واما نحن فقد تتبعنا ما عندنا من مصنفات الاصحاب ككتب الصدوق والشيخين وسلار وابى الصلاح وابن البراج وابن ادريس وابن زهرة
وابن ابى المجد وابنى حمزة وسعيد وكتب العلامة وابن فهد وابن طاوس فلم نجد للغسل يوم الدحو عينا ولا اثرا والشهرة مقطوع بعدمها انتهى قلت
ولعل التسامح فى ادلة السنن يشمل هذا المورد بناء على شموله نقل الفقيه ما لم يعلم خطاؤه ومنها يوم التاسع من ربيع الاول ولم نجد
مصرحا به الا ما حكاه المجلسى ره عن احمد بن اسحق القمى وفضيلته طويلة لكن كلام احمد فيما نقله يقضى بان استحباب الغسل ليس لنص فى خصوص
ذلك اليوم وانما هو لكونه عيدا من الاعياد العظيمة بحسب ما رواه عن العسكرى عم وحيث ان وقوع ما نقله احمد فى هذا اليوم من الامور العظام
التى تسر الشيعة مما اشتهر وورد به روايات كثيرة فلا اشكال فى استحبابه من اجل ذلك لرواية الغسل فى الاعياد وان لم يرد الغسل فيه
بخصوصه لا الفضل احد ولا ينافى وروده الاخبار ونقل الشهرة ايضا على كون الواقعة فى سادس وعشرين من ذى الحجة بعدم الباس باستحباب
الغسل فيه ايضا للاخبار والشهرة على كونه العيد المذكور وان كان العيد المذكور فى الواقع احد اليومين فان المراد الاستحباب فيهما من حيث
الاحتياط لدرك الفضيلة من جهة عدم المعلومية كما سمعت فى المباهلة واستحباب الغسل من هذه الجهة يأتى فى كل ما ثبت للزمان ثم وقع
الشك فى تعيينه لخلاف وغيره احتياطا فى المستحب فلا تغفل عن موارده كساير الادعية والاداب الموظفة لبعض الايام مع الشك فى اليوم الموظف
له فانه مصرح فى كلام جملة لا سيما المجلسى ره باستحباب فعلها مكررا وكذا فيما شك الهلال فان العمل على تكرار موظفات الايام من غير اشكال و
من الواضح عدم فرق بين الغسل وغيره لاتحاد المدرك لكن كل ذلك مبنى على ثبوت استحباب الغسل فى الاعياد عموما وسيأتى ذكره ومنها ليلة
الجمعة نقل عن علاء الدين ابن ابى المجد ولم نجد له مستندا الا ما يأتى من استحبابه لكل زمان شريف ومنها ليلة الاضحى نقل عن الوسائل وان
استناده الى ما رواه السيد فى الاقبال فى غسل ليلة الفطر قال وروى ان يغتسل قبل الغروب من ليلة اذا علم انها ليلة العيد والظاهر انه مختص
بليلة الفطر لايراده فى غسلها لا المطلق العيد ومنها ما اشرنا اليه سابقا ونقلنا عن المجلسى ره من استحباب الغسل لكل ليلة من رمضان ولم
نجد مصرحا به غيره الا ما عن صاحب الوسائل فى حاشيته له على ما اورده فى الكتاب المذكور من رواية ان النبى ص كان اذا دخل العشر من شهر رمضان
شمر وشد المئزر وبرز من بيته واعتكف واحيى الليل كله وكان يغتسل كل ليلة منه بين العشائين من ان الظاهر عود الضمير فى قوله كل ليلة منه الى
الشهر فانه اقرب لوجوه ويحتمل عوده الى العشر ايضا انتهى ولعل ذلك هو مستند المجلسى ره فيما نقلنا ايضا ورجحه بما رجحه الشيخ المزبور فى
الحاشية فى مرجع الضمير فانه روى هذا الحديث فى البحار عن السيد عن ابن عياش بزيادة ولا يخفى عليك بعده وان الاظهر عوده الى العشر وما
قدمناه فى استحباب الغسل فى ليالى العشر الاواخر من مرسلة ابن ابى عمير قرينة على ارادة العشر من الضمير وتذكير الضمير خرج عن مضرة لامكان رجاعه
الى ما يكون مذكرا على انه فى بعض النسخ بالتانيث ولعل ارسال مثل العلامة المجلسى ره النص مع عدم معلوميته كونه ما رجحه فى حاشية الوسائل
كاف فى الاستحباب لبين من هذا الباب لغسل كل ليلة فرادى من رمضان لما اشرنا سابقا من فتوى جمع كثير من ساير الاغسال به وارسل النص
عليه جماعة منهم كونه نعم بل الظاهر من كل من افتى به عثوره على النص لعدم امكان هو من شئ غير النص الخاص باستحباب خصوصها ومنها
ما هو داخل فى عموم ما نقله فى الذكرى عن ابن الجنيد قال يستحب لكل مشهد ومكان شريف او يوم او ليلة شريفة وعند ظهور الايات فى
السماء وعند كل فعل يتقرب به الى الله ويلجا فيه اليه والمحقق فى المعتبر وافقه فى الزمان الشريف من حيث استدلاله فى يوم مبعث وليلة
النصف من رجب رمضان بعد الاعتراف بعدم النص بشرف الزمان وكذلك فى الروض فى ليلة النصف من رجب يوم المبعث لا باس
بذلك ايضا وعن الفاضل ايضا موافقتهما وسيأتى تحقيق ذلك فى اخر الاغسال ثم اعلم ان الاصل واطلاق الادلة المتضمنة لاضافة بعض
من الاغسال الزمانية الى اليوم والليل يقضى بامتداد وقتها ذاتها طول النهار او الليل الا ما جاء من خصوص الدليل اختصاصها
كالجمعة بحسب ما تقدم من التفصيل وكالعيدين على ما عن المنتهى من ان الاقرب انه تضيق عند الصلوة لان المقصود منه التنظيف للاجتماع
فى الصلوة وفى الذكرى الظاهر ان غسل العيدين يمتد بامتداد اليوم عملا باطلاق اللفظ ويخرج من تعليل الجمعة انه الى الصلوة او
الى الزوال الذى هو وقت صلوة العيدين وهو ظاهر الاصحاب قال بعض الفضلاء ولبس ذلك بمحض تحكم بل يظهر من بعض الاخبار

هو الفاضل التفرشي

مثل ما رواه الصدوق فى العيون والعلل عن محمد بن سنان عن الرضا ع انه كتب اليه علة غسل العيد والجمعة وغير ذلك لما فيه من تعظيم العبد
ربه واستقباله الكريم الجبار وطلب المغفرة لذنوبه وليكون لهم يوم عيد معروف يجتمعون فيه على ذكر الله تعالى الحديث وما فى الفقه الرضوى قال
اذا طلع الفجر من يوم العيد فاغتسل وهو اول اوقات الغسل ثم الى وقت الزوال وما رواه الشيخ فى الموثق عن عمار الساباطى قال سألت
اباعبدالله عم عن الرجل ينسى ان يغتسل يوم العيد حتى صلى قال ان كان فى وقت فعليه ان يغتسل ويعيد الصلوة وان مضى الوقت
فقد جازت صلوته انتهى وقال فى الرياض وفى الذكرى عن ظاهر الاصحاب امتداد وقته الى الزوال الخ ثم قال ولعله للرضوى وذكر
ما عن فقه الرضا ع ثم قال ويؤيده مساواة العيد للجمعة فى اغلب الاحكام ومن امتداد غسل الجمعة اليه ثم قال واسند ابن ابى قرة فى
عمل رمضان الى مولينا الصادق عم فى كيفية صلوة العيد يوم الفطر ان تغتسل من نهر فان لم يكن نهر فل انت بنفسك استقاء الماء
بتخشع وليكن الحديث انتهى وظاهر اختياره ما نقله فى الذكرى عن ظاهر الاصحاب فى لسان ايضا وفيها من طلوع الفجر الثانى الى
قبل الخروج الى المصلى قلت اما ما اشار اليه فى الذكرى من التخريج من التعليل فى الجمعة فهو ما ورد من ان الانصار كانت تعمل فى نواضحها
واموالها واذا كان يوم الجمعة الحديث وقد عرفت فى غسل الجمعة انه ليس من باب العلة لما تقرر فى محله من اعتبار العلم الشرعى باختصاص
العلة فى حجيتها ولو من ظاهر دلالة اللفظ وهو مفقود فى المقام كالجمعة لا ستحبابها قطعا لمن ليس فرضه حضورهما والتعليل فيما رواه
فى العيون والعلل لهما بامور غير ذلك ومنه انتفاع القدح فيما ذكره البعض المتقدم من ان هذا المعنى المستخرج من تعليل الجمعة يظهر مما ورد
فى العيون والعلل للتعليل فيه بمجموع امور منه تعظيم العبد وهو لا يدل بل يحتمل الغسل تعظيما لذلك اليوم وتفضيلا له على ساير الايام و
زيادة فى النوافل والصلوة وهو ظاهر فى ان تعظيم اليوم هو العمدة فى العلة القاضى بتوظيف الغسل لليوم كوضوح القطع منه فيما ايد
له فى الرياض من مساواة العيد للجمعة واما رواية عمار فغايته ما يدل على انه لو صلى بغير غسل فان كان وقت الصلوة باقيا كقبل الزوال
اعاد الغسل والصلوة وان جاز وقت الصلوة بان جاز الزوال فلا يعيد الصلوة واما انه لا يغتسل ايضا فلا تدل عليه كما ان ما اسنده
ابن ابى قرة غايته الدلالة على ان الصلوة من وظائفها الغسل فيستحب لها وقبلها واما انه لغير الصلوة او بعد انقضاء وقت الصلوة لا يستحب
فلا دلالة فيها عليه ومع ذلك يبقى الاخبار المطلقة من حيث اضافة الغسل فيها الى اليوم او جعله ظرفا للمأمور به كصحاح ابناء مسلم وسنان
ويقطين وعمار والحلبى وكموثقة سماعة ومرسلة الصدوق وروايته ابن ابى حمزة وقد سئله عن غسل العيدين اواجب هو فقال سنة وغيرها
خصوصا ما نقص منها الامر ولو بالجملة الخبرية الواردة مورده سليما عن المعارض بل وكذا اطلاق معقد الاجماعات المنقولة على الاستحباب من
غير تقييد وخبر عدم الوثوق به من حيث ظهور سياقها البيان عدم الوجوب نعم ظاهر ما فى المدارك واستحباب الغسل فى هذين اليومين
مذهب العلماء كافة وتدل عليه صحيحة محمد بن مسلم المتقدمة الى ان قال والظاهر امتداد وقت هذا الغسل بامتداد اليوم الى ان نقل عن الذكرى
ويخرج من تعليل الجمعة الى قوله وهو ظاهر الاصحاب منه ما فى الروض فى يومى العيدين وهو اجماعنا ومذهب الجمهور وحكى عن اهل الظاهر
وجوبه فيهما ثم قال ووقته مجموع النهار عملا باطلاق اللفظ ومنه ما عن المعتبر وهو مثل ما فى الروض بل مثله ما فى الرياض قال وغسل يومى
العيدين الفطر والاضحى باجماع العلماء كافة حكاه جماعة ثم اختار كما سمعت التحديد الى الزوال فهو صريح فى فهمه معقد الاجماع المنقول
ما ذكرناه والكل كما ترى ظاهر فى اثباتها بازاء القول بالوجوب ويؤيده ما سمعت عن الذكرى من نسبة التحديد الى الصلوة او الزوال الى
ظاهر الاصحاب على كل حال فلا يعارض ما تقدم من الاطلاق المعتضد بالاصل الرضوى المتقدم اذا طلع الفجر من يوم العيد الخ لعدم قوة
المعارضة فى فقه الرضا ع للاخبار الصحيحة المستفيضة المعتضدة بالاصل بل لان مقتضى الرضوى امتداد الغسل الى الزوال وان مضى
الصلوة او صلى العيد قبل الغسل وهو خلاف المدعى وفيه ان مقتضى ما سمعت من الذكرى انه ليس خلاف المدعى بل مقتضى ما نقل فى الرياض
عن الذكرى انه ليس خلاف المدعى بل مقتضى ما نقل فى الرياض عن الذكرى نسبته التحديد الى الزوال خاصة الى ظاهر الاصحاب لا بقاء
ان التسامح فى ادلة السنن يقضى بالتوكيد او بالرضوى المذكور مع ضعفه فى تخصيص وقت المستحب لان معنى التوقيت عدم الاستحباب وعدم
ترتب الثواب فيما بعد الوقت المستفاد منه وهو خلاف موضوع ما يتسامح فيه من السنن ضرورة ان مورد اخباره بلوغ الثواب لا عدم الثواب هو
واضح ومنه يتضح ان ما فى الذكرى من نسبة التحديد الى الصلوة او الى الزوال الى ظاهر الاصحاب لا ينهض سندا للتحديد وان كان يكتفى بمثله فى غير
المقام ما بيناه من الاستحباب تبين من جميع ما ذكرناه ان الاقوى امتداد وقت هذا الغسل بامتداد مصداق اليوم نعم لا باس بافضلية المبادرة
الى الزوال للرضوى المزبور وصرح بها جماعة وما ورد بعدم الامتداد فيه الى تمام الوقت المضاف اليه ايضا اغسال الليالى العشر فقد روى

الشيخ عن بكير بن اعين عن الصادق ع قال سألته في اي الليالي اغتسل في شهر رمضان قال في تسع عشرة وفي احدى وعشرين وفي ثلاث وعشرين والغسل اول الليل قلت فان نام بعد الغسل قال هو مثل غسل الجمعة اذا اغتسلت بعد الفجر اجزأك وعن الحميري في قرب الاسناد وعن عبد الله بن بكير مثله ايضا بتفاوت يسير هو مثل غسل الجمعة وفي صحيح محمد بن مسلم عن احدهما انه قال تغتسل في ثلث ليال من شهر رمضان في تسع عشرة و احدى وعشرين وثلاث وعشرين الى ان قال والغسل في اول الليلة وهو يجزي الى آخره وقد تقدم ما رواه ابن عياش عن علي ع عن النبي ص وفيه اذا كان اول ليلة من العشر الاواخر قام وشمر الى ان قال وكان يغتسل كل ليلة منه بين العشائين قلت صحيح محمد بن مسلم ورواية بكير وان كان كل منهما يعطي التوقيت الا انهما معارضتان بما هو اقوى منهما وهو صحيح العيص بن القاسم رواها في الكافي قال سألت ابا عبد الله ع عن الليلة التي يطلب فيها ما يطلب متى الغسل قال من اول الليل وان شئت حين تقوم من آخره وسألته عن القيام قال تقوم من اوله وآخره فانها مصرحة ببقاء هذه الليالي على الاطلاق الاولي من تساوي اوله وآخره بالنسبة الى الغسل غايتها افضلية الاول من حيث قوله اولا من اول الليل وعليه تحمل صحيحة ابن مسلم ورواية بكير لان نفيهما لما عدا اول الليل بالمفهوم الذي لا يقاوم العموم المصرح به في المنطوق المعتضد بالاصل والاطلاق خصوصا مع وقوعه في جواب السؤال عن خصوص الوقت الموظف للغسل واما ما تقدم في اغسال العشر الاواخر من طريق ابن عياش عن علي ع ان رسول الله ص كان يغتسل في كل ليلة منه بين العشائين اولى بعدم المقاومة لمعارضته صحيحة العيص في ليلة احدى وعشرين وثلاث وعشرين لعين ما ذكر مضافا الى كون المنقول فعلا وعدم ظهوره في ارادة بيان ان الوقت هو ما بين العشائين لا غير وقد تقرر في محله ان مفهوم الزمان في نفسه غير معتبر ما لم تنضم اليه قرينة كالانسياق لبيان التوقيت ونحوه وكذا لا يقاوم استشعار افضلية ما بين العشائين منه من حيث اشعار مواظبة النبي ص في كل ليلة لها افضلية اول الليل المستفادة مما تقدم من الاخبار لاخصية موردها واكثرية عددها وفيها الصحيحان واعتضادها بعمومات المسارعة والاستباق وهل يكون حجة للتوقيت في غير مورد تلك الاخبار ما عدا ليالي القدر من ليالي العشر الاواخر الاقوى عدمه لعدم مقاومته للاخبار الكثيرة المتضمنة لاستحباب الغسل فيها على الاطلاق وكذا الفتوى ولا معنى لتقييد كلها بمثل هذه الرواية المتضمنة لنقل الفعل الذي لا دلالة فيه على التوقيت بوجه معتبر لما تقدم خصوصا مع وروده بطريق ابن ابي عمير خاليا عن التوقيت وليس التوقيت من موارد التسامح في السنن في مطلق الرجحان والثواب ليس محل الدعوى على انه من المقرر في شرط التسامح عدم المعارضة للاطلاقات والعمومات الصحيحة الشرعية ثم هل يكون سند الافضلية ما بين العشائين فيما عدا الليالي الثلاث من ليالي العشر اشكال من دلالة مواظبته ص على الافضلية مع كون افضلية الوقت من موارد التسامح وان لم يكن نفس التوقيت منها ومعارضته لعمومات المسارعة والاستباق ولعل الثاني اقوى لضعف الدلالة فيه والمعتبر في موارد التسامح احراز الدلالة المعتبرة ومع ذلك ففي الكشف في غسل اول ليلة رمضان والغسل في هذه الليلة وغيرها من ليالي شهر رمضان في اولها كما في خبر ابن مسلم عن احدهما ع وغيره الى ان قال ويأتي ان النبي ص كان يغتسل كل ليلة من العشر الاواخر بين العشائين وفي الرياض وينبغي ايقاعه في هذه الليلة كسائر الليالي المستحب فيها الاغسال في اولها كما في الاخبار الى ان قال ويأتي ان النبي ص كان يغتسل الخ انتهى وقوله ينبغي محتمل لارادة التوقيت والاستحباب لو للاحتياط عما في الاخبار من التعيين وعلى كل حال فلا يخفى ما فيه على ارادة التوقيت ونافي الكشف مما ذكرنا سابقا واما غسل ليلة الفطر فقد يشكل التوقيت فيه من حيث انحصار دليله برواية ابن راشد المتقدمة وهي ظاهرة في الاتصال بالغروب والاطلاق الفتوى ممن تعرض له وكذا معقد اجماع الغنية على ما نقل عنه ولعل الاقوى متابعة الفتوى

في غسل يوم عرفة

واما غسل يوم عرفة فظاهر صحيح عبد الله بن سنان المتقدمة كفتوى البعض توقيته بزوال الشمس الا ان ظهور التوقيت به فيه منع صريح قول ابي جعفر ع لزرارة اذا اغتسلت بعد طلوع الفجر اجزأك غسلك ذلك للجنابة والجمعة وعرفة والنحر والحلق والذبح والزيارة بل فيه وظاهر صحيحة معوية بن عمار عن الصادق ع قال فاذا انتهيت الى عرفات فاضرب خباءك بنمرة فاذا زالت الشمس يوم عرفة فاغتسل فان الظاهر دخول غسل اليوم في الغسل المراد من قوله اذا زالت الشمس فاغتسل فلا بد من صرف قوله في رواية ابن سنان عند زوال الشمس عن ظهور التوقيت لاعتضاد رواية زرارة بالاطلاق وحمله من الاخبار وفتوى المعظم وليس الا الحمل على تأكد الاستحباب لا اقل من التعارض فتبقى الروايات المطلقة وفتاوى المعظم سليمة عن المعارض فالاقوى امتداد وقته بامتداد اليوم

في غسل يوم الغدير

واما غسل الغدير وان كان في رواية العبدي المتقدمة تقديره اي منها التوقيت بقبل الزوال حيث قال فيها من صلى فيه ركعتين يغتسل عند زوال الشمس من قبل ان تزول مقدار نصف ساعة الى ان قال ما سئل الله حاجة من حوائج الدنيا والآخرة الا قضيت له كائنة ما كانت ولكن الظاهر ان خصوصية ايقاع الغسل في الوقت المعين لاجل حصول وظيفة الصلوة المخصوصة لا لارادة التوقيت لغسل اليوم مطلقا مع التصريح في رواية الليثي بانه اذا كان صبيحة ذلك اليوم وجب الغسل في صدر نهاره مضافا الى اطلاق الفتاوى وعبارة

فقه الرضاء فلا اشكال في امتداده طول النهار فتلخص من جميع ما ذكر ان الاغسال الزمانية باسرها ما عدا غسل الجمعة الاقوى امتداد وقتها بامتداد اليوم والليل المضاف اليهما واما الفعلية والمكانية فسيأتي تحديد وقتهما بقي الكلام في مشروعية التقديم فيهما على الوقت وقضاء ما فات منها في غير الجمعة ولا شك ان الاصل عدمهما لقاعدة التوظيف في العبادة وان القضاء بامر جديد وصرح الفاضل في النهاية بعدم مشروعية قضاء غسل العيدين وفي الروض عن ابن ادريس مثله مع انه اولى بذلك من غيره ومع هذا ففي الدروس في الزمانية فيه فان فاته امكن استحباب القضاء مطلقا وعن البيان انه قربه وفي الذكرى استقرب القضاء للزمانية والمكانية والفعلية مع التقديم ايضا للخائف الاعواز ثم قال وقد نبه عليه في غسل الاحرام وفي رواية بكير السالفة مشيرا الى قوله قبل ذلك وروى بكير بن اعين عنه ع قضاء غسل ليالي الافراد الثلاث بعد الفجر لمن فاته ليلا وفي الدروس ايضا افتى بقضاء غسل الافراد الثلاث لرواية ابن بكير وعن الاشراف للمفيد قضاء غسل عرفة ويوم النحر وفي الكل نظر لعدم الدليل عليه بعنوان العموم الا التعدي من المورد المنصوص و استنباط التعميم منه بالتجميع كما صرح به في الذكرى وكانه اراد بقوله في الاحرام ما روي من تقديمه في المدينة مخافة اعواز الماء بذي الحليفة وبرواية بكير ما تقدم من قول الصادق ع في الاغسال الثلاثة لما سئله فان نام بعد الغسل قال هو مثل غسل الجمعة اذا اغتسلت بعد الفجر اجزأك وفي الاول انه من الاغسال الفعلية فلا يقاس عليه الزمانية فتأمل ولو ان يدا رجاعه الى الزمانية بتقريب اعتبار عدم تقدم ما للفعل على الفعل بازيد من يوم او ليلة فتقيسه ان ما بين المدينة وذي الحليفة فرسخان وطيهما يكون في اقل من يوم او ليلة وفي الثاني ان رواية بكير من حيث تعقيبها السؤال عن النوم بعد الغسل صريحة في ان الجواب بقوله هو مثل غسل الجمعة الخ اراد به الاجزاء عن غسل الليالي الثلاث بوقوعه في الليل وان نام بعده كما يجزي عن غسل الجمعة اذا وقع بعد الفجر وان احدث بعده ولو بالنوم لحصول وظيفة الوقت بذلك وقد انكر بعضهم على شبهة الاستناد في ذلك الى هذه الرواية واحتمل ان يكون قد عثر على رواية لم نعثر عليها والظاهر انما هذه لانه رواه في الذكرى اسندها الى بكير بن اعين وفي الدروس الى ابن بكير وما ورد في الاغسال الثلاث المذكورة عنهما معا هو هذه الرواية كما رويناها في عدم اختصاص الغسل باول الليل عنهما بتفاوت يسير واحتمل بعض الاعاظم ان يكون قوله بعد الغسل في السؤال اشتبه بغير الغسل فانه يشبه به في بعض الرسوم او يكون اشتبه عليه بعد الغسل ببعيد الغسل قال وهذا اشبه انتهى وفي الاشبه ما لا يخفى وعلى كل حال ان كان التشريع في مورد يقضي بالتعدي فلم يستند الى روايات التقديم والقضاء في غسل الجمعة المعمول بين الاصحاب لصراحة الدلالة واما ما ذكره المفيد فاحتمله في الكشف من رواية زرارة قال وفي كتاب الاشراف قضاء غسل عرفة يوم النحر ويحتمله قول ابي جعفر لزرارة اذا اغتسلت بعد طلوع الفجر اجزأك غسلك ذلك للجنابة والجمعة وعرفة والنحر والحلق والذبح والزيارة ثم في شرح قول مصنفه وما للزمان فيه بعد ان نقل ثانيا عن المفيد ذلك قال وما مر من خبر زرارة عن احدهما يحتمله وارادة عرفة او النحر انتهى وكانه اراد انه لما جمع في الرواية بين غسل عرفة وغسل يوم النحر وهما لا يجتمعان فلا بد لتحقق فرض الاجتماع من ارادة تأخير غسل عرفة قضاء في يوم العيد او حمل الرواية على ارادة جواز التداخل واجزاء غسل واحد بعد الفجر عما يمكن اجتماعه من هذه الاغسال كما اذا اجتمع غسل عرفة وغسل يوم النحر مع بعض الاغسال المذكورة ولا يلزم اجتماعهما معا قلت وهذا الاحتمال هو المتعين كما سيأتي في جواز تداخل الاغسال فتأمل ويمكن تحقق فرض اجتماع عرفة والنحر بتقديم المؤخر ايضا ولا يتعين بتأخير المتقدم واما مشروعية التقديم فقد سمعت ما في الذكرى من استقرابه لك لما ورد في غسل الاحرام وتقدم جوابه فلا يكون مشروعا على نحو الكلية نعم روى الصدوق في الفقيه عن زرارة وفضيل عن ابي جعفر ع قال الغسل في شهر رمضان عند وجوب الشمس قبيله ثم تصلي وتفطر وعن الكليني مثله وعن السيد في الاقبال قال روي انه يغتسل قبل الغروب اذا علم انها ليلة العيد واستشكل بعض المتبحرين في المقام وحاصل اشكاله ان استحباب التقديم ينافي التوقيت والوقتية هنا ثابتة اجماعا فانها اغسال زمانية ووقتها الزمان الذي اضيفت اليه ومعنى غسل الليل هو الغسل الواقع فيه والاضافة للظرفية واقل ما تقتضيه التوقيت منع التقديم عليه من غير عذر ثم تكلف لتطبيقه على القواعد بوجوه حاصلها التوسع في زمان الغسل بكون الليل مع شيء مما يتقدمه واختصاص الليل بالذكر في الاضافة تغليبا للاكثر او ان الجزء المتقدم بحكم الليل لاتصاله به او ان الليل هنا من سقوط الشمس او ان الغسل المتقدم على الليل الذي تضمنته الرواية غايته وغاية الزمان او ما يقع فيه من الاعمال فيكون مغايرا للغسل الزماني الذي شرعته الروايات التي دلت على ان وقته الليل ويسقط هذا الزمان بدل المتقدم ومرجعه الى التخيير بينهما مع رجحان المتقدم لاشتماله على فائدة الثاني وزيادة ادراك الزمان الشريف على طهارة وعدم مزاحمة الغسل للصلوة في اول الوقت فلا يلزم استحباب تقديم الموقت على وقته وينطبق الحديث على القواعد انتهى

اثبات غسل جديد بخبر بينه وبين غيره وتصرف في الزمان والحديث بالعجز نامض باشاته وكذا الضعيف للتسامح وينبغي اعراض الاصحاب لعلمه
لترك ما يقتضيه الظاهر لاطلاقه وظاهر الصدوق والكليني العمل به والمجلسي صرح به ايضا وصحة الحديث مع وجود القائل به وامكان اجرائه على القاعدة
تمنع من رده انتهى قلت توقيت الاغسال الزمانية بالزمان المضاف اليه كتوقيت الفعلية والدخول المكان بما قبلهما كما تقتضيه الاضافة بل صرح به على نحو الكلية
في شيء من الاخبار ولا انعقد اجماع على هذا العنوان وانما هو ما تضمنته اخبار الاغسال من الاضافة الى الزمان الخاص او التلبس بالفعل او الدخول في
المكان مغتسلا ومن الواضح ان ذلك ظهور في التوقيت المذكور والظاهر حجية ما لم يعارضه دليل اخر فاللازم التدبر في مفاد الاخبار المشرعة للغسل
بملاحظة اطلاق اوامره واضافته ووجود المعارض للاطلاق من المقيد وعدمه الى غير ذلك وفيما نحن فيه من اغسال ليالي رمضان ورد التوقيت فيها
بالليل كالاخبار المتقدمة والتوقيت بقبل سقوط الشمس كالخبرين المذكورين وحيث ان الاخبار الموقتة بالليل معتضدة بما سمعت من الاخبار
المطلقة للامر بايقاعها في الليل القاضية من حيث قاعدة التوقيف في العبادة بعدم مشروعيته الواقع في غيره وكذا المتضمنة للامر من شروعه
الغسل المضاف الى الليل الظاهرة في كون الاضافة تبعيدية وبالشهرة وعمل المعظم فلا مناص من العمل بها والحكم من اجلها بان ما يقع قبل ذلك
وح يمكن القول باستحبابه قبل الغروب فانه وقت له ايضا لقاعدة الجمع بين الدليلين ولا ينافي ذلك كون الغسل مما يناط طلبه بالنظافة في
الليل لامكان حصوله بالاغتسال قبله باعتبار البقاء على اثر الغسل الى تمام الليل نظرا الى ما ورد ان الغسل الليل يجزي اثره ليلة ودعوى ان التوقيت
بالليل اجماعي ومع ذلك ينافيه التقديم اخبار امد فوقه بانه لم يتبين ان القائل باستحبابه قبل الغروب معترف بالاجماع على ان الوقت في خصوص
اغسال رمضان مختص بالليل كلا لم يتحقق الاجماع بينها الا مقتصرا على بيان الوقت لاغسال ليالي رمضان على نقل روايات دل الليل وقبل
الغروب كما في المدارك والكشف والرياض بل وفي الغنية وغيره ايضا ولعل الاجماع الذي نقله بقوله والتوقيت ثابت هنا اجماعا اخذه من قولهم ان
الزمانية وقتها الزمان الذي اضيف اليه والفعلية قبله بقرينة قوله بعد نقل الاجماع فانها اغسال زمانية وقد تقدم ان الاجماع على كلية هذا
العنوان غير متحقق ثم بناء على شرعية التقديم يكون التقديم افضل لعموم المسارعة والاستباق والتاخير الى دخول الليل احوط لشبهة اختصاص
الاستحباب به ويمكن ايضا القول بتعين الاستحباب فيما بعد دخول الليل وطرح الخبرين بالنسبة الى كونه متقدما اما لان الجمع فرع المقاومة
ولا مقاومة فيهما من حيث مخالفة فتوى المعظم لاصل استحباب التقديم وتصريحهم كما تقدم بان وقت الاغسال في رمضان هو الليل وقد تقرر
في قاعدة التسامح عدم معارضته دليله بما هو اقوى منه وعدم اعراض المشهور عنه بل وكذا بالنسبة الى ترتب الثواب على فعله في الجملة ايضا كالخبر الضعيف
المتضمن للوجوب لاعتبار عدم مخالفة المشهور في ذلك ايضا وعلى كل من التقديرين لا داعي الى التكلفات المذكورة التي لا توافق ظاهر الاصحاب من
الالتزام بغسلين والتخيير بينهما او سقوط الثاني بالاول وان الزمان المطلوب له الغسل هو الليلة مع شيء مما قبله ومن عمل بخبر التقديم ايضا كما نقله
عن الصدوق والكليني والمجلسي بناء على كونه غسل الليلة في الظاهر لا انه غسل اخر بل هو ظاهر من اقتصر على ذكر روايتي الليل وقبل الغروب كما مر عن
الكشف وغيره كما ان ظاهر الخبر ايضا هو ذلك واما الاغسال المستحبة للافعال فمنها غسل الاحرام ويدل على استحبابه ما تقدم من عبارة فقه الرضا
قال الغسل اربعة عشر وجها ثلاث منها غسل واجب مفروض متى نسيه ثم ذكره بعد الوقت اغتسل وان لم يجد الماء تيمم ثم ان وجدت فعليك الاعادة
واحدى عشر غسلا سنة غسل العيدين والجمعة وغسل الاحرام ويوم عرفة ودخول مكة ودخول المدينة وزيارة البيت وثلاث ليال في شهر رمضان
ليلة تسعة عشر وليلة احدى وعشرين وليلة ثلاث وعشرين ومتى نسي بعضها او اضطر او به علة تمنعه من الغسل فلا اعادة والدلالة فيهما من وجهين
احدهما اقترانه باغسال كلها من المندوب والثاني الاحكام التي اثبتها للفرض والسنة فانها تقتضي بارادة الواجب والمندوب منهما ومما كتبه ايضا
للمامون وغسل دخول مكة والمدينة وغسل الزيارة وغسل الاحرام واول ليلة من شهر رمضان وليلة سبعة عشر وليلة تسعة عشر وليلة
احدى وعشرين وليلة ثلاث وعشرين من شهر رمضان هذه الاغسال سنة وغسل الجنابة فريضة وغسل الحيض مثله والمراد بالفريضة هنا كما هو
الواجب لا ما ثبت بالكتاب لعدم ثبوت غسل الحيض منه على كلام تسمعه في محله فالمراد بالسنة المقابلة لها الندب على ان اقترانه بالاغسال المستحبة
جميعها دليل على استحبابه وصحيحة معوية بن عمار عن الصادق ع قال اذا انتهيت الى العقيق من قبل العراق او الى موقت من هذه المواقيت وانت
تريد الاحرام انشاء الله فانتف ابطيك واطل عانتك وخذ من شاربك ولا يضرك باي ذلك بدأت ثم استك واغتسل والبس ثوبيك وليكن
فراغك من ذلك انشاء الله عند زوال الشمس وان لم يكن عند زوال الشمس فلا يضرك غير اني احب ان يكون عند زوال الشمس فان عد الغسل في ضمن
امور كلها مستحبة قاض بندبيته ومثلها صحيحة معوية بن وهب قال سئلت ابا عبد الله ع ونحن بالمدينة عن التهيؤ للاحرام فقال اطل بالمدينة
وتجهز بكل ما تريد واغتسل وان شئت استمتعت بقميصك حتى تاتي مسجد الشجرة وهذه الروايات معتضدة بالاجماع المستفيض نقله كما عن المنتهى

غسل الاحرام منها

من شرايع الدين فيما رواه الصدوق قال غسل يوم الجمعة سنة وغسل العيدين مع

والوسيلة والغنية والخلاف والتذكرة والتحرير والمنتهى والمجالس وعن ابن المنذر اجمع اهل العلم على ان الاحرام جائز بغير اغتسال وفي التهذيب انه
سنة بغير خلاف الى غير ذلك بل اطباق المتاخرين والسيرة الجارية عندهم على استحبابه امر واضح فلا يعارضها ما ورد بانه واجب وبالامر به
الظاهر في الوجوب مضافا الى ما تقدم من وفور اطلاق الواجب في الاغسال على المستحب المؤكد كما ذكر في اخبار غسل الجمعة وكذا استعمال
الامر في الندب وان استند الى ذلك جمع من المتقدمين في القول بوجوبه كما يشعر به ما عن المرتضى في الناصريات من قوله اشتبه الامر على اكثر اصحابنا
واعتقدوا ان غسل الاحرام واجب وفي الكشف عنه في الطبريات نسبة الوجوب الى اكثر الاصحاب قيل والمحقق من اهل القول بالوجوب
القديمان ابنا جنيد وابي عقيل وعلى كل حال فضعفه واضح ومما يستحب له الغسل من الافعال الطواف ذكره الفاضل في النهاية والشهيدان في الدروس
والروض وغيرهم وظاهرهم استحبابه لاقسام الطواف من واجبه ومندوبه في حج او عمرة او مجردا وعن الخلاف الاجماع عليه ولم يتعرض له جماعة
بل ولم نجد دليلا على استحبابه من حيث انه طواف ولعل اجماع الخلاف وفتوى جملة من الاساطين يكون في الاستحباب لكن في الروض بعد قوله
غسل الطواف وغسل زيارة النبي ص والائمة عليهم السلام قال كذا في الرواية في ذلك كله ويحتمل ارادة غسل زيارة النبي والائمة نعم اذا كان الطواف لزيارة
البيت تشمله عبارة فقه الرضا ع ان الغسل اربعة عشر وجها المتقدمة في غسل الاحرام وكذا ما روى عنه من قوله والغسل ثلاثة وعشرين حيث
عد منها غسل زيارة البيت بل وجملة الروايات التي وردت بغسل الزيارة مطلقا وهي كثيرة بل عن شرح الدروس ان ما وردت للزيارات
المراد منها زيارة البيت خاصة وفي الكشف والرياض انها محتملة لذلك وعلى كل حال فلا اقل من الشمول ويستحب ايضا لزيارة النبي ص والائمة
عليهم السلام صرح به جملة من الاساطين في هذا المقام بل يستفاد ذلك من جميع من صنف في الاعمال والزيارات ونسبه الفاضل في النهاية
الى الرواية وفي الكشف ومصابيح جدي العلامة نسبته الى قطع الاصحاب بل عن الوسيلة الى عدم الخلاف بل عن الغنية الى الاجماع ويدل عليه من
الاخبار ما تقدم من الرضوي ان الغسل ثلاثة وعشرون وجها وعد منها غسل زيارة البيت ثم غسل الزيارات فان تقديم زيارة البيت دليل
على عدم ارادته ثانيا من قوله وغسل الزيارات وحذف المتعلق منها دليل على ارادة العموم الشامل لزيارة النبي ص والائمة مضافا الى الاتيان
بلفظ الجمع واستدل ايضا بورود استحبابه لزيارة الجامعة المشهورة التي يزار بها كل واحد من الائمة وفيه ان المقصود ثبوت الاستحباب لمطلق زيارة
الائمة والورود في الجامعة لا يقضي بازيد من استحبابه للزيارة بها وبما عن التهذيب عن الصادق ع في تفسير قوله تعالى خذوا زينتكم عند كل مسجد
قال الغسل عند لقاء كل امام واشعار اللقاء بارادة ملاقاة احيائهم بعد معلومية اتحاد الحال في حرمتهم خالق الحيوة والممات كما صرحت
به الاخبار غير قادح وبرواية سليمان بن عيسى عن ابيه عن الصادق ع قلت كيف ازورك اذا لم اقدر على ذلك قال لي يا عيسى اذا لم
تقدر على المجيء فاذا كان في يوم الجمعة فاغتسل او توضأ فاصعد الى سطحك وصل ركعتين وتوجه نحوي الحديث فان من المعلوم ان
زيارتهم من القريب اولى بالغسل منها على البعيد وفي مرسلة الشيخ من اراد ان يزور قبر رسول الله ص وقبر امير المؤمنين والحسين و
قبور الحجج عليهم السلام فليغتسل في يوم الجمعة وليلبس ثوبين نظيفين وليخرج الى فلاة من الارض الحديث قلت ويدل عليه موثقة سماعة
وغسل الزيارة واجب وحسنة فضل بن شاذان عد فيها غسل دخول مكة والمدينة وغسل الزيارة وغسل الاحرام وفيما كتب الرضا ع للمامون
عد من الاغسال غسل الزيارة وفي صحيحة محمد بن مسلم عد منها ويوم يحرم ويوم الزيارة الى غير ذلك من الاخبار الواردة بغسل الزيارة غير
مقيد لها بالبيت فانها كثيرة وهي من حيث عدم التقييد بالبيت تشمل زيارة النبي ص والائمة عليهم السلام وما ذكرناه عن شارح الدروس
من ارادة زيارة البيت خاصة ممنوع بعد ملاحظة ورود الزيارات غير مقيدة في الرضوي المتقدم مرادا بها غير زيارة البيت لما ذكرنا
ينفى ظهور الزيارة في تلك الاخبار في زيارة البيت كل ذلك لاثبات الاستحباب لزيارة الائمة جميعا واما بعضهم من عدا ائمة
البقيع لا سيما النبي ص وامير المؤمنين وسيد الشهداء ع فالاخبار به مستفيضة وليطلب من محالها في كتاب المزار ثم الظاهر ان المراد
بالزيارة في المقام الاعم من الدخول الى المشاهد للزيارة لا استدلالهم كما سمعت بروايات استحباب الغسل للزيارة من البعيد التعبير لا يلائم
الاستدلال بآية خذوا زينتكم المفسرة بالغسل عند لقاء كل امام لاختصاص ظاهرها بالقريب وعلى كل حال استحباب الغسل لزيارتهم من
البعيد ثابت بالنصوص التي سمعت بعضها لا سيما في زيارة النبي ص والامير وسيد الشهداء وعدم استقلال ذكره مع ثبوته دليل على ارادة الاعم
منه في المقام وهل يعم ساير المعصومين من الانبياء قال في الكشف تحتمله الاخبار المطلقة وبعض العبارات كعبارة الهداية والمراسم والبيان
والنفلية قلت وقع التعبير في المقام بلفظ المعصوم الشامل للجميع في غير ما ذكر ايضا ولا اعرف له وجها الا ما ستذكره في توجيه ما عن ابن
الجنيد من استحباب الغسل لكل زمان ومكان شريف ويستحب لقضاء الكسوف واليه يرجع التعبير في القواعد وغيره بالتارك عمدا صلوة

غسل زيارة البيت بعد الطواف

الكسوف مع استيعاب الاحتراق تمام القرص لما رواه الصدوق في الخصال عن محمد بن مسلم عن الباقر عليه السلام وفي الفقيه مرسلا عنه قال الغسل في سبعة عشر موطنا الى ان قال في آخره في الخصال وغسل الكسوف اذا احترق القرص كله فاستيقظت ولم تصل فاغتسل واقض الصلوة وفي الفقيه وغسل الكسوف اذا احترق القرص كله واستيقظت ولم تصل فعليك ان تغتسل وتقضي الصلوة ومر شبيهه ايضا في التهذيب عن الشيخ باسناده الى محمد بن مسلم عن احدهما عليهما السلام انه قال في آخرها وغسل الجنابة فريضة وغسل الكسوف اذا احترق كله فاغتسل وفي رواية حريز عن من اخبره عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا انكسف القمر فاستيقظ الرجل ولم يصل فليغتسل من غد وليقض الصلوة وان لم يستيقظ ولم يعلم بانكساف القمر فليس عليه الا القضاء بغير غسل ومما عن فقه الرضا وقيد وان احترق القرص فاقضها ولا تغتسل وارسل المرتضى ايضا دوا بين بينهما قال كذا ادعى ان من تعمد ترك هذه الصلوة وجب عليه مع القضاء الغسل وضعف المرضوي بالارسال ورواية حريز وما في الفقيه مجبور بالعمل وهذه الروايات تعطي الوجوب ولهذا ذهب جملة من المتقدمين الى وجوبه نصا من بعضهم وظاهرا من آخرين لكن يبعد التدبر فيما يظهر منها الاستحباب لان ما نقله المرتضى الظاهر انها هي الروايات المذكورة بناء على اشتمال الوجوب فيها وبقية الاخبار من مسنده الصدوق ومرسله وما رواه الشيخ ففي الحدائق والرياض وغيرهما بل وعن البحار ايضا انها هي رواية الخصال بعينها والتفاوت الحاصل بينهما في غسل الكسوف سهو من قلم الشيخ او من النساخ لكن عندي ان هذا في غاية البعد اذ التفاوت بينهما ليس في غسل الكسوف خاصة بل ما في الخصال على ما نقله في الوافي وكذا ما في الفقيه مختلف مع ما في التهذيب بالفاظ كثيرة يوقف عليها بالمراجعة وعلى كل حال فما في التهذيب والخصال والفقيه مرجعها الى رواية الغسل في سبعة عشر موطنا ويجمع السند حماد بن عيسى ولا ينافيه الرواية عن احدهما في التهذيب عن ابي جعفر في الآخرين لامكان الاتفاق بكون احدهما ابا جعفر ع والمفروض ان رواية الغسل في سبعة عشر موطنا فصلها ما رواه في التهذيب عن محمد بن عيسى عن يونس عن بعض رجاله عن ابي عبد الله ع قال الغسل في سبعة عشر موطنا منها الفرض ثلاثة فقلت جعلت فداك ما الفرض منها قال غسل الجنابة وغسل من غسل ميتا والغسل للاحرام وذكر غسل الميت للاحرام دليل على عدم ارادة الواجب بالكتاب من الفرض وانضمام غسل الاحرام غير قادح لانه اما نقول انه قرينة على ارادة المستحب المؤكد من الفرض لانه يبعد تعدد حمله على الواجب بالكتاب فيتعين لا ارادة مطلق الواجب ومطلق الراجح المؤكد مجاز الكن وجود الاحرام مانع عن الاول فيتعين الثاني وفي خصوص اخبار الاغسال شايع اطلاق الواجب على المستحب يتضح بالمراجعة اليها او نقول يبقى الفرض على حقيقته وهو الواجب غايته استفادة الوجوب منه للاحرام وهو غير مضر عند القائل به ومحكم عليه بساير اخبار غسل الاحرام على الجمع وما عن المعتبر من ضعف الرواية بمحمد بن عيسى وما يرويه عن يونس لا يعمل به ابن الوليد كما ذكره ابن بابويه اجاب عنه في الحدائق بان ضعف الخبر عنده لا يوجب ضعفه عند من بعده وما نقل عن ابن الوليد قد رده جملة من افاضل محققي متاخري المتاخرين وهو الظاهر قلت والظاهر ارادة المحقق من عدم عمل ابن الوليد الرد على الصدوق تلميذه وعلى كل حال الخبر مذكور في الكتب الاربعة ومعمول به لا سيما عند المتاخرين ومع ذلك عن الخصال روايته بسند صحيح عن زرارة عن ابي جعفر ع وهو غير السند المذكور فلم يبق عليه غبار ويكون مفصلا لما تضمن ان الغسل في سبعة عشر موطنا ودليلا على ارادة الاستحباب مما ورد بلفظ الامر في رواية حريز وعبارة فقه الرضا ع خصوصا مع شيوع استعمال الامر في الندب سيما في باب الاغسال المسنونة الواردة فيها كثيرا لفظ الواجب والفرض فضلا عن ورود الامر بها وفي المختلف الاستدلال على الاستحباب ايضا بانه كما هو مستحب وليس بواجب في الاداء كذلك لم يجب في القضاء لقوله من فاتته فريضة فليقضها كما فاتته وفي شمول قوله كما فاتته الوصف الوجوب والاستحباب منع واضح بل شموله لاصل الغسل الخارج عن الصلوة ثم على ان مشروعيته في القضاء لو كان تبعا للاداء لزم مشروعيته بمطلق فوت الاداء ولو مع غير العمد لعموم من فاتته وهو لا يقول به لا عن افرضها بيتا باعتبار تعمد الترك في الغسل مع القضاء وبخبر سعد بن ابي خلف عن الصادق ع الغسل في اربعة عشر موطنا واحد فريضة والباقي سنة ووجه الاستدلال به ان غسل الكسوف حيث انه من الاغسال المشروعة قطعا فهو داخل في الاربعة عشر التي حكم ع بان واحدا منها فريضة والباقي سنة وقد تقدم الكلام في الفريضة والسنة وان الظاهر منهما مع عدم دليل من الخارج الوجوب والاستحباب ويحسن الاستدلال به ايضا على استحباب كل غسل يقطع بمشروعيته كغسل الجمعة والاحرام ونحوهما لا يقال ان من الواجب غير الجنابة قطعا كغسل الحيض ومس الميت ونحوهما فلا معنى لاختصاص الفريضة بواحد الحكم على الباقي بانه سنة الا على ارادة ما ثبت مشروعيته او وجوبه بالكتاب والسنة ما ثبت بغيره فيبطل الاستدلال لان قوله والباقي سنة بحكم العام المخصص بالنسبة الى ما ثبت من الخارج وجوبه ما عدا الواحد فلا يخرج عن الحجية بالنسبة الى ما لم يثبت قلت وكما يصح تخصيص ذلك بما دل على وجوب غير الواحد من الاغسال الواجبة كيف لا يصح تخصيصه ايضا بهذه الاخبار الظاهرة في وجوب هذا الغسل ح بمثل هذا يضعف الاستدلال برواية يونس السابقة لجواز تخصيص عدم وجوب غير الثلاثة منها بهذه الاخبار حيث لا داعي الى حملها على الاستحباب المخالف للظاهر والعمدة في المقام عد هذا الغسل فيما تقدم في تلك الاغسال المستحبة الظاهرة في استحبابه لاصالة فله شمل رواية يونس فان رواية

كله فاغتسل وصلى وان لم يحترق القرص

حريز وفقه الرضا ليس فيهما الا الامر الشايع في الندب وهو لا يزيد على الامر به في روايات ان الغسل في سبعة عشر خصوصا بعد الشهرة العظيمة والاجماع المنقول عن الغنية والاتفاق المحقق من المتاخرين على الاستحباب ومع ذلك كله فالاحتياط لا ينبغي تركه ثم ان استحباب الغسل بل مطلق مشروعيته مشروط بامرين احدهما تعمد ترك الصلوة بمعنى تركها مع العلم بوقوع الاية لظهور قوله في رواية الخصال والفقيه فاستيقظت ولم تصل في ارادة حصول العلم مع الانتباه لعدم مدخلية لخصوص الاستيقاظ ولو مع عدم العلم قطعا فيبين قائل بترتب الغسل على مطلق الفوت ولو جهلا وقائل باعتبار العمد والعلم فيه واحتمال كون الواو في قوله ولم تصل حالية واستيقظت لم تكن صلت على ان يكون الترك للنوم لا عمدا كما في الكشف بعيد مضافا الى اشتراط اعتبار الفوت بالنوم في الغسل وهو غير معتبر ايضا قطعا على ان الموجود في الوسائل فلم يصل بالفاء وفي هذه الرواية وفي رواية حريز ولا يلائم ح المعنى المذكور واما عبارة فقه الرضا فقد صرح باعتبار العمد فيما نحن فيه من ترتب الغسل على القضاء واما اشعار صدرها من حيث الاطلاق بترتب الغسل على الاداء ايضا فهو كلام آخر يأتي كما ان رواية حريز مصرح باعتباره ايضا بقوله وان لم يستيقظ ولم يعلم بانكساف القمر فليس الا القضاء بغير غسل خصوصا على ما وجد هذه الرواية في الاستبصار والوافي عن التهذيب مكان ولم يصل فاستيقظ الرجل فكسل ان يصلي واشعاره بترتب القضاء مع مطلق الانكساف ولو البعض كلام يأتي ايضا فلا عن البعض من ترتب الغسل مطلقا ولو مع الجهل في صورة الاستيعاب كما هو ظاهر الذكرى وغيره ممن اعتبر الاستيعاب خلافه الظاهر ما في التهذيب من قوله وغسل الكسوف اذا احترق القرص كله فاغتسل حيث انه غير مقيد بشيء من الاداء والقضاء فضلا عن تعمد الترك لكن قيده القاضي بصورة القضاء فلعله بالحمل على الاطلاق من حيث تعمد الترك وغيره واضح ضعفه كما في الكشف والحدائق عن المختلف من عدم اعتبار ترك الصلوة في الغسل فيستحب مع الاداء ايضا اذا احترق القرص كله وفي مصابيح جدي العلامة المستفاد من المختلف انه لا خلاف بين الاصحاب في اشتراط الغسل بتعمد الترك واحتراق جميع القرص وانما الخلاف في وجوبه وندبه بعد تحققهما والظاهر ان مراده الاشتراط بالامرين بالنسبة الى القضاء والعمد استناده في ذلك الى اطلاق ما في التهذيب ايضا بتقريب ان الاطلاق المذكور فيه يعم الاداء والقضاء لكن قيد بتقييد الاخبار بالنسبة الى القضاء مع استيعاب الاحتراق بتعمد الترك وحيث ان المطلق محمول على المقيد لفقد شرط عدم الحمل على المقيد في المستحب من حيث مخالفة الاطلاق للشهرة المحققة بل الاتفاق المنقول عن السرائر وغيره من اعتبار تعمد الترك واحتراق الجميع في الغسل على القول بوجوبه واستحبابه على انه لا بد من صرف الاطلاق الى التقييد بفعل الصلوة وكون الصلوة واقعة بعد تحقق تمام الاحتراق لاعترافهم بان استحبابه للصلوة لا لحصول الاية وان احتراق تمام القرص ايضا سبب لاستحبابه للصلوة ولا معنى لانعقاد وجوبه او استحبابه قبل تحقق سببه مع ارادة التقييد لا شك ان التقييد بما هو موافق للمشهور من قضاء الصلوة اولى نعم يوافق اطلاق هذه الرواية مذهب ابن الجنيد من استحباب الغسل لوقوع كل آية وظهور آثار في السماء كما حكاه عنه ويظهر الموافقة لما في المختلف عن جماعة نصا من بعض كالفاضل الكاشاني في المفاتيح وغيره وظهورا من آخرين كالذكرى والدروس وغيرهما مما اطلق فيه الاستحباب للكسوف بل افرط في المدارك فاقتصر للاداء واحتاط به للقضاء عملا بظاهر الامر في هذه الرواية بناء منه على ظهوره في وجوب الغسل للصلوة وضعفه واضح مما ذكر ولا يخفى عليك ان ظاهر تعبيرهم بتعمد الترك يقتضي بعدم ترتب الغسل لو علم بالآية ثم عرض له النوم او النسيان ونحوهما مما يخرجه من التعمد لكن الموجود فيما هو العمدة من النص كما في الخصال والفقيه ورواية حريز ان لم يصل بعد الاستيقاظ المقصود به حصول الاطلاع على الاية وهو صادق متى علم بالآية وفاتته الصلوة بوجه يعضده الاطلاق ما في التهذيب بل وما في صدر عبارة فقه الرضا ع ايضا فان المتيقن من تقييد الاطلاق المذكور بما هو موجود في النصوص المعتبرة المقيدة من الاستيقاظ وعدم الصلوة فان امتداد الترك الى الصبح غير معتبر قطعا فليس الا ارادة النوم الذي يتصل كثيرا الى الصبح واما مرسلة المرتضى من قوله روي ان من تعمد ترك هذه الصلوة وجب عليه مع القضاء الغسل فالظاهر انها هي احدى الروايات السابقة ولئن ثبت انها اخرى غيرها كما اشرنا سابقا فلا يكون دليلا آخر وما في فقه الرضا وعلى كل حال لا يحسن تنزيل الروايات المعتبرة على ظاهر عبارة فقه الرضا المعلوم حاله الان فهم الاصحاب وظاهر اتفاقهم على اعتبار العمد مع وجوده في عبارة الفقه وفي رواية حريز المنقولة في الكتب المعتبرة بطريق معتبر من قوله فكسل ان يصلي يوجب التقييد بتعمد الترك قال المصنف في المختلف اختلف علماؤنا في وجوب الغسل على قاضي صلوة كسوف الشمس والقمر اذا تركها متعمدا مع استيعاب الاحتراق ثم ذكر جملة من العبارات وهذا يقتضي بالتفريع بين غير المتعمد اصرح منهما في السرائر قال بعد ان فرض احتراق جميع القرص وان تركها ناسيا او الحال ما وصفنا قضاها بغير غسل لا فرضا ولا ندبا بغير خلاف هاهنا في الغسل على القولين انتهى ولا مناص عن اتباع اتفاقهم واما اشتراط الغسل باستيعاب الاحتراق تمام القرص فقد صرحت به اخبار الباب عدا خبر حريز والمراد منها ايضا انكساف تمام القرص بقرينة قوله وان لم يستيقظ ولم يعلم بانكساف القمر فليس الا القضاء بغير غسل فان القضاء لا يترتب مع عدم العلم بالآية الا اذا احترق القرص كله وكذا المرسلة المذكورة عن المرتضى لم يقيد فيها باحتراق جميع القرص لكن غير حالها فلا ينهض دليلا ومع ذلك كله لم يعتبره بعض المتاخرين نصا عن بعض كصاحب التجبرة وغيره وظ المدارك انه الاحوط وظاهر آخرين كالمقنعة

وغيره حيث اقتصر على العبارة بعد الترك وضعفه فى غاية الوضوح كما عن البعض من الاشكال فى تعميم الحكم لخسوف القمر من حيث ذكر لفظ الكسوف فى النص فانه لمن شبه التصريح به فى رواية حريز واشعار الاخبار الاخر بارادته من حيث ذكر الاستيقاظ وعدمه لغالب وقوعه فى الليل لا سيما فى نفس الرضا حيث قال فان تركه متعمدا حتى تصبح على ان لفظ الكسوف اعم من احتراق الشمس والقمر وصرح بالتعميم جملة من الاصحاب بل فى مصابيح جدى العلامة حصول الاتفاق على العموم ومما يستحب له الغسل ايضا التوبة عن كفر او فسق والحكم فى التوبة عن الكفر والكبيرة غير الكفر هو المشهور شهرة عظيمة كادت تبلغ الاجماع بل عن الغنية الاجماع عليه صرح به فى غيره ايضا فلا اشكال فيهما واما فى التوبة عن الصغيرة فالمصرح عليها فظاهر الفاضل فى ارشاده كالنافع والمدروس وغيرها شمول الحكم لها وهو ظاهر الذكرى والمفاتيح وغيرها حيث خصوا النسبة التقييد بالكبائر الى المقيد الا ان عبارة المنتهى والنهاية وجامع المقاصد محتملة لارادة التعميم بالنسبة الى افراد الكبائر بل الظاهر منها ذلك لا بالنسبة الى الكبائر والصغائر فضلا عن الاول والغسل من توبة الفسق مستحب سواء كان الفسق مشتملا على صغيرة او كبيرة وهو مذهب علمائنا اجمع وقال فى الثانى الرابع الغسل للتوبة عن كفر او فسق الى ان قال وسواء كان الفسق عن كبيرة او صغيرة وفى الثالث لا فرق فى الفسق بين كونه عن صغيرة او كبيرة وعن المفيد التقييد بالكبائر والخبر يدفعه انتهى ومن المعلوم ان الصغيرة لا تتصف بالفسق ح فيعلم لا يفرق فى الفسق بين ان يكون عن صغيرة او كبيرة ظاهر ارادة التسوية بين الكبيرة الواحدة كالزنا مثلا والصغيرة المتكررة بحيث يحصل به الاصرار فتكون به كبيرة فان كلا منهما فسق وهذا كله مقابل المفيد ح فتقييد المفيد بالكبائر يكون المراد منه التقييد بما كان باصل فعله كبيرة دون ما تكون كبيرة بالتكرار والاصرار ويدل على ارادة المفيد ذلك من التقييد بالكبيرة ما فى الكشف وغيره عن اشتراط الغسل للتوبة عن كبيرة ثم قال على ما جاء عن النبى انتهى والنبوى الوارد فى المقام هو ما ورد فى دعية السر وهو كما ذكره الفاضل القاشانى فى بعض حواشيه على كتابه المجموع فى الادعية والمناجاة المتمى بعد دعية الضراعة قال قال الله تعالى يا محمد قل لمن عمل كبيرة من امتك فاراد محوها والطهر منها فليطهر لى فى بدنه وثيابه ثم ليخرج الى برية ارضه فليستقبل وجهى حيث لا يراه احد ثم ليرفع يده الىّ فانه ليس بينى وبينه حائل وليقل يا واسعا باحسن عائدته الدعاء فانه ان لم يرد بما امرتك به غيرى خلصته من كبيرته تلك حتى اغفرها له واطهره الابد منها وذلك لانى قد علمتك اسما اجيب بها الداعى وفيه ايضا قال الله سبحانه يا محمد من كثرت ذنوبه فى امتك فيما دون الكبائر حتى يشتهر بكثرتها ويمقت على اتباعها فليعمدنى عند طلوع الفجر او قبل افول الشفق فلينصب وجهه لى وليقل يا رب يا رب فلان بن فلان عبدك الدعاء فانه اذا قال ذلك بدلت ذنوبه احسانا ورفعت عنه سيئاته وغلبته له على هواه انتهى فانه من التصريح فى الرواية بناء على ارادة الغسل من طهارة البدن الفرق بين كثرة الذنوب اصغارا وبين الكبيرة التى تتصف بها بفعلها مرة ولعدم الامر لازم فرقه بين القسمين من الكبيرة عدم الغسل عنده فى ارتكاب الصغيرة الواحدة بالاولوية فما نسبه بعض مشهورى المحققين الى اصحاب الاعتبار المذكورة من التصريح بعدم الفرق بين التوبة عن الكبيرة الواحدة والصغيرة الواحدة غير معلوم وعلى كل حال اجراء الحكم فى التوبة عن الصغيرة الواحدة مشكل لعدم ثبوت شهرة فضلا عن الاجماع فيه بل عن الغنية بعكس تقييد الاستحباب بالتوبة عن الكبائر ودعوى الاجماع عليه ظاهر فى عقده عدم الاجماع فى الصغيرة بل وكذلك ظاهر اجماع المنتهى حيث اخذ فى معقد اجماعه قيد الفسق الذى لا يصدق مع الصغيرة الواحدة واما الروايات التى استدلوا بها فى المقام ايضا خالية عن اثبات ذلك وهى ما رواه الشيخ فى التهذيب والصدوق فى الفقيه مرسلا وعن الكلينى مسندا عن مسعدة بن زياد قال كنت عند ابى عبد الله فقال له رجل بابى انت وامى انى ادخل كنيفا ولى جيران وعندهم جوار يتغنين ويضربن بالعود فربما اطلت الجلوس استماعا منى لهن فقال لا تفعل فقال الرجل ما هو شىء آتيه برجلى انما هو سماع اسمعه باذنى فقال الصادق ع بالله انت كما فى الفقيه وتالله انت كما عن الكافى اما سمعت الله يقول ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه مسؤولا فقال الرجل كانى لم اسمع بهذه الاية من كتاب الله عز وجل من عربى ولا عجمى لا جرم انى قد تركتها وانا استغفر الله فقال له الصادق ع قم فاغتسل وصل ما بدا لك فلقد كنت مقيما على امر عظيم ما كان اسوء حالك لو مت على ذلك واستغفر الله واسئله التوبة من كل ما يكره فانه لا يكره الا القبيح والقبيح دعه لاهله فان لكل اهلا وهو مورد الرواية هو استماع الغناء وهو من الكبائر مضافا الى ظهور كون الاستماع للغناء مع اصوات الملاهى الاخر من العود وغيره وهو من الكبائر والى ظهور الاصرار من السائل على الاستماع المذكور ولو فرض الاستماع المذكور صغيرة فالاصرار عليه كبيرة وهو من قوله ربما اطلت الجلوس استماعا منى لهن وقد صرح ابن هشام كما عن الشارح الرضى ايضا ان الاغلب فى استعمال كلمة رب للتكثير بل عن الثانى ان التكثير لها صار كالمعنى الحقيقى والتقليل كالمعنى المجازى المحتاج الى قرينة ومن قول الامام كنت مقيما بل ومن نفس اطالة المكث للاستماع فانه لا يبعد حصول الاصرار بالاطالة الكثيرة باعتبار ان كل لحظة منها معصية بل وقوله لا جرم انى قد تركتها ايضا يشعر بعزمه قبل السؤال على المراجعة على فعله ولا يبعد حصول الاصرار به ايضا ويؤيد ذلك قول الامام كنت مقيما على امر عظيم وقوله ما كان اسوء حالك لو مت على ذلك اللهم الا ان السائل كان جاهلا بالحرمة كما هو الظاهر فيه يفرق بين العلم والجهل بالحكم فيكون مع العلم كبيرة ومع الجهل صغيرة لان معصيته ح

الاقدام على ما يحتمل معصيته مع عدم السؤال وممنوع كون ذلك كبيرة كما صرح به بعض المتبحرين ولكن بناء على عدم معذورية الجاهل الملتفت المقصر الظاهر لحوقه العقاب المترتب على المحرم الذى ارتكبه لا عقاب التجرى وعدم السؤال فى ارتكاب الكبيرة مع الجهل المفروض كبيرة وبالجملة مفروض الرواية هو الكبيرة والتعليل ايضا ان لم يكن فيه ظهور او اشعار باعتبار ما ذكر من القرائن والشواهد بان المعصية المفروضة من الكبائر فلا ظهور يعتد به فى التعميم ودعوى استشعاره من قول الامام اما سمعت الله يقول ان السمع والبصر والفؤاد كل ذلك كان عنه مسؤولا ومن قوله واسئله التوبة من كل ما يكره ومن قوله فانه لا يكره الا القبيح والقبيح دعه لاهله من حيث الامر بالتوبة من كل ذنب ترك كل قبيح سواء فى ذلك استماع الغناء وغيره والكبائر من الذنوب وصغارها فيثبت الغسل فى الجميع كما يقتضيه التعليل والتذييل مدفوعة بانه ليس ظهور يعتد به بل الظاهر خلافه فان الغسل للتوبة انما يكون بعد وقوع التوبة او حين التعجيل فى التوبة فالظاهر ان الغسل الذى امر به الامام بقوله قم فاغتسل لما وقع من التوبة بقوله وانى لا استغفر الله الا لما يقع بامره واسئله التوبة من كل ما يكره او لا معنى لامره له بالاشتغال بالغسل المستحب لما يتعقب من التوبة الواجب تعجيلها فقوله واسئله التوبة من كل ما يكره الى اخره فصل اداب للمستغفر بتنبيهاته والمراد منه قبول التوبة الذى ينبغى للانسان سؤاله من الله تعالى فى كل حال لا اصل التوبة الواجب عن المعصية التى تصير غاية للغسل الذى هو محل النزاع وقرينة ذلك امره ع بايقاع الغسل ولولا وقوع التوبة الواجبة منه قبل ذلك لم يامره بتقديم الغسل بعد ما معنى فتوجه فالاقوى من حيث الدليل عدم استحباب الغسل للتوبة عن المعصية الصغيرة وفاقا للمفيد وظاهر الشيخ فى التهذيب ع عن الكافى والغنية والاشارة والجعفرى والرابغى بل ولكل من عبر كالقواعد والارشاد بالفسق نعم لا باس باستحبابه من حيث فتوى جملة من المحققين كجدى العلامة والمحقق الثانى وشيخنا الشهيد الثانى فى المسالك وكاشف اللثام بل وظاهر الشهيد فى الذكرى والفاضل الكاشانى بل وفى الكشف بعد قوله وسواء كان الفسق عن كبيرة او صغيرة كما عن المنتهى ونهاية الاحكام قال ويحتمله اطلاق الاكثر وهو مع احتماله لما احتملناه فى عبارة المنتهى والنهاية لم نتحققه لان المراد اطلاق الاكثر للفسق فلا يعطى التعميم لما عرفت من اختصاص الفسق بالكبيرة ومعارض ايضا بما فى الروض قال وتقييدهم بالفسق يقتضى عدم الاستحباب للتوبة عن صغيرة لا توجبه واعترفه به فى المسالك ايضا عند قول المحقق وغسل التوبة سواء كان عن فسق او كفر قال ومقتضى العبارة عدم الاستحباب للتوبة عن ذنب لا يوجب فسقا والنص شامل له انتهى ولكن ان اراد اطلاق الاكثر للتوبة كالنافع والدروس وغيرهما فلم يتبين ان الاقتصار على لفظ التوبة من الاكثر بل كما سمعت من الروض من قوله وتقييدهم بالفسق ظاهر فى خلافه وعلى كل حال فقد صرح بعض المتبحرين بان التعميم هو المشهور والشهرة المنقولة من مثله مما يكفى لاجل المستحب واما ما ذكرناه من الفرق بين اقسام الكبائر بالنحو المذكور فهو غير ثابت لاستناده الى النبوى المذكور ولم يثبت ارادة الغسل فيه من الطهارة بل عطف الثوب فيه على البدن من دون اعادة لفظ الطهارة دليل على ارادة الطهارة من الخبث لعدم امكان الطهارة المعنوية فى الثوب وارادة المعنوى فى البدن ومن الخبث فى الثوب مستلزم لاستعمال اللفظ الواحد فى معنيين فليس الا ارادة الطهارة من الخبث الممكن فى الثوب والبدن وان اراد الفرق بين مطلق الكبائر والصغائر فنحن نوافقه فيه وجه قوى لا دليل ثم انه فى التوبة عن الكفر استدلوا للغسل له مضافا الى الاجماع بامر النبى ع لقيس بن عاصم وثمامة بن اثال الحنفى لما اسلما بالاغتسال وفى الكشف ويمكن ان يكون لوجوب غسل عليهما بالجنابة او غيرها وكذا فى الحبل المتين لشيخنا البهائى وقيل ولا يخفى ضعفه لان خلقا كثيرا اسلموا والكون على الجنابة لم يكن مختصا بهما من بين الخلق فتبين ان الغسل كان للاسلام بهما ولم يكن للجنابة قلت وعن المجلسى عن كتاب مسلم بن

فى الغسل المطلق والاستخارة وصلوة الحاجة

ابى عمرو عن معروف بن خربوذ المكى عن ابى جعفر ع قال دخلت عليه فانشات الحديث فذكرت باب مسعدة فقال لا اراك الا هناك اخرج عنى قال قلت جعلت فداك اى اتوب عنه فقال لا والله حتى تخرج الى بيتك وتغسل ثوبك وتغتسل وتتوب عنه الى الله كما تتوب النصرانى من نصرانيته وظاهر الرواية الاغتسال للكفر بقرينة قوله ما اراك الا هناك وقوله كما يغتسل النصرانى من نصرانيته قال بعض الفضلاء ويمكن الاستدلال بهذه الرواية على غسل التوبة من الفسق بما معه ملاحظة علو شان معروف ح مما يستحب له الغسل الاستخارة وصلوة الحاجة وصلوة الاستخارة من الصلوة الواردة لهما واخبارهما كثيرة وكيفيتهما مختلفة ذكرها الشيخ فى التهذيب والصدوق فى الفقيه فى الاغسال والصلوات وغيرهما فى غيرهما بل عملت لهما كتب مستقلة ومن اراد الوقوف على اخبارهما فليطلبها من مظانها والغسل لصلوتهما معروف عند اصحابنا قديما وحديثا ونقل الشهرة العظيمة والاجماعات مستفيض فى كتبهم ولكن الذى يستفاد من اخبارهما واستدلال الاصحاب استحباب الغسل المخصوص لصلوة والاذكار الواردة عن الائمة الاطهار والظ جواز جعل الحاجة هو لانه وطلب الخيرة من الله تعالى فى امر فيستعمل الغسل والصلوة والاذكار الواردة لطلب الحاجة ويجعل حاجته طلب الخيرة من الله فى امره فيكتفى به استخارة الى ان يوفق الله له ما هو الخير والصلاح فى امره اذا اراد وهذا القسم من الاستخارة التى هى مشاورة وبالجملة اخبار الغسل وصلوة الحاجة بالانحاء المذكورة كلها من حيث اطلاق الحاجة تشمل الاستخارة وفقرات رواية مرازم شاهدة له بل الصدوق فى الفقيه ذكر فى الصلوة للحاجة ما رواه مرازم مع ان ما فى التهذيب منقول فى صلوة الاستخارة بل يمكن ادخال جملة من الغايات كالاستسقاء والمباهلة ونحوهما فى الحاجة واستعمال الاداب الواردة لها من الغسل والاذكار

لما فصلنا من الصلوة المخصوصة الواردة ثم ان ما تقدم في عبارة فقه الرضا والغسل ثلاثة وعشرون قال فيها وغسل الاستخارة وغسل طلب الحوائج وفي خبر سماعة بن مهران المتقدم قال وغسل الاستخارة يستحب واطلاق الخبرين مع عدم حمل المطلق على المقيد في المستحبات يقضي باستحباب الغسل لمطلق الاستخارة وطلب الحاجة وان لم يصل مطلقا بل لم نعثر في الاخبار الواردة في الكيفيات المخصوصة للحاجة مثلا بل والاستخارة يقضي بذلك ايضا وان ما اشتمل عليه من الغسل والصلوة والاذكار ونحوها كلها اداب شرعت لطلب الحاجة ولا توقف لبعضها على الاخر كبعض المركبات الشرعية التي اذا انتفى بعضها انتفى المقصود من اصله ويستحب ايضا الاموري الافعال غير ما تعرضنا في المتن منها صلوة الاستسقاء صرح به جماعة من المتقدمين والمتاخرين وعن المعتبر انه قال ذكره جماعة من الاصحاب منهم المرتضى في المصباح وعن الغنية الاجماع عليه ومن الاخبار لم اقف الا على خبر سماعة المتقدم وفيه وغسل الاستسقاء واجب بعد حمل الواجب فيه على المستحب المؤكد كما في غيره ومقتضى الخبر استحبابه لمطلق الاستسقاء وهو الدعاء لطلب المطر مع احتمال ارادة المعهود وفي كلام الاكثر من تعرض له مضاف الى صلوة الاستسقاء وقد اشرنا سابقا الى امكان دخول هذه الغاية في عنوان الحاجة التي يستحب لطلبها الغسل ومنها الغسل للمباهلة مع الخصم وقد اشرنا اليه سابقا وان العلامة المجلسي الكبير احتمل في رواية الغسل يوم المباهلة انه للمباهلة مع الخصوم وان المباهلة شرعت من السابق وعلى كل حال يدل عليه ما في خبر سماعة المتقدم وغسل المباهلة واجب ويكون ذلك في الاستحباب منضما الى فتوى جملة من الاصحاب وما رواه ابو مسروق في المنقول عن الكافي وفيه فادعهم الى المباهلة قلت وكيف اصنع قال اصلح نفسك ثلاثا واظنه قال وصم واغتسل وابرز انت وهو الى الجبان الحديث فغير معلوم ان قول الراوي فيه واظنه قال يختص بالصوم او به والغسل وان قيل ان الظاهر اختصاصه بالصوم لكن ليس ظهورا يعتد به فلا ينهض دليلا ومنها الغسل لاخذ التربة الحسينية من القبر الشريف في الكشف يمكن ادخاله في الحاجة والدليل عليه الاخبار الواردة بخصوصه منها ما عن العلامة المجلسي في البحار عن جابر الجعفي قال دخلت على مولينا ابي جعفر عم فشكوت اليه علتين متضادتين اذا داويت احدهما انتقضت الاخرى كان بي وجع الظهر ووجع الجوف فقال لي عليك بتربة الحسين بن علي عم فقلت كثيرا ما استعملها ولا تنجح قال جابر فتبينت في وجه سيدي ومولاي الغضب فقلت يا مولاي اعوذ بالله من سخطك وهو حديث طويل الى ان قال فاذا اردت ان تاخذ من التربة فتعمد لها اخر الليل واغتسل لها بماء القراح والبس اطهر اطمارك وتطيب بسعد الحديث وقريب منه ما عن ابن طاوس في مصباح الزائر ومنها الغسل لصلوة الشكر فصرح به جماعة وعن الغنية الاجماع عليه ويدخل في طلب الحاجة لان الشكر ربما ازدياد النعمة وهو من اهم الحوائج فيشرع لها الغسل والصلوة الواردان لطلب الحاجة ومنها الغسل للوقوف بعرفات والمشعر صرح بهما جماعة وعن الخلاف الاجماع عليهما وعن الغنية ذكر الاجماع على الاول وهو ايضا منصوص ولم نقف على نص في الثاني وعلى كل حال فهذا الغسل في عرفات للوقوف فيها او هو غير الوظف لليوم فلا يجري احكام احدهما على الاخر ومنها الغسل للنحر والذبح والحلق لما تقدم في قضاء غسل عرفة عن احدهما قال اذا اغتسلت بعد طلوع الفجر اجزءك غسلك الحديث وهو مروي باسانيد عديدة ومنها لمن قتل وزغة وصرح به جماعة بل عن البحار نسبته الى الاصحاب وانكر النسبة بعض المتاخرين ويدل عليه مضافا الى مرسلة الصدوق في الفقيه الهداية رواية عبد الله بن طلحة عن الصادق عم وقد سئل عن الوزغ فقال رجس وهو مسخ فاذا قتلته فاغتسل ومع ذلك نقل عن المحقق كبعض اخر من التوقف في الحكم او منعه لا وجه له ومنها المس الميت بعد غسله لخبر عمار الساباطي عن ابي عبد الله عم قال يغتسل الذي غسل الميت وكل من مس ميتا فعليه الغسل وان كان الميت قد غسل وقد يستشعر ايضا من ذيل ما اورده في التهذيب عن حريز عن الصادق عم قلت فمن ادخله القبر قال لا غسل عليه انما يمس الثياب فان التعليل فيه بانه انما مس الثياب يقتضي انه اذا مس البدن عليه الغسل ومن المعلوم عدم الوجوب فيكون مستحبا واما ما في الرواية المتقدمة ان الغسل في سبعة عشر موطنا من قوله واذا غسلت ميتا او كفنته او مسسته بعد ما يبرد فليس فيه دلالة واضحة على الحكم لاحتمال رجوعها واختلاف المنعم فيها على وجه لا تركن النفس بارادة معين منها ومنها الغسل للسفر لمرسلة ابن طاوس قال وروى ان الانسان يستحب له اذا اراد السفر ان يغتسل وذكر له دعاء وفي خصوص الخروج الى زيارة قبر مولانا ابي عبد الله الحسين روحنا فداه ورد الغسل مع صيام ثلاثة ايام يوم الاربعاء والخميس والجمعة وهو غير الغسل الوارد للزيارة كما عن التهذيب فيه فاغتسل تلك الليلة اي الجمعة قبل المغرب ثم تنام على طهر واذا اردت المشي اليه فاغتسل ولا تتطيب ولا تدهن ولا تكتحل حتى تاتي القبر وظاهره استحباب غسلين لكن الظاهر ان مورد هذين الغسلين صيام الثلاثة هو المسافر الى قبره عم لا المجاور لمرقده فانما عليه غسل الزيارة فقط والله العالم ومنها الغسل للعمل المعروف بعمل ام داود واصله دعاء الاستفتاح بكيفية خاصة وملحقاته ماثورة عن مولينا الصادق عم ذكره العلامة المجلسي ره وغيره واورده عن ابن بابويه والشيخ وابن طاوس باسانيد معتبرة وهو من موارد الغسل لطلب الحاجة فان وروده لرفع حزن او دعائها انها كيفية خاصة من الصلوة والاذكار وغيرها لقضاء الحاجة فيندرج في بابه

في الغسل للسفر

وقد ورد في النص ان الغسل المذكور لكل حاجة ومنها ما ارسله ابن بابويه في الحكي عنه ان مولينا امير المؤمنين عم كان يغتسل في الليالي الباردة طلبا للنشاط في صلوة الليل وقيل ويمكن ادخاله في الغسل لطلب الحاجة مع كون النشاط حاجة مطلوبة له فان الظاهر مما شرع لطلب الحاجة ان الغاية طلب الحاجة وسؤالها ولو بوجه فتامل وقد يدخل في الحاجة خصوص التظلم الى الله تعالى من ظلم ظالم وقع على الانسان وطلب رفع مظلمته ان خافها وقد ورد له بالخصوص الغسل والصلوة واذكار ماثورة عن مكارم الاخلاق فهذا وامثاله مما تقدم من الاستسقاء والشكر وغيرهما من موارد الحاجة يشرع له كل من الغسل والصلوة او الاذكار الواردة في طلب الحاجة لا بقصد الخصوصية ان لم يكن ما ورد بالغسل له بخصوصه ناهضا باثباته بناء على ما اشرنا اليه من ان الغسل في الاخبار السابقة للحاجة وكذا الصلوة غير مربوط بسائر الاداب نعم مع ثبوت ما ورد في كل مما ذكر يكون هو الماثور في خصوصه من الحوائج وكذا من هذا القبيل ما ورد عن مولينا الكاظم عم من كان له الى الله حاجة واراد ان يرانا وان يعرف موضعه فليغتسل ثلاث ليال يناجي بنا فانه يرانا ويغفر له بنا نقل عن اختصاص المفيد كذا ما نقله الفاضل الكاشاني في حواشيه على ربيع الناصر اعمن غسل القراءة دعاء العلوي المصري لهلاك العدو بل وجملة من الادعية والاذكار الواردة الخاصة التي نقلها بعض العلماء والصلحاء الكاملين لمطالب خاصة بكيفيات خاصة وذكروا فيها الغسل ولم تنجح مدركها ودليلها يشرع الغسل في جميع ذلك لا بقصد الخصوصية بل من باب انه طلب الحاجة بل والصلوة ايضا بالتقريب السابق والبيه يرجع ما عن ابن الجنيد من استحباب الغسل عند كل فعل يتقرب به الى الله تعالى ويلجاء فيه اليه كما سيجيء ومنها ايضا الغسل للحجامة لرواية زرارة المتقدمة التي استند بها المفيد لقضاء غسل عرفة بالطريق الوارد عن الكافي وفيه اذا اغتسلت بعد طلوع الفجر اجزءك غسلك ذلك للجنابة والحجامة الحديث وظاهر الكشف الاعراض عنه فقال الاكثر مقطوع ويحتمل تصحيف الجمعة لان ابن ادريس حكى الخبر عن كتاب حريز بلفظ الجمعة وسنده الى ابي جعفر عم انتهى وفيه ان الاحتمال المذكور غير قادح بالنسبة الى الاستحباب الذي يكفي فيه بلوغ الثواب لا مانع من استحباب كل من غسلي الجمعة والحجامة استنادا في كل الى احد النقلين لصدق البلوغ وعن المفيد في مسائل الغرية وليغتسل لرمي الجمار فان منعه مانع فليتوضا وفي الكشف عن الخلاف الاجماع على عدم استحبابه قلت في حسنة الحلبي نص على عدمه ايضا ففي التهذيب عنه عن الصادق عم قال سئلته عن الغسل اذا رمى الجمار فقال ربما فعلت فاما السنة فلا ولكن من الحر والعرق وفي الصحيح عن الغسل اذا اراد ان يرمي فقال ربما اغتسلت فاما من السنة فلا وكذا ما ورد في خبر ابن مسلم كما في التهذيب عن ابي جعفر عم لا ترم الجمار الا وانت على طهر وفي ذيل خبر احمد بن مسعود والطهر احب الي فلا تدعه وانت تقدر عليه فلا بد لان على ارادة من استحباب الطهارة من الحدث له لا اطلاق الطهر ولعل المفيد اراد ايضا بالاغتسال له الاغتسال من الحدث حيث ان عبارته ظاهرة في الوجوب فهو مبني على وجوب الطهر للرمي كما صرح به في المقنعة وتوجيه قوله فان منعه مانع فليتوضا ببعض الوجوه الممكنة لكونه نوع طهارة فيبعد النقد عن الراضي وانه الوضوء المستحب مع الاغسال الواجبة ولو في الجنابة استحبابا اصليا فيه على القول به او احتياطا للخروج عن الخلاف ونحو ذلك من التاويلات وقال في المقنعة فان قدر على الوضوء فليتوضا وان لم يقدر اجزءه عنه غسله ولا يجوز له الرمي الا وهو على طهر وهو ايضا ممكن الحمل على الطهارة اي ان كان محدثا فليتوضا وان لم يقدر اجزءه غسله الذي وقع منه للعيد اما بناء منه على الاجزاء بالغسل المستحب عن الوضوء او باعتبار الوضوء الذي وقع منه منضما الى الغسل فيكون قوله ولا يجوز له الرمي الا وهو على طهر احتجاجا لا بعد للتفصيل وهذه التاويلات وان لم تخل من البعد لكنها افضل من كلامه طابت ثراه عن مخالفة النص والاجماع جيدة هذا وظاهر عبارة البعض في غسل زيارة المشاهد المشرفة حيث عبر بزيارة المعصوم او المعصومين كما عن الموجز والمحرر والبيان والنفلية والاثني عشرية وغيرها عموم استحباب الزيارة كل معصوم ويدل عليه ما تقدم من عبارة فقه الرضا والغسل ثلاثة وعشرون الى ان قال وغسل زيارة البيت وغسل دخوله وغسل الزيارات مؤيدا بالاطلاق المذكور من الفتوى بل وبالاقتصار على لفظ الزيارة جملة من الفتاوى بل في الكشف نسبة الاقتصار المذكور الى الاكثر وفي نهاية الفاضل والاقرب عندي استحباب الغسل عن الافاقة من الجنون لما قيل من ان من زال عقله انزل فاذا افاق اغتسل احتياطا ولعبن وجوبا لاصالة الطهارة فيتسب والناقض غير معلوم ولان النوم لما كان مظنة للحدث شرعت الطهارة منه انتهى وفي الذكرى بعد نقل الحكم والتعليل عنه قال والحكم لا نعرفه والتعليل لا نثبته ثم قال نعم روى العامة ان النبي صلعم كان يغمى عليه في مرض موته فيغتسل فيكون الجنون اولى وظ ضعف هذا التمسك قلت لا داعي للفاضل الى هذا التمسك الضعيف قوله والحكم لا نعرفه ان الحكم هو استحباب الغسل احتياطا عن الحدث مع حصول الشك فيه بملاحظة ما قيل من الانزال واعترف باستحباب الاحتياط في الذكرى وكذلك عنه في البيان وابنته غيره ايضا بل لا اجد مخالفا فيه قوله والتعليل لا نثبته فيه ان العلة ليست حصول الانزال كي لا نعرفه بالجنون بل الشك في حصوله وهو يحصل بملاحظة ما قيل ولعل حمل كلام الفاضل على ارادة انه من الاغسال المندوبة بلا سبب لا انه من الجنون لا الغسل من الحدث وربما يوهم ذلك قوله الغسل عن الافاقة مع ان تعليله بما قيل من ان من زال الخ لا سيما قوله فاذا افاق اغتسل احتياطا خصوصا مع قوله ولعين وجوبا لاصالة الطهارة الخ من التصريح بارادة ما ذكرناه من الاستحباب الاحتياطي وان الغاية هو الاحتياط عن الجنابة

في الغسل من الحجامة

قال في الذكرى ولو نوى الاول شيئاً الى ما قيل من الانزال كان غسلاً ينوي به رفع الجنابة وخصوصاً عنده لاشتراطه في نية الطهارة كما ينوي في غسل واجد المني على الفراش المشترك قلت ولا لعل الفاضل يلتزمه ولم يتبين منه انكاره له ولا بأس على بين هيئته في النية وثانياً ان الاينوي رفع الحدث الذي هو السبب الاصلي في نحو هذا الغسل بل ينوي السبب العارض وهو الشك في الحدث والاحتياط عنه كما سيجي في ذيل الاغسال المستحبة وبالجملة انكار الشهيد وغيره من بعض من تأخر عنه هذا الغسل مبني على حملهم الغسل المذكور على المستحب بالاصل حيث وقع منه ذلك في عداد الاغسال المستحبة بالاصل مع انه وقع منه ومن جملة غير الفاضل ايضاً عد الغسل الرابع المستحب كالغسل للشك في رفع الحدث كواجد المني في الثوب المشترك واعادة الغسل عند ال العدد الذي يحصل في اشتمال الغسل على خلل كالجبيرة والتقية والتولية ونحوها مع وجاء من خلاف من قال بوجوبها في عداد الاغسال المستحبة كما في الكشف وعن البيان والنفلية وشرحها والحدائق وجامع البهائي ومر نحو ذلك في الوضوء ايضاً ولا يخفى ان مقتضى تعليل الغسل المزبور بما قيل من الانزال وانه للاحتياط عند عدم استحبابه مع فرض عدم الشك في حصول الانزال وبه يفرق عن كونه مستحباً بالاصل للاداء فيه ولعل ما في الكشف عن المنتهى من رده بان الاستحباب حكم شرعي مفتقر الى دليل ولم يقم مقصود به الرد على استحبابه بهذا النحو كما ذهب اليه بعض العامة استناداً الى ما تبرع به في الذكرى للفاضل من الخبر العامي دون ما ذكرناه بل هو الظاهر نظراً الى ما حكي عنه من انه حكى الغسل للافاقة عن الحنابلة والغسل للصبي اذا ادرك عن بعض الحنفية ثم نفاهما لانه حكم شرعي يقف على الدليل الشرعي وعن اشراف المفيد استحباب الغسل لمن اهرق عليه ماء غالب النجاسة ولم يعرف له وجهاً فان كان للاحتياط عن نجاسة الماء كما قيل ينبغي الغسل بالفتح ولعله استفاده من نص لم نعثر عليه في الحدائق ان الشيخ في التهذيب في صلة استحباب غسل الميت اذا مات جنباً مقدماً على غسل الميت لخبر العيص عن الصادق عليه السلام انتهى والذي يظهر منه انه لم يركن اليه منه هنا بل احتمل حمله الاجمع بين الاخبار المثبتة له والنافية له كما هو دابه في غير المقام فانه رجح الروايات النافية له وطرح المثبتة ثم قال ولو صح احتمل خبر على الاستحباب ثم اول الروايات المثبتة له بوجه اخر وفي الوسائل عقد باباً لاستحباب غسل المرأة من طيبها لغير زوجها وروى الكليني باسناده الى سعد بن ابي عمر الجلاب عن الصادق عليه السلام قال ايما امرأة باتت وزوجها عليها ساخط في حق لم يتقبل الله منها صلاة حتى يرضى عنها وايما امرأة تطيبت لغير زوجها لم تقبل منها صلاة حتى تغتسل من طيبها كغسلها من جنابتها قال ورواه الصدوق مرسلاً انتهى وفي الحدائق الظاهر ان المراد بالاغتسال انما هو غسل الطيب لازالته وان تبالغ كما تبالغ في غسل الجنابة بايصال الماء الى جميع بدنها وشعرها لازالة الطيب قلت لا داعي الى ارتكاب هذا الخلاف الظاهر مع امكان تسبيب التطيب للاجنبي في نظر الشارع للغسل وكونه نوع عقوبة عليه كما نص عليه في السرائر في الحرقة المصلوب خصوصاً بعد ما عهدنا منه من تقريب البعيد وابعاد القريب وعن ابن الجنيد استحباب الغسل لكل فعل يتقرب به الى الله ويلتجأ فيه اليه وسيأتي الكلام فيه واما ما يستحب من الاغسال للمكان فمنها الدخول الحرم لمكة المعظمة والمدينة الطيبة والمسجد الحرام ونفس بلدة مكة والكعبة وبلدة المدينة ومسجد النبي صلى الله عليه وآله اما الحرمين فيدل عليه ما في التهذيب في الصحيح عن محمد بن مسلم عن احدهما وفي الفقيه مرسلاً عن ابي جعفر عليه السلام وفي الوسائل عن الخصال باسناد حسن قال الغسل في سبعة عشر موطناً الى ان قال واذا دخلت الحرمين مضافاً الى ما ورد بلفظ الحرم المنصرف الى حرم مكة والى الاجماع وعدم الخلاف المنقولين فيه وفي كشف اللثام عن الخلاف الاجماع على عدم وجوبه وقال جدي العلامة في المصابيح ولم اجد ذلك في الخلاف قلت يؤيده اعترافه في التهذيب بانتفاء في المقنعة من نفي الخلاف في ان غسل الاحرام سنة واستدل بالاخبار المذكورة واما لدخول المسجد الحرام فلم يوجد فيه نص بالخصوص عن شرح الدروس لا سند له الا بما في التهذيب عن ابن مسلم قال الغسل من الجنابة الى ان قال وحين تدخل الحرم واذا اردت دخول البيت الحرام قال المراد بالبيت الحرام هو المسجد دون الكعبة وبان الغسل لدخول المسجد هو بعينه الغسل للزيارة والطواف ويستفاد الاستدلال الاول عن المدارك ايضاً وفيهما ما لا يخفى نعم يستند فيه الى ارسال الفاضل في النهاية وشيخنا الشهيد الثاني في الروض عليه النص والاجماع المنقول عن الشيخ في الخلاف وعدم الخلاف عن ابن حمزة والى فحوى ما دل على استحبابه لدخول مسجد النبي صلى الله عليه وآله فانه اولى به ونحو ما في التهذيب عن الكليني عن الحلبي عن الصادق عليه السلام قال ان الله تعالى يقول طهرا بيتي للطائفين والعاكفين والركع السجود فينبغي للعبد ان لا يدخل مكة الا وهو طاهر قد غسل عرقه والاذى وتطهر فان تعليله التطهير لدخول مكة بارادة الله تطهير البيت يعطي ولو بالاقتضاء ارادة تطهير البيت المطهر لدخول المسجد وربما استدل ايضاً بالاخبار المتضمنة لان من انتهى الى الحرم اغتسل قبل دخوله وان لم يمكن فبعده قبل دخول مكة وان لم يمكن فبعد دخول مكة في بيته ومنزله كرواية ابان بن تغلب قال الشيخ في التهذيب في ذيلها ولو لم يتمكن من الغسل عند دخول الحرم فليؤخره الى ان يتمكن قبل دخول مكة فان لم يتمكن جاز ان يغتسل بعد دخول مكة وفيه ايضاً عن معوية بن عمار عن الصادق عليه السلام قال اذا انتهيت الى الحرم انشاء الله فاغتسل حين تدخل وان تقدمت فاغتسل من بئر ميمون او من فخ او من منزلك بمكة وبهذا المعنى اخبار اخر فان الظاهر منها ارادة الاغتسال لدخول المسجد الحرام قلت لعله من حيث منافاة كونه لدخول الحرم او دخول مكة لما هو المقرر من ان الغسل للدخول فمكانه يكون قبل دخوله وفيه ان المنافي غير لازم

ومنها الدخول الحرم

على ما ذكرناه في اغسال الليالي رمضان من عدم اقتضاء كون الغسل مكانياً لزومه وقوعه قبل الدخول فيه بل وعلى تسليم اقتضائه ذلك انما هو الاصل وهذا الغسل مستثنى بظاهر الاخبار كاستثناء جملة من الاغسال وان الاخبار محمولة على مقام العذر كما يقضي به قوله في خبر ابان ومن لم يتمكن فليؤخر كما عن الشيخين بل عن الاكثر فلا قرينة على ارادة الاغتسال لدخول المسجد الحرام وينافي هذا الحمل خبر ذريح المنقول في التهذيب قال سألته عن الغسل في الحرم قبل دخوله او بعد دخوله قال لا يضرك اي ذلك فعلت واذا اغتسلت بمكة فلا بأس وان اغتسلت في بيتك حين تنزل بمكة فلا بأس لظهوره في التخيير مع الامكان والاختيار الا انه ينافي اقتضاء المكانية التقديم كما ذكروه سواء اريد منه المسجد والحرم واما الغسل لدخول البلدتين فعن الغنية الاجماع عليهما وعن الوسيلة عدم الخلاف فيهما وعن الشيخ الاجماع على الغسل لدخول مكة وفي الكشف عن الخلاف الاجماع على عدم الغسل لدخول مكة وفي مصابيح جدي العلامة لم اجد ما ذكره في الكشف في الخلاف بل الموجود فيه اجماع الفرقة على استحباب الغسل في سبعة مواضع منها دخول مكة قلت ولعل ما نفاه في الخلاف استحباب الغسل لدخول مكة مستقلاً اما بمعنى عدم مشروعية تعدد الغسل له ولدخول المسجد مثلاً كما يظهر من صاحب المدارك وغيره في كتاب الحج بل انكر على المحقق وغيره حيث استفاد منهم التعدد ولا يبعد استفادته الاخير من اخبار الباب هناك او بمعنى عدم لزوم التعدد في الاتيان بالوظيفة ولا يبعد دعوى الاجماع في كل من المقامين وان كان الاول اقرب الى تعبيره بمعقد الاجماع والثاني اوفق بانعقاده فتوهم منه في الكشف عدم مشروعية الغسل له اصلاً وعلى كل حال فيدل عليهما من النص ما تقدم من صحيحة معوية بن عمار وفيها وحين تدخل مكة والمدينة وما في فقه الرضا والغسل ثلاثة وعشرون الى قوله وغسل دخول المدينة وغسل دخول الحرم وغسل دخول مكة وما فيه ايضاً من قوله وروى ان الغسل اربعة عشر وجهاً الى ان قال ودخول مكة ودخول المدينة وما في التهذيب من صحيحة عبد الله بن سنان وفيها وعند دخول مكة والمدينة مضافاً الى ما ورد في مكة مما تقدم في ذيل خبر الحلبي عن الصادق عليه السلام فينبغي للعبد ان لا يدخل مكة الا وهو طاهر الخ وما في ذيل خبر يونس بن يعقوب رواه في التهذيب فيه ويستحب ان يغتسل قبل دخول مكة وفي المدينة من صحيحة معوية بن عمار عن الصادق عليه السلام اذا دخلت المدينة فاغتسل قبل ان تدخلها او حين تدخلها واما لدخول مسجد النبي صلى الله عليه وآله فعن الغنية عليه الاجماع وعن ابن حمزة نفي الخلاف عنه ويدل عليه ما في التهذيب عن محمد بن مسلم عن الباقر عليه السلام قال الغسل من الجنابة الى قوله واذا اردت دخول مسجد رسول الله صلى الله عليه وآله واما لدخول الكعبة فعن الخلاف والغنية الاجماع عليه وعن ابن حمزة نفي الخلاف وفي خبر سماعة وغسل دخول البيت واجب وفي خبر ابن مسلم واذا اردت دخول البيت الحرام وفي خبر ابن سنان ودخول الكعبة وفي خبر محمد بن مسلم الغسل في سبعة عشر موطناً الى ان قال ويوم تدخل البيت وفي خبر معوية بن عمار الغسل من الجنابة الى ان قال وحين تدخل الكعبة هذا والذي يتحصل من هذه الاخبار مع ملاحظة خبر ابان المتقدم وخبر اذا انتهيت الى الحرم انشاء الله المتقدم وخبر ذريح ان كلاً من دخول حرم مكة ودخول بلدها ودخول المسجد الحرام ودخول البيت غاية مستقلة للغسل بل لم نتحقق خلافاً فيه ممن تعرض لهذه الغايات الخمس كلاً او بعضاً عدا ما في الكشف وغيره عن المفيد من اختصاصه لمكة بمن اراد الدخول لاداء فرض ونفل فيها مع ان الذي وجدناه في المقنعة الاستحباب مطلقاً واما ما في المدارك من ان مقتضى الاخبار استحباب غسل واحد اما قبل دخول الحرم او بعده الى ان قال فما ذكره المصنف وغيره من استحباب غسل لدخول مكة واخر لدخول المسجد الى اخر كلامه فالظاهر ان انكاره على المحقق وغيره من ظهور كلامهم في تعدد الغسل وتكراره لا كون شيء من المذكورات غاية وهو مقام اخر وفيه كلام يأتي في كتاب الحج اذا من الله علينا بالتوفيق وربما ظهر من بعض المتبحرين استفادة مخالفته في كونها غايات متعددة وليس كذلك فانه ذكره في باب الاغسال الظاهر منه الاعتراف بان كلاً منها غاية واستدل لها بالروايات وعدم ذكره وتعيينه لغاية الغسل الواحد الذي حصره في كتاب الحج قرينة عدم انكاره لشيء من هذه الغايات ايضاً ثم ان الفاضل في النهاية نص على استحباب الغسل لدخول المشاهد الائمة عليهم السلام بل وعن ابي العباس والصيمري ذلك ايضاً وعلله في النهاية بالروايات ولم نعثر له على نص بالخصوص ومع احتمال ارادته الغسل عن الاحداث فانه مستحب لدخول المشاهد بلا اشكال ان لم نقل بوجوبه كما تقدم يمكن الاستدلال له بان الغسل لدخول المشاهد زيادة تعظيم لها وهو راجح شرعاً ومنه ينقدح التوجيه لما ذكره في الذكرى وغيره عن ابن الجنيد من استحباب الغسل لكل مشهد او مكان شريف او يوم وليلة شريفة وعند ظهور الآثار في السماء وكل فعل متقرب به الى الله تعالى ويلجأ فيه اليه والظاهر ارادته ما ثبت لخصوصه من الزمان والمكان مزيد عظم وشرافة عند الشارع لا كل ما يحصل شرف ما ولو باعتبار انه محل امر عام لكونه من سائر ايام الاشهر الحرم او من مطلق مشاعر العبادات مثلاً وكذا الفعل المتقرب به الملتجى به الى الله المراد به بعض الادعية والاذكار والاوراد الخاصة التي يناجى بها العبد ربه وينقطع فيها اليه ويتوسل بها الى حضرته لحصول بعض المطالب او نفس القرب الى جنابه ويشهد له قوله ويلجأ فيه به الى الله والا لزم استحباب الغسل لاكثر الازمان والاماكن والعبادات والعموم بهذا النحو كاد يقطع بعدم ارادته وصرح بهذا بعض

بعض المنجمين بل وقوله عند ظهور الاثار فى السما المراد به الغسل للغاية المطلوبة عندها بملاحظة ما ورد من انه ينبغى للعباد عند ظهور الايات وما يليه والاثار المخوفة التضرع والتخشع والالتجاء والانقطاع بها الى الله بطلب المغفرة والانابة والاجتماع فى المساجد على الصلوة لحصول مزيد الجزع والضوضا لدى ساحة البارى ومع هذا التقييد يحسن الحكم المزبور لان الغسل من حيث كونه نظافة ونزاهة وانه نوع طهارة لا شك فى انه من زيادة التعظيم لما يقع لمن الغايات فى الاثار لاسيما فى عرف المتشرعة ويوضح ذلك ما سمعت من الحكم بوجوب الرافع للحدث منه ومن الوضوء واستحبابهما لبعض الغايات استنادا الى التعظيم مضافا الى التدبر فى موارد الاغسال المستحبة واخبارها لاسيما الاخبار الواردة منها فى الاعياد المعظمة والاوقات المشرفة كليالى القدر وغيرها وبعض ما يليك عن استقصائها بملاحظة ما تضمن لغسل يوم النيروز من خبر المعلى بن خنيس ولغسل التاسع من الربيع الاول من نقل احمد بن اسحق المذكور على طولهما فى البحار وغيره والنبوى المتقدم قال فى الجمعة هذا يوم جعله الله عيدا للمسلمين فاغتسلوا وما تقدم عن الصدوق فى العلل والعيون وعن محمد بن سنان عن مولينا الرضا عليه السلام انه كتب اليه علة غسل العيد الجمعة وغير ذلك لما فيه من تعظيم العبد ربه واستقبال الكريم الجليل وطلب المغفرة لذنوبه وليكون لهم يوم عيد معروف يجتمعون فيه على ذكر الله فجعل الغسل تعظيما لذلك اليوم وتفضيلا له على ساير الايام وزيادة فى النوافل والصلوات فان المستفاد من نحو هذه الاخبار وما ورد فى استحبابه لبعض الاماكن والمشاهد المعظمة ان الغسل منها فى نظر الشرع من التعبد مزيد الاكرام والتعظيم بحصول النظافة فيه ومن التبجيل والاحترام للوقت الخاص والمكان الخاص باعتبار الامور العظام والنعم الكرام الواقعة فيه او باعتبار عظم المكان وشرافته ومتى عرف ان زمانا او مكانا له اختصاص فى نظر الشرع بمزيد العظم والشرف كان لا باس بالغسل له وان لم يرد بخصوصه امر بعد ما تحقق ان الغسل فى نظر الشرع والعرف من باب التعظيم والتوقير وانما ما ذكره من استحبابه الكل فعل يتقرب به الى الله فالنقيد بالتقييد المذكور فهذه الغاية مع ما ذكر من الغاية المطلوبة عند ظهور الاثار السماوية لما ورد باستحباب الغسل للحاجة واى حاجة اعظم مما تضمنته الغاية المزبورة وليس ما ذكر من القياس فى شىء كما نسبوه اليه فى هذا الحكم ونسبوه بقول واحد عن الفاضل موافقته له فى الزمان والمكان بل المحقق ايضا وافقه فيهما وفى الكشف ايضا التصريح بالموافقة فى المكان وظهور الميل فى الزمان وعكسه فى الروض وفى المدارك ظهور الميل فى الزمان ايضا بل جملة من الاصحاب ذكروا الغسل لدخول مشاهد الائمة مع ظهور الوفاق على عدم وروده نص به فلا مستند له غير شرف المكان كما علله به فى الكشف بل استحباب الغسل الرافع للحدث لدخول مشاهد الائمة لا اشكال فيه عندهم حتى ذهب جمع كثير الى وجوبه وعمدة دليلهم فى الوجوب والندب به من التعظيم واذا كان الغسل الرافع تعظيما كان الاغتسال مع وجود الطهارة من زيادة التعظيم بلا اشكال باعتبار حصول النظافة والنزاهة معه وبالجملة عموم الحكم المزبور فى الزمان والمكان الشريفين لا يبعد ذلك البعد ان لم يكن الاجماع على خلافه وقد عرفت انه مقتضى كلام جملة وانما اشتهر النسبة الى ابن الجنيد لتصريحه بهذا العموم الذى هو مقتضى كلام غيره واما الاخران فيه خلاف نحو ذلك الحاجة على التقييد المذكور من غير تامل ومما يستحب له الغسل تولد المولود وفى عده من الاغسال المستحبة مسامحة لان القائم بالمكلف هو تغسيل المولود كما ان من عده وضوء الميت من الوضوءات المستحبة وعلى كل حال ففيه قول بالوجوب وهو ظاهر الصدوق فى الفقيه والمنقول عن ابن حمزة وغيره لكنه شاذ متروك والنص به ما رواه فى الفقيه وغيره بل المشايخ الثلاثة عن سماعة بن مهران عن الصادق عليه السلام فى حديث سئل عن غسل الجمعة فقال واجب الى ان قال وغسل الجنابة واجب وغسل الحيض واجب وغسل المستحاضة واجب الى ان قال وغسل النفساء واجب وغسل المولود واجب وغسل الميت واجب وغسل من مس ميتا واجب وغسل المحرم واجب الا من به علة وغسل دخول البيت واجب وغسل دخول الحرم واجب ويستحب ان لا يدخل الرجل الا بغسل وغسل المباهلة واجب الحديث وفى الوسائل الاستدلال برواية ابى بصير عن على وداود بن قبيصة عن الرضا عن النبى اغسلوا صبيانكم من الغمرة فان الشيطان يشم الغمر فيفزع الصبى فى رقاده ويتاذى به الكاتبان قلت ولعله اراد ان تعليل الغسل بان الشيطان يشم الغمر الخ يقتضى استحبابه كلما وجدت العلة وهو حين الولادة لملاصقته الغمر المذكور ايضا ويؤيده ما فى نهاية الفاضل قال غسل المولود عند الولادة لانه خرج من محل الخبث فاستحب غسله وفيه ان المستحب للغمر كما ذكر فى الرواية الغسل بالفتح فالذى يقاس عليه بعد تسليم كونه من منصوص العلة غسل المولود بالفتح لا الغسل بالضم وبه يظهر ما فى الكشف قال يجوز ان يكون الوجوب فى كلام ابن حمزة والخبر بمعنى انه لا يطهر الا به فان ما لا يطهر الا به هو الغسل بالفتح ايضا وما فى الرواية الغسل بالضم وكذا ما فى فتوى ابن حمزة حيث انه فيما نحن فيه واما ما علل به فى النهاية وما اشبهها مقصود بها تقريب مشروعية الاحكام الى الاذهان ومناسبتها الحكم والمصالح وليس مراده عدها من العلة المنصوصة او المناط المنقح ثم ان الذى يظهر من جماعة استفادة الاستحباب من الرواية من حيث اطلاق الواجب على جملة من المستحبة قطعا فيكون قرينة على ارادة تاكد الاستحباب وفيه ان الخبر مشتمل على بعض القراين المفيدة لارادة الاستحباب كما ذكره وقوله وغسل دخول الحرم واجب ويستحب ان لا يدخله الرجل الا بغسل وعلى قراين تفيد ارادة الوجوب كعده جملة من الاغسال الواجبة فيها مع عده الواجبات من الاغسال المستحبة وذكر غسل المولود فى اثنائها على نحو ينقدح منه مغايرته لاغسال واجبة ومن هنا ذهب من ذهب الى وجوبه ومع ذلا

وغسل تولد المولود

[illegible]

يستفاد منه الثبوت من الوجوب والاستحباب فالاحسن ان يقال ان الرجحان فى الجملة مقطوع من الرواية والاصل براءة الذمة من الوجوب فيبقى رجحان بلا منع من الترك وهو مفاد الندب قال فى الروض وغسل المولود الى ان قال والخبر به قال واوجبه ابن حمزة محتجا برواية ضعيفة وهو ظاهر فى استناد القائل بالوجوب برواية اخرى غير خبر سماعة ولم يذكر لهذا الغسل غير الخبر المذكور الا ان يريد بالرواية الضعيفة خبر سماعة لما فيه من ضعف السند كما صرح به غير واحد وان الرواية الضعيفة لا ينهض دليلا للوجوب لكن الحمل على الاستحباب لما تقرر فى قاعدة التسامح وعلى كل حال فبعد تحقق الاتفاق من الاصحاب على الاستحباب فى المقام ومتروكية القول بالاستحباب يحصل الغناء عن ورود النص فى ندبه وقد يقال ان الاتفاق المذكور قرينة على ارادة الاستحباب المؤكد من لفظ الواجب فى قوله وغسل المولود واجب فيكون من النص فى الاستحباب واذا ثبت بالنص والفتوى مشروعية هذا الغسل بالضم فلا اشكال فى لحوق احكام ساير الاغسال من اعتبار النية وتقديم رفع الخبث ونحوهما من الاحكام الثابتة لعنوان الغسل نعم لا باس بالتردد والمنع من لحوق بعض الاحكام الثابتة للغسل فى غير المقام بالاجماع المفقود هنا كما منع بعضهم من لزوم الترتيب هنا والاخر استشكل فى اجزاء الارتماس عن الترتيب فيه الى غير ذلك ومما يستحب له الغسل ايضا السعى الى رؤية المصلوب المسلم بحق او بظلم على اى هيئة كانت صلبه مع حصول النظر بعد ثلاثة ايام من حين صلبه حيا كان او ميتا ولو فى الثلاثة ان كان بظلم واتفقت كلمة الاصحاب على ان الاصل فى هذا الحكم ما ارسله الصدوق فى الفقيه قال وروى ان من قصد الى مصلوب فنظر اليه وجب عليه الغسل عقوبة وعن الهداية ايضا مثله الا انه قال فيه من قصد مصلوبا فنظر اليه الحديث وحيث ان الرواية مرسلة غير موجودة فى كتب الحديث لا ينهض دليلا على الوجوب مع اعراض المشهور عن وجوبه بل عن ابن زهرة الاجماع على الندب وفى مصابيح جدى العلامة اعراض القول بالوجوب بانطباق المتاخرين وقد تقرر غير مرة ان الرواية الظاهرة فى الوجوب اذا ضعفت عن اثباته تحمل على الندب بقاعدة التسامح على ان الاجماع المنقول كاف فى الندب ثم ان ظاهر النص وان اطلق ترتب الغسل على القصد والنظر الى المصلوب بالحق والظلم الا ان التعليل بانها عقوبة يقتضى بعدم مطلوبية الغسل حيث يعلم عدم المنع من القصد والنظر كما قبل انقضاء ثلاثة ايام من حين الصلب الشرعى لمعلومية ارادة التشنيع فى الثلاثة التى ضربت لربط المصلوب بالخشبة المستلزم لرخصة القصد والنظر اليه فى هذه المدة فلا غسل فيها واما فى المصلوب بظلم بحيث لم يتعلق من الشارع رخصة فى تشنيعه والنظر اليه يكون القصد والنظر اليه ممنوعا ومورد العقوبة من حين الصلب فيستحب له الغسل كذلك ومن هنا اطلق الاصحاب عدا الصيمرى المصلوب فى خصوص القصد والنظر الى المسلم لعدم حرمة للكافر وفيما بعد الثلاثة بقى الكلام فى ارادة العموم من المصلوب فى ظ كلامهم فانه يقتضى بان التقييد بالثلاثة ايضا للاعم مع ان المصلوب بظلم ليس مقيدا بها قطعا لان تقييدهم بالثلاثة ليس الا لاختصاص العلة الموجودة فى النص بما بعدها لان غرض التشنيع فى الثلاثة ينافى العقوبة والمنع من النظر وح فلا بد من اقتصارهم فى التقييد المذكور على المصلوب الشرعى لوجود العلة فى المظلوم من حين الصلب ان وهم عبارة الروض والكشف ضعف الاقتصار فى التقييد بما بعد الثلاثة على المصلوب الشرعى فانهما بعد الحكم بعموم المصلوب بالتقييد بالثلاثة قال فى الاول وربما قيل باستحباب الغسل برؤيته مصلوب غير الشرع من اول يوم لمساواته الاول بعدها فى تحريم وضعه على الخشبة وفى الثانى قال والحق به المصلوب ظلما قبل الثلاثة للتساوى فى تحريم الوضع على الخشبة انتهى وظ الكلام من لفظة ربما قيل ولفظة الحق عدم الارتضاء والشك وذو الامر ليس كذلك والفرق بينهما فى التقييد بما بعد الثلاثة وعدمه لا بد منه وهو لازم قول الاكثر حيث عمموا المصلوب فيه وقيدوا الحكم بما بعد الثلاثة من جهة التعليل فى النص بالعقوبة المستلزمة لمنع النظر وعلى كل حال فالنص واف بعموم المصلوب من حيث الاطلاق وباختصاصه فى الشرعى بما بعد الثلاثة وبشموله للمظلوم من حين الصلب من حيث التعليل والفتوى ايضا مع عدا الصيمرى مطابق معه فى تعميم المصلوب وفى التقييد بما بعد الثلاثة ايضا على اطلاق فى كلامهم فى الثانى والمتيقن منه هو المصلوب الشرعى بقى تقييد المظلوم بما بعد الثلاثة والذى ينبغى ان عدم التقييد لازم كلامهم من حيث التعليل المذكور فالفتوى ح يكون مطابقا مع مفاد النص من كل وجه وان لم يكن كذلك كما يوهمه عبارة الكشف والروض فغايته عدم تبين الاتفاق منهم على استحباب الغسل فى المظلوم فى خصوص الثلاثة ويكفى دليلا له النص على ذلك كما ذكرناه لان الحكم استحبابى ينهض باثباته هذه المرسلة من مثل الصدوق وحيث لم يتبين مخالفته للمشهور فى محل النزاع لامكان ارادتهم من المقيد بما بعد الثلاثة المصلوب الشرعى بل هو الظاهر من مقتضى استنادهم فى التقييد المذكور بالتعليل المزبور وعلى فرض بعده من ظاهر اطلاقهم فغير غريب مثله فى كلماتهم فى تضاعيف مسائل الفقه ثم ان الموجود فى النص من قصد الى رؤيته مصلوب فنظر اليه وفهم الاصحاب منه السعى والمشى اليه ولذلك اعتبروا تحقق السعى وتعقبه النظر عدا انه لا يكفى احدهما بدون الاخر ولولا انهم ذلك امكن المناقشة فيه باحتمال ارادة النظر المقصود منه فى مقابل النظر الغير المتعمد فيه دون ارادة السعى مختلفة منها ما يقتضى باعتبار وقوع السعى ايضا بعد الثلاثة كالنظر وعبارة الاكثر السعى الى رؤية المصلوب بعد الثلاثة وهى محتملة لارادة السعى المتاخر عن الثلاثة وارادة

[illegible]

يطلقا وان كان فيه نوع ظهور في الثاني من حيث قرب المتعلق وقضية تحقق اعتبار السعي في الجملة والشك في اعتبار تأخره وعدم سمع اطلاق النص عكس اعتباره في الحكم فلو سعى في الثلاثة قاصدا به الرؤية بعد الثلاثة استحب الغسل لكن يعتبر ان يكون ساعيا ولو في الثلاثة الى الرؤية بعد الثلاثة كما هو مقتضى عبارة الاكثر ليتعين كون بعد ظرفا للرؤية سواء تعلق الظرف بالرؤية او بالسعي فلو سعى في الثلاثة قاصدا به الرؤية قبل الثلاثة لم يستحب الغسل وان تاخر النظر فوقع منه بعد الثلاثة فضلا عن وقوعه ايضا قبل الثلاثة اما لو سعى قاصدا به الرؤية المطلقة فان كان قاصدا للطبيعة المطلقة ملتفتا الى الملاقاة اشكل الحكم من اندراج الشرط وهو قصد الرؤية بعد الثلاثة في المقصود بالسعي فيتحقق الصدق في الجملة ومن ظهور عبارة الاكثر في اعتبار كون القصد بالسعي الى خصوص الرؤية بعد الثلاثة وقضية اطلاق النص مع فرض الشك المذكور رجح ايضا استحباب الغسل اما لو سعى قاصدا به غير الرؤية وبعد الوصول تجدد له قصد الرؤية بعد الثلاثة فنظر اليه لم يستحب من غير اشكال بعد اعتبار السعي الى الرؤية ثم مقتضى تعليل النص وكون التقييد بما بعد الثلاثة في كلام الاصحاب بملاحظة العلة المذكورة ان يكون مبدأ الثلاثة من حين الصلب ضرورة ان الزمان المضروب لبقاء المصلوب على الخشبة مبدؤه حين الصلب فيحرم النظر اليه بعد انقضاء الثلاثة منه وهذا واضح كما ان مقتضى ما ذكر عدم ترتب الغسل على النظر السائغ في الشرع بعد الثلاثة كما اذا كان للشهادة وغيرها هذا تمام الكلام في الاغسال التي وردت باصل الشرع مستحبة ولا ترفع حدثا صغيرا ولا كبيرا على المشهور الاقوى كما سمعت واما المستحب من الاغسال الخمسة الرافعة للحدث فلم يتعرضوا لعداده بعد ذكر الواجب منها مستغنين بما كانت عارفة منهم في الوضوء وجملة الكلام فيها انه لا اشكال في استحباب جميعها استحبابا نفسيا لمحض الكون على الطهارة مثل الوضوء اجماعا من كل من استحب الكون على الطهارة مع الاصغر والحكم مع دليله واضح بناء على ان موجبات الاغسال الخمسة كلها احداث والغسل لاجل رفعها وينقدح من ذلك ان غسل المستحاضة مع استمرار الدم لا تتصف بهذا الاستحباب اذ لا يمكن معها الكون على الطهارة وانما هي مبيحة لما يتوقف على الطهارة فلا تكون مشروعة الا لما يراد استباحته فعلا وينقدح مبني على كون التيمم مستحبا لمجرد الكون على الاستباحة ام لا ومستغرقه في التيمم اما اذا انقطع عنها الدم فان قلنا بمقالة الشيخ ومن تبعه من عدم ثبوت الغسل للبرء وانما يثبت له الوضوء خاصة فكذلك ايضا وان قلنا بمقالة المشهور جرى الاستحباب النفسي فيه كغيره من الاغسال الرافعة **كليات ثلاث** الاولى يستحب لجميع ما يستحب له الوضوء الرافع والصوري دون ما يستحب منه كالقيء والرعاف ونحوهما اما استحبابه لجميع ما يستحب له الوضوء الرافع فلان استحباب الوضوء لتحصيل الطهارة والغسل الرافع من الطهارة ولان الحدث الاكبر يتضمن الاصغر والاصغر المنضم الى الحدث الاكبر لا يرتفع بغير الغسل على الاقوى لان ما يتوقف صحته او كماله على رفع الاصغر ويستحب له الوضوء من اجل ذلك فتوقفه على رفع الاكبر اولى قطعا واما استحبابه لما يستحب له الوضوء الصوري فلان استحباب الوضوء للتخلص من المنقصة اللاحقة لحصول النوم او الاكل او معاودة الجماع مثلا في حالة الجنابة يقضي بالاولوية استحباب رفع تلك الحالة التي اصلها الاجل التخلص من تلك المنقصة لانه انقى لتلك المنقصة وحسم لاصل المادة وقد يتامل في ذلك بان الظاهر الثابت من الادلة ان من كان جنبا مثلا ينبغي له ان يتوضأ للاكل وهذا لا يقتضي بان من اراد ان ياكل ينبغي له ان يرفع الجنابة للاكل لكن الانصاف والمستفاد من التدبر في اخبار الباب ان استحباب الوضوء في الامثال المذكورة انما هو للتخلص من وقوع الافعال المذكورة في حال الجنابة والحيض ونحوهما والتخلص منه كما يحصل بالوضوء مع بقاء حالة الجنابة من ارشاد الشارع ودلالته كذلك يحصل برفع تلك الحالة من غير حاجة الى دلالة الشرع فهو فرد من افراد الموصل الى الغاية بل هو اكمل من حيث كونه اكد للمقصود وهذا الحكم ثابت وان لم يثبت ان مقدمة المستحب مستحبة شرعا بناء على ما عرفت من ان استحباب المنصوص هو الوضوء انما هو للتخلص المذكور وان الغسل اكد قطعا بل استحبابه بخطاب اصلي ايضا بناء على ان ثبوت الحكم بالاولوية من دلالة اللفظ واما عدم استحباب الغسل لما استحب منه الوضوء فلعدم الدليل وان الثابت كون القيء والرعاف ونحوهما من موجبات الوضوء واسبابه تسبيبا ناقصا فلا يجري في غير الوضوء ما لم يقم دليل آخر الثانية يستحب لبعض الغايات التي يتوقف جواز ما وجوبها على رفع الحدث الاكبر خاصة اذا كانت الغاية مستحبة سواء استحب لها الوضوء كالمكث في المسجد وقراءة العزائم المندوبين للجنب او لا يستحب كوضع الجنب شيئا في المساجد ان استحب لعارض والمرور في المسجدين ان قلنا لا يستحب الوضوء لمحض المرور ونحو ذلك او يتوقف كمالها عليه كوطء الحائض بعد البرء ونحوه الثالثة يستحب للاحتياط بالشك اما في حصول الخلل في غسله السابق او في حصول السبب المعلوم سببيته او الشك في اصل سببيته مع عدم انعقاد الاجماع على عدمه وبحكم هذا القسم اعادة الغسل الرافع مع خلل معتد به فيه لتقية او جبيرة او مع تولي الغير غسله بناء على عدم وجوب الاعادة لشبهة القول بالوجوب فيستحب الخروج منها احتياطا وكل ذلك في غسل واجب ومندوب والجميع مصرح به في كلام جملة والدليل في الجميع قاعدة الاحتياط السارية في الواجب والمندوب وان كان بعض اقسام الاحتياط في اعادة مندوبه غير مصرح به في كلامهم

المحدث وكذا يستحب للغير ويجري اقسامه

الان المنشأ جار وتقدم نظير هذا القسم في الوضوء ايضا وهذا القسم من الغسل والوضوء طبيعته هي الطبيعة الواقعة اولا ففي الجنابة مثلا المعاد هو غسل الجنابة ايضا شرعت اعادته لعارض الشك وغيره غايته لتسبيب الشك وغيره طرو امر آخر بايجاده ثانيا وليس بنوع مبتدأ ومن هنا للمكلف ان ينوي به امتثال الامر الاول وهو الامر بغسل الجنابة لان معنى الاحتياط حقيقة اعادة الامتثال وان ينوي به امتثال الامر الثاني وهو الامر بالاحتياط باعادة السابق وان يجمع بينهما فينوي امتثال الامر الاول مرة ثانية لاجل امر الشارع باعادته احتياطا وهو الاحوط لكونه اجمع لا انه على كل وجه يلحقه احكام الغسل الاول ولوازمه مما عدا نية الوجوب فلو كان المعاد احتياطا غسل الجنابة لا يلزم معه الوضوء نظرا الى انه غسل مندوب لما سمعت من ان المعاد هو الطبيعة الاولى وهل يستحب الغسل من غير سبب يقتضيه من حدث او حضور زمان وغيرهما من الاسباب الموجبة لاستحباب الغسل كقتل الوزغة مثلا ونحوه والغايات التي يستحب لها الغسل من ايقاع فعل او دخول مكان ونحوهما ظاهر جملة ذلك كالمحقق في المعتبر والفاضل في جملة من كتبه والشهيد في الذكرى وقبل المفيد ايضا حيث علل الثلاثة جملة من الاغسال الغير الثابت دليلها بان الغسل خير وطاعة في نفسه وظاهر الاكثر عدمه حيث تعرضوا لاسباب الغسل وموجباته وغاياته وحصروها ولم يعدوا منها ذلك وهو الاقوى لعدم الدليل عليه وربما مال الى مشروعيته كذلك بعض فضلاء المتاخرين واستدل عليه بما تقدم من ان مولينا امير المؤمنين عليه السلام كان يغتسل في الليالي الباردة طلبا للنشاط في صلوة الليل مستظهرا من التعليل بالنشاط ان الغسل المذكور لم يكن من ذوات الاسباب والغايات بل كان لطرد الكسل والنعاس وفيه انه حكاية فعل لا اطلاق فيه والذي يحصل منه ليس بازيد من الغسل للنشاط وبما مر في التجديد من قوله الطهر على الطهر عشر حسنات بدعوى ان الطهر حقيقة في مطلق الغسل والوضوء ما لم يجتمعا مع الحدث الاكبر قال ولعل اثبات الوضوء التجديدي مبني على ذلك لا لان الحدث هناك يرفع اما يقينا او ظنا وفيه عدم ثبوت الحقيقة المذكورة بل الطهر من مشتقات الطهارة وليس بحقيقة في غير الرافع او المبيح لما يشترط بالرافع كما تقدم على ان الغسل المندوب غير معتبر فيه الخلو من الحدث الاكبر والاصغر كما يأتي وح فالغسل الذي محل النزاع لو جامع الحدث الاكبر لم يكن مشمولا لقوله الطهر على الطهر كما ان ابتداء الغسل المفروض في حالة الحدث من حيث وروده على غسل او وضوء وعلى فرض الاختصاص بما يكون واردا على احدهما يكون من باب التجديد وان لم يقصده لعدم اعتبار قصد الغاية وغايته ما في الباب اختيار التعميم في مسئلة التجديد للاغسال المندوبة وهو مع ضعفه غير ما نحن فيه من الغسل ولو مبتدأ او مسبوقا بالطهارة لكن لا من حيث وروده عليه بل لمحض الاغتباط بحصوله فيه باعتبار عدم تنويع تجديد الوضوء بالغسل او الغسل بالغسل ومما ذكرنا ظهر ما في قوله ولعل اثبات الوضوء التجديدي مبني على ذلك لانك قد عرفت في باب التجديد انه لم يكن مشروعيته لنفس الكون على الطهارة الذي هو معنى مطلوبية الطهارة الوضوئية في نفسها بل للاخبار الواردة بخصوص الوارد منه على الوضوء السابق ولهذا لم نستدل هناك بنحو قوله تعالى ان الله يحب التوابين ويحب المتطهرين وبقوله ان استطعت ان تكون بالليل والنهار على طهارة فافعل ونحوهما من ادلة استحباب الكون على الطهارة وبالجملة الكلام هنا انما هو في ابتداء الغسل لغير غاية ومن غير سبب في اعادة الغسل كذلك وابن احدهما من الآخر بل الظاهر لو اشرعنا ابتداء الغسل كما ذكر لم تشرع اعادته وتجديده كذلك فالحكمان غير مرتبط احدهما بالاخر ولذلك ترى في الوضوء عدوا التجديد غاية والكون على الطهارة غاية اخرى بل ربما سمعت حصول المناقشة من مثل شارح الدروس في ان الكون على الطهارة غاية للوضوء ولم يقع في كون التجديد غاية مثلها ومما ذكر ظهر ضعف ما عسى يستدل لمحل النزاع بقوله ان الله يحب التوابين ويحب المتطهرين لما سمعت من ان الطهارة حقيقة في غير محل الفرض مع ما ورد من استحباب الغسل بماء الفرات من غير تعرض فيه لغاية او سبب لظهور السياق لبيان حكم آخر غير الاطلاق وهو فضيلة كون الماء من الفرات في سائر الاغسال المندوبة كضعف الاستدلال بمرسلة حماد في الرجل يغتسل للجمعة او غير ذلك ايجزيه من الوضوء فقال واي وضوء اطهر من الغسل وقول الباقر عليه السلام في صحيحة ابن مسلم الغسل يجزي عن الوضوء واي وضوء اطهر من الغسل وبما في صحيحة حكم بن حكيم قال قلت ان الناس يقولون يتوضأ وضوء الصلوة قبل الغسل فضحك وقال اي وضوء انقى من الغسل وابلغ بناء على افادتها ان الغسل مطلقا مطهر كالوضوء ويفيد معاده وايقاع الطهر مستحب في نفسه لا لغاية فكذلك الغسل لان كون الغسل في غير الجنابة كذلك مقطوع بخلافه ولو كان كذلك لتخير المحدث بالاصغر لرفع حدثه بين الوضوء لما يعتبر فيه الطهارة وبين الغسل له ابتداء ولا قائل به وغايته ما يقوله المرتضى وابن الجنيد ومن تبعهما ان الغسل الثابت المشروع يرتفع به الحدث الاصغر ولا يفتقر الى انضمام الوضوء اليه لان الغسل مشروع لرفع الحدث الاصغر فغايته ما يمكن دعوى استفادته من تلك الاخبار ما ذهب اليه المرتضى ومتابعوه لا ما ذكر مما هو متفق على خلافه فمن الغريب محاولة المجلسي استفادة استحباب الغسل في نفسه بالمعنى المتنازع فيه من البناء على القول بانه يجزي عن الوضوء كما عن البحار بعد نقله ما عن علي بن جعفر عن اخيه قال سألته عن رجل يكون على غير وضوء فيصيبه المطر حتى يغتسل راسه ولحيته ويديه ورجليه يجزيه ذلك عن الوضوء

واي وضوء اطهر من الغسل

قال ان غسله فان ذلك يجزيه وذكر حمل الشيخ الرواية على وقوع الغسل والمسح بترتيب الوضوء قال والذي يخطر بالبال انه يحتمل ان يكون المراد
ايقاع الغسل بدلا عن الوضوء فيكون مؤيدا لاستحباب الغسل بالماء والاكتفاء بالاغسال المندوبة عن الوضوء كما قيل بهما انتهى وقد
عرفت ان اجزاء الغسل عن الوضوء كما يقول المرتضى لا يقتضي باستحبابه في نفسه لاختصاص دعواه الاجزاء في الاغسال الثابتة وهذا
لم يثبت الا على دعوى ان اجزائه عن الوضوء بمعنى انه مطهر مثله والطهارة مستحبة على كل حال وهذا يقتضي في الحدث بالاصغر بجواز ابتداء
الغسل لمحض رفع حدثه وهو خلاف النص والفتوى ولم يقل به احد الركن الثالث من اركان كتاب الطهارة في بيان الطهارة الترابية وينبغي في
تنقيحها النظر في امور اربعة الاول منها شرط شرعية التيمم وقد جعله الله في كتابه العزيز امرا واحدا هو عدم وجدان الماء واختلف الانظار
بعد ملاحظة جميع الادلة من الكتاب والسنة والاجماع في بيان تفصيل شرائطه فبعضهم جعله امرين فقد الماء وما في حكم فقده وادخل في
الثاني صورا انهاها الى اثني عشر صورة وبعضهم جعل اسبابه ثمانية امور ذكر احدها فقد الماء والسبعة الباقية صور المنع من استعماله
عقلا او شرعا وجعل السابع ضيق الوقت وجماعة منهم المصنف جعلها ثلاثة امور عدم الماء وعدم الوصلة اليه مع وجوده او حصول مانع من استعماله
مع الوصلة اليه ويمكن عد ضيق الوقت من القسم الاخير لانه من الموانع الشرعية من استعماله بل جميع الاقسام التي ذكرها غيره من الثمانية
او الاثني عشر يدخل في هذه الثلاثة بل وهذه الثلاثة الشاملة لها يمكن دخولها تحت الامر الواحد المذكور في الاية بجعل لم تجدوا بمعنى
لم تتمكنوا من استعماله كما تسمعه فيما ياتي مع جعل التمكن المنفي اعم من العادي والشرعي فان بناء ما في الكتاب العزيز من الاحكام غالبا على ذكرها
بنحو هذه العمومات والاجمالات وعلى كل حال اما القسم الاول من الثلاثة التي في المتن وهو عدم الماء فبعد الفحص عنه وطلبه على الوجه المعتبر
الاتي ذكره لا خلاف في كونه مسوغا للتيمم بل هو اجماع بقسميه ومصرح به في الكتاب بقوله ولم تجدوا ماء فتيمموا والسنة المستفيضة
التي منها قوله التراب كافيك ما لم تجد الماء بل المتواترة معنى من غير فرق فيه بين حالتي السفر والحضر فيما اشتمل عليه من هبلا ما فيه
فضلا عن التصريح بالاجماع عليه في المنتهى وغيره وما في التذكرة انه عند اكثر علمائنا ويوافقه ما في احدى نسختي المدارك من انه اجمع
عليه علماؤنا كافة الا من شذ لا يقدح في دعوى الاجماع عليه كما لا يقدح فيه ما حكاه في التذكرة عن المرتضى في شرح الرسالة من موافقته
للشافعي في انه في الحضر يتيمم ويصلي ويعيد معللا بانه عذر نادر اذا وقع لا يتصل فلا يسقط القضاء كالحيض في رمضان مع انه غير محكي
على تقدير قوله به في كونه موجبا للتيمم واداء الصلوة به الا انه موجب معه القضاء وستعرف جوابه ما علم به في الاحكام الاتية من ان
الامر باداء الصلوة معه يقتضي الاجزاء مضافا الى التنصيص بعدم اعادة ما صلى بالتيمم ولا فرق عندنا ايضا في السفر بين ما كان طويلا او قصيرا
لعموم الادلة مضافا الى اجماعنا عليه خلافا للشافعي فقال ان كان السفر طويلا اجاز التيمم قولا واحدا وان كان قصيرا فقولان احدهما انه كا
كالطويل لان عدم الماء فيه غالب والثاني انه يختص بسقوط الفرض بالسفر الطويل لانه رخصة فيتعلق بالطويل والفرق ان القصر يرخصه
فيه المشقة وهي في الطويل خاصة ولا يخفى كونها خرافات قياسية لا تنطبق على قواعدنا وغاية ما يستند لاعتبار السفر ذكره في الاية بظاهر
الشرطية ويدفع بانا لا نسلم اشتراط السفر بل بموجب الاية كما يجوز التيمم مع السفر لا بشرط المرض كذا يجوز مع الحدث لا بشرط المرض ولا
السفر لان العطف مناف للشرط على ان ذكر السفر في الاية انما خرج مخرج الغالب لان عدم الماء في الحضر نادر وفي السفر غالب فذكره معه
لا لانه شرط وبعد هذا كله لا تزيد تلك الخطاب وهو متروك ومع ورود النص بتركه ثم اجماع والعبرة في هذا القسم بفقد ماء يكفيه
لتمام الوضوء او الغسل وهو صادق مع وجود ما لا يكفي الا لبعض اعضائه ولو ما عدا اليسير فيتيمم حينئذ باتفاقنا واكثر العامة لظهور سياق الاية في
ارادة ان لم تجدوا ماء تغسلون به وجوهكم وايديكم لا مسماه واستفاضة النصوص من صحاح ابن مسلم وجميل والحلبي وخبر ابن ابي العلا في المجنب
في السفر اذا وجد ماء يكفيه الوضوء من دون الغسل بالامر بتيممه وخالف شاذ من العامة كعطا والبصري فقالا يغسل به المجنب وجهه ويديه ولا
يتيمم ثم اتفق اصحابنا على انه يكتفي بالتيمم ولا يصرفه مع التيمم الماء في بعض اعضاء الوضوء فيما كان فرضه الوضوء كما في الروض من اطلاق حكايته
التبعيض عن الشيخ الظاهر في قوله به في الوضوء في غير محله لموافقته اكثر العامة على عدمه في الوضوء فكيف بشيخ الطائفة وكان المستند اليه ما اشتهر
من قوله في المبسوط اذا مرض بعض اعضائه غسل غسل الصحيح منه وتيمم معه كان احوط ليتيقن الطهارة معه ونظره في الاحتياط الى مسئلة في ذوي الجبائر
من انه اذا عم العذر اما مطلقا او في غير الجبيرة من نحو المرض عضوا اهل طهارته المائية من غسل باقي الاعضاء او ينتقل الى الترابية من التيمم وقد حكينا
هذه العبارة في وضوء الجبائر وهي غير ما نحن فيه وكذا لا يصرفه المجنب في بعض اعضائه غسله اتفاقا من اصحابنا عدا الفاضل فانه مع اعترافه في التذكرة
بانه قال اصحابنا لا يجب استعمال الماء وحكايته ذلك عن اكثر العامة ايضا وعلله بان هذا الماء لا يطهره فلا يلزمه استعماله كالنجس والعجز عن الصلاة

وحكى عن احمد وقولي الشافعي انه يجب قال ولبس هذا القول عندي بعيدا من الصواب لامكان حصول ما يكمل الطهارة مع ان الموالاة غير واجبة وبالموالاة
فرق بين الغسل والوضوء حيث لم يحتمله في الثاني لكنه لم يفت به في الاول ايضا القوله بعد ذلك لو تيمم الفاقد ثم وجد من الماء ما لا يكفيه لم
ينتقض تيممه مطلقا عند اصحابنا في الوضوء وعندنا واما الغسل فيحتمل ذلك ان لم يوجب استعمال القاصر والا انتقض فيستعمله ثم يتيمم مع ان
قوله مطلقا عند اصحابنا ظاهر في اعترافه باتفاق اصحابنا على خلافه والظاهر ان ما قواه في الغسل مراده مجرد انه تقويته منه لذلك دليلا لا انه ذكره
في النهاية مع عدم استعماله اصلا احتمالين ولا ريب في ضعفه لظهور خلو المستفيضة المتقدمة الواردة في مقام البيان عن الامر باستعماله في بعض اعضائه
خصوصا مع منع الوضوء به في بعضها فلو كان الصرف في بعض اعضاء الغسل لازما لقال لا يصرفه في الوضوء بل في بعض اعضاء غسله مع ان
الوضوء به ايضا غسل لبعض اعضائه في الجملة فمنعه ظاهر في منع مطلق استعماله ولعدم صدق الوجدان المقصود في الاية بظاهر سبكها المثال
البدو لان التيمم الذي يجب معه ان كان للطهر بما لم يستعمل فيه الماء خاصة لزم تجزي الحدث بارتفاعه عما استعمل فيه الماء وبقائه في غيره وان كان
للطهر الجميع لزم الجمع بين البدل والمبدل والخروج هذه الطهارة من طريقة الاصحاب خلفا عن سلف بقيامها على تقسيم الطهارة الى مائية وترابية
دون الملفقة والظهور نفي الملفقة من بعض المستفيضة المتقدمة ففي الصحيح منها وقد سئل عن جنب ومعه قدر ما يتوضأ به قال يتيمم ولا يتوضأ
وفي اخر مثله معللا بانه الا ترى انه جعل عليه نصف الوضوء اي خفف عليه بجعل المسحات الثلاث التي تساوي مسحات الوضوء التي هي نصفه
والنصف الاخر ثلاث غسلات وفي ثالث مثله ايضا معللا بان الله جعل التراب طهورا كما جعل الماء طهورا فان المستفاد من التعليل المذكور
ارادة بيان استقلال التيمم بالطهورية من غير حاجة الى استعمال الماء اصلا ومع ذلك كله لا يلتفت الى حديث الميسور خصوصا مع ما اخطر ان
الحدث لا يتبعض فالميسور لا يجدي ولا سيما مع البناء في اعماله على الفحص في موارد الشهرة وهنا اتفاق اصحابنا على خلافه باعترافه واضعف منه
الاستدلال بان كفايته مع بعض الوجه واليدين قاضية باولويته كفاية غسل تمام الوجه واليدين مثلا التي هي بعض اعضاء الغسل لمنع الاولوية
ضرورة ان مسحها طهارة شرعية بخلاف غسلها في الغسل واما تعليله بامكان حصول ما يكمله فغير راجع الى محصل ودليل معقول الا ان يكون مراده
خصوص غسل الجنابة مع البناء فيه ايضا على وجوبه النفسي كما هو معهود منه فيحتج هذا الميسور الا ان لامكان تماميته بعد ذلك بالماء هذا وان
كان يحتمل التذكرة لان العنوان فيه لو كان معه من الماء ما لا يكفيه لطهارته من الجنابة لكن في نهايته ما يصرف عن ذلك لانه بعد ذكر الاحتمالين
المتقدمين في الجنب قال ولو اشتمل الغسل على الوضوء كالحيض ووجد ما يكفي احدهما تخير بين الغسل به والتيمم عوضا عن الوضوء وبين الوضوء
وصرف الباقي الى بعض اعضاء الغسل ثم التيمم عوضا عن الغسل وهو صريح في عموم مقالته لغسل غير الجنابة مع انه في التذكرة ذكر فرعا يقتضي كون
استعمال الماء في الغرض لاجل الصلوة وموقوفا عليه صحتها الا الوجوب النفسي قال لو تيمم الفاقد ثم وجد من الماء ما لا يكفيه للغسل ان لم
نوجب استعمال القاصر لم ينتقض التيمم والا انتقض فيستعمله ثم يتيمم انتهى ولو كان الاستعمال للوجوب النفسي اتجه عدم انتقاض التيمم للصلوة
كما لا يخفى وعلى كل حال لا ريب في بطلان مقالته وعدم وجوب استعمال الماء القاصر لا في وضوء ولا في غسل نعم لو كان فرضه من الاغسال
ما يجب معه الوضوء وكان معه من الماء ما يكفي لتمام واحد منهما دون جميعهما وجب استعماله فيما يكفي له مع التيمم للاخر في المشهور بين الاصحاب
فلو كان بقدر الوضوء خاصة توضأ وتيمم عن الغسل وعليه فهل يقدم استعمال الماء حتى يتحقق فقدان الماء حال التيمم ام يتخير في تقديم
ايهما شاء لان وجود ماء لا يكفي للطهارة التي تيمم عنها بمنزلة العدم بالنسبة اليها فلا يمنع من الدخول في التيمم معه وفي جامع المقاصد لو كان
كافيا بقدر واحد منهما بعينه لا الاخر كما اذا كان بقدر اكثرهما ماء تعين الغسل به وكان لانه اهم في نظر الشارع اكن في نهاية الاحكام ح يتخير بين
الاغتسال به او الوضوء وكانه لوجوب كل منهما والتوقف عليه لا يبلغ وجه الترجيح مبلغ التحتيم قال فان استعمله في الوضوء فالزائد منه
يصرفه في بعض اعضاء الغسل ويضم اليه التيمم وهذا منه بناء على مقالته المتقدمة من وجوب استعمال الماء القاصر واما على القول الاخر
بناء على التخيير وعدم تعين الاغتسال به يهمل الزائد من الوضوء اذا اختار الوضوء به لكن شيخنا في كشف الغطاء وولده في المنية شرح
البغية صرحا فيما لو كان الماء بقدر الوضوء خاصة بعدم التوضي به ووجوب تيممين وقد قدمناه في شرح قوله ويجزي غسل الجنابة
عن الوضوء وفي غيره تردد بما لا مزيد عليه فراجعه وقضيته هذا القول عدم امكان القول بالتخيير لو كان الماء كافيا الكل واحد منهما
بل يتعين ح القول بوجوب صرفه في الغسل والتيمم عن الوضوء وانا لو لم يكن الماء الموجود بقدر كفاية طهارته لكن امكن اكماله بمزج
المضاف على وجه لا يخرج عن الاطلاق فهل يجب الاكمال وكذا لو لم يوجد المطلق اصلا وامكن معالجة المضاف بما يصيره مطلقا
في وجوب المعالجة وعدمه قولان بسطنا الكلام فيهما في شرح قوله وكلما يمازج المطلق ولم يسلبه الاطلاق لا يخرجه عن افادة التطهير

فيما اذا امكن الانتقال من مكان الى مكان لتحصيل ماء الطهارة

في الفرع الثاني من الفرعين المذكورين هناك بما لا مزيد عليه فراجعه فلو اتفق انه خرج من بلده الى مكان لحاجة وفقد فيه الماء وامكنه الرجوع الى بلده محل الماء فهل يجب الرجوع ام لا قال في المعتبر من تيمم لو خرج من مصره كالحطاب والحشاش ان حضرته الصلوة ولا ماء فان امكنه العود ولما يفت مطلوبه عاد ولو تيمم لم يجزه وان لم يمكنه الا بفوت مطلوبه تردد اشبهه الجواز دفعا للضرر انتهى وتبعه في المنتهى واحتمل في الذكرى ونفى عنه البعد في جامع المقاصد وقيل في المدارك جواز التيمم بما اذا كان الرجوع مضرا بالحال والا وجب الرجوع وفي الحاشية الجمالية مع التقييد بما في المدارك قال الظاهر بنا بعضا بحال الذا كان اضرار ومجرد فوت عمله لا فوت مال حاصل له فانه حرج من قبيل الاختلال بجلب نفع وتحصيل مال وفي كونه مسوغا للتيمم تأمل فتأمل انتهى قلت لا اشتغال من مكان الى مكان لمجرد تحصيل ماء الطهارة لصوره ملخصها انه اذا فقد في بلده الماء وعلم في بلد اخر او قرية اخرى واما امكن الوصول اليه مع بقاء وقت الصلوة لا يكلف السفر اليه قطعا لان بناء التكليف على التغرب عن الاوطان لاجله حرج ولاختلال نظم المعاش بذلك ولصدق عدم الوجدان فان خطاب لم تجدوا يشمل اهل الاقطار والبلاد كل في قطره وبلده والفحص اللازم عليه للمقتضيه هو ما كان في بلده وقطره واما اخبار الطلب فظاهرها المسافر في اثناء الطريق ومن كان في بلد واذا كان مسافرا ينزل في بلد لم يجد فيه الماء فلا يكلف الاشتغال منه الى بلد اخر فيه الماء خارج من اثناء طريق مقصده كمن قصد بغداد لو ادخل الحلة منزلا ولم يجد فيها الماء وكان في بعض قرى بغداد لانه يحكم انشاء السفر للماء واذا كان محل الماء في طريق مقصده فان كان له حاجة في الحلة مثلا يريد قضاءها لا يكلف ترك الحاجة والاشتغال منه لاجل الماء الى بغداد وان كان هو منتهى مقصده لان التكليف باهمال المهمات العقلائية المعاشية والاشتغال للماء في نفسه وان لم تكن الحاجة مما لا مضر باهماله حرج منفي كما علله في ذيل اية التيمم يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وقد سوغ التيمم لاقل من ذلك ومن هذا القسم فرض المحتطب بل هو الظاهر في الحرج فيه و اما اذا لم يكن مكثه لحاجة بل لمجرد اتخاذه منزلا من منازله وان احتمل عدم وجوبه عدم وجوب الاشتغال لكون المنزل من المقاصد العقلائية لكنه غير خال عن التامل نعم لو كان قاصدا بغداد مارا بالحلة مثلا عبورا وصادف وقت الصلوة فيها عدم الماء ولحوزه في بغداد مع درك الوقت فلا ينبغي التامل في وجوب الاشتغال قبل فعل الصلوة وعدم جواز الصلوة فيها بالتيمم قال في المنتهى في بعض فروعه مسافر دخل في طريقه الى بعض البلاد فقد الماء فانه يلزمه التيمم وهل يلزمه الاعادة اما عندنا فلا يلزم اجماعا واما الشافعي فوجهان انتهى وظاهره عدم الاشتغال من بلد الى اخرى لا يبعد عدم ارادته ما يشمل الصورة الاخيرة من العبور ثم الظاهر عدم خصوصيته في المقام السفر الشرعي اي البالغ حد المسافة الشرعية بل الحكم ما ذكر ولو فيما قصد دونها او كان هائما او طالب ابق او نحوه مما يبلغ من السير الى غير ذلك واما عدم الوصلة الى الماء الذي جعل في المتن ثاني المسوغات الثلاثة للتيمم اما بمعنى عدم تمكن عادي من الوصلة اليه كالعاجز من الحركة والسعي الى محل الماء ولا معين وينتقل فرضه الى التيمم بالضرورة او شرعي كالخائف في السعي اليه من سبع ونحوه على تلف نفسه لا خلاف في ثبوت التيمم نصا وفتوى ولا فرق بين خوف تلف النفس او الطرف ولو جرحا ونحوها وخوف عرضه ولو خاف من لص ونحوه على اخذ ماله فظاهرهم الاتفاق على جواز التيمم من اجله بل هو مستفيض النقل كما في الحدائق مع اعترافه بانه لا اتفاق الاصحاب عليه مستشكل في جوازه ويدل على الجواز فيه بعد الاجماع المستفيض عموم الحرج فيما كان تلفه مضرا بالحال بل مطلقا لما يحصل من خصوص كيفية التلف من الغضاضة التي تشق في العادات على الطباع تحملها فهو من الحرج فيحكم دليل نفيه على عموم الغسل والوضوء وساير الواجبات لا انه معارضه من وجه ليتساقطا ويرجع الى اصالة عدم مشروعية التيمم كما في الحدائق مع انه على تقدير التعارض من وجه الترجيح للاول بموافقة الفتوى وهذه الغضاضة هي الفارقة بين هذا التلف والتلف بالبذل الاختياري لادراك الواجب حتى وجب ذلك ولو اضعاف القيمة كما ياتي دون هذا ولو القليل منه كما انه مع الفرق ايضا بالنص الوارد في المقام من قوله في خبر يعقوب لا امره ان يغرر بنفسه فيعرض له لص او سبع فان ما يخاف عليه من عروض اللص هو المال غالبا لا ما فرق بين الفاضل من الثوابت البدل دون الضياع واخذ اللص لان الثواب ايضا متحقق فيهما باعتبار الغض عن المال والاقدام في السعي بقصد دركها دون الاصلية لصلوته والمناقشة في النص من صاحب الحدائق والذخيرة وغيرهما بظهوره في تقريبيه ذكر السبع في الخوف على النفس في غير محلها خصوصا مع فهم الاصحاب كذا المناقشة بضعفه المنجبر بالفتوى فيخصص به عموم الامر بالوضوء والغسل الذي استند اليه في الحدائق وتوبيخ النص الخاص بن عمر وقيل بدل عليه ايضا قوله في خبر داود الرقي المتقدم تيمم فاني اخاف عليك التخلف عن اصحابك فتضل ويأكلك السبع وفيه عدم الدلالة على غير الخوف على النفس ومن اطلاق النص المذكور والحرج المزبور يقوى عدم الفرق في الجواز بين الخوف على كثير المال وقليله الغير البالغ في القلة مرتبة عدم الاعتناء بمثله في العادة كما هو قضية اطلاق جملة وتصريح الفاضل بالعموم في التذكرة والمنتهى ونهاية والشهيد في الروض والروضة بل في الجواهر نسبه الى الاصحاب على لسان جماعة مشعرين بالاجماع عليه ان لم يكن محصلا واستشعر الاردبيلي من المنتهى الاجماع عليه وكل هذه الاشعارات من جهة اطلاق المال في عباراتهم ولعله مساق لبيان سببيته خوف التلف لا لبيان عموم المال ومن

في تحمل الحرج في التيمم

هنا في حاشية المدارك والجمالية مع اعترافهما باطلاق المال في الفتوى بل جمعه ونقل المستفيض الذي حكيناه في اصل المسئلة وكونه بمرئى منهما خصوصا العبارة المنتهى لم يحكما بكونه اجماعا على التعميم واستشكلا في التعميم للقليل في موضوع هذه المسئلة بل ظاهر الذكرى ان المال الذي في فتواهم بجواز التيمم مع الخوف من اللص هو المجحف لانه في مسئلة الشراء اوجب بذل الكثير ومنع من وجوب بذل المجحف ثم قال في الاستدلال عليه لسوغ التيمم عند خوف اللص المجحف بماله كما ياتي مشيرا بما ياتي الى قوله بعد ذلك ثالثها اي المسوغات الخوف على نفسه او ماله من اللص او سبع ومن هذه المسئلة ولو كان يرى المال الذي هو موضوع هنا خوف اللص مطلق المال ولو القليل لما صلح دليلا للتفصيل الذي ذكره في مسئلة الشراء وعلى كل حال منع التعميم للمال في هذه المسئلة للقليل كما وقع من جماعة كانه مبني على الاستناد في اصل تسويغ الخوف على المال للتيمم بالحرج والضرر والاجماع دون النص مع دعوى عدم ثبوت الضرر والحرج في مطلق المال فالذي يقتضيه النظر في كلماتهم ان يقال مقصودهم بتحرير مسئلتين احديهما هذه وهي تسويغ التيمم لخوف تلف المال باخذ لص يغلب عليه او سرقة او ضياع وغيره والثانية تسويغه اذا توقف على بذل المال اختيارا بالشراء او باجارة لاباحة الماء او الالة او اجرة الايصال اليه وغير ذلك وهو المسئلة الاتية وان كان المذكور في جملة من العبارات في تحرير هذه المسئلة خوف اللص والعدو والحريف كما ان في جملة من العبارات في تحرير المسئلة الثانية الشراء والاجرة لكنهما مثالان للتلف للبذل الاختياري والتلف كما اعترف بذلك في الحاشية الجمالية التي تعليقة الروضة قال واعلم ان الخوف على المال وضياعه بالسعي ياتي وجه كان حكمه حكم الخوف من اللص لان صرح بانهم لم يوجبوا تحمل ضرر ضياع المال بسبب من الاسباب غير اللص كمطر ونحوه انتهى وبالجملة هنا موضوعان احدهما بذل الماء اختيارا للماء للوضوء او الغسل المعبر عنه في كلامهم بشراء الماء مثلا لوقوع التعبير به في النص الوارد فيه والحكم فيه على التم وجوب البذل ما لم يضر بالحال حسبما سنسمعه ثانيهما تعريض المال للتلف الغير الاختياري المعبر عنه بالخوف من اللص والعدو مثلا لوقوع التعبير به في النص الوارد فيه وحكمه الرخصة في التيمم وترك السعي الى الماء للخبر الظاهر في عدم خصوصية اللص وان كان به عبر ولكنه لكونه مع ما فرض فيه من السفر من اقسام التلف فيه اشيع واكثر كما ان اكل السبع ايضا كذلك لخصوصيته مدخلية واثر منجبر ضعفه بالعمل ومعتضد بنفي الحرج ومشتمل على الغضاضة والمهانة حيث يغلب عليه ويقهره ومن اجله قد يقال باقتصار الحكم على صورة الاخذ بالقهر والغلبة قل المال او كثر لعدم جواز التعدي من المنصوص الا الى ما علم مساواته ولا يعلم حيث يتلف بالضياع لعدم مهانته وغضاضته فيه ويجوز ان تكون ملحوظة في الرخصة واما الاستدلال للتعميم وعدم الاقتصار بعموم نفي الضرر المنفي بما اذا اضر احد احدا لا بما نحن فيه كما ادعاه في الجواهر ومن ان العجز عن المال لاجل الخروج عن عهدة الواجب اما لا ضرر عرفا او ان المنفي غير منصرف الى مثله وان امكن منع كل منهما انه فاض باختصاص الرخصة بما يتضمن الضرر بالنسبة الى حاله والمدعى مطلق المال قل او كثر كما نسب الى الاصحاب في ماله نفسه دون غيره كما هو صريح جماعة بل هو المنسوب الى الاصحاب في ظاهر الحدائق وبما اذا احرز التضرر ولو بالظن والمدعى مطلق خوف الضرر وربما اجيب عن الاستناد لعدم الاقتصار بعموم الضرر بانه معارض بعموم وجوب الغسل والوضوء من وجه وتخصيص امر الوضوء او الغسل بدليل نفي الضرر ليس باولى من العكس وليس بجيد لان نفي الضرر كنفي العسر والحرج اذا شمل المورد يحكم على غيره من الاوامر ولا سيما هنا بالنظر الى اعتضاده بالفتوى لكن الاقوى عدم الاقتصار لان رفع اليد عن المال مطلقا وتركه عرضه للتلف بغير اختيار وكيفما صار امر يشق على الطباع والتكليف بتحمله من الحرج المنفي لا يقال الحرج المنفي هو ما لم يرد بخصوصه كما في الحج وقد اريد هذا الحرج هنا بادلة الامر بدفع المال الكثير في شرائه لانا نقول لا دلالة مع وجود الفرق المعلوم بالوجدان بانا اذا رجعنا انفسنا وجدناها تقدم على بذل اجرة الدابة في طريق زيارة الائمة عليهم السلام اضعاف اجرة المثل اذا توقفت عليها الزيارة ولا يلحقنا فيه انقباض طبع وفي غيرها اذا اخذ منا بعضه قهرا منا اقل انقبض الطبع من اجله وشق علينا وقوعه ومورد الخبر من بعض ما هو موضوع الرخصة ولا باس بجعله على المثال المطلق التلف الغير الاختياري وهو بهذا العموم منجبر بفتوى المشهور ومعتضد بقاعدة الحرج فيصلح دليلا مستقلا ودفع الاستدلال بالحرج بمعارضته بعموم الامر بالغسل والوضوء من وجه وتخصيص كل منهما بالنص باولى من الاخر كما في الحدائق بمعزل عن مفاد الادلة لاجل الماشية به من تحكيم عموم نحو الحرج والعسر والضرر على ساير الاوامر قطعا ولا سيما مع موافقة الشهرة والاجماع المحكي هنا كما انه يندفع ما اورده في حاشية الروضة الجمالية وغيرها من عدم شمول دليل رخصة الخوف ما لا يبلغ الضرر العرفي لان الملحوظ في الجواز ليس نفي الضرر بل نفي الحرج اللازم لتعريض المال مطلقا ومنه يتبين اندفاع ما اورده في حاشية المدارك ومفتاح الكرامة من عدم شمول الخوف من الضياع اذ لا غضاضة فيه ضرورة ان المراد بالغضاضة انقباض الطبع لا خصوص المهانة وهو حاصل بمطلق وضع المال عرضة للتلف الغير الاختياري و

كما وقع لبعض الفضلاء ففيه مع ما نوقش فيه من اختصاص النص مع

في محال جواز التيمم

تقرر ينقدح ما في شرح المفاتيح بعد جعل الاقرب في المال المعتد به اذا خشي عليه التلف جواز حفظه بالتيمم وتلفه بالوضوء وجعل الاقرب في صورة بذله من صاحبه دون ذلك الحكم بناء على الضرر فلا يجب في عدم الضرر فيجب كل وفيما يوخذ بطريق القهر وجهان اقربهما الحاقه بالثاني اذ قد عرفت انما جعلناه ميزان موضوع المسئلتين الحاقه بالاول وهو خشية التلف لانه غير اختياري كما ينقدح ايضا ما فيه من جري هذا الحكم بالنسبة الى مال الغير اذا كان مؤمنا بل صرح بتعميم الرخصة للخوف على مال الغير في الروض تبعا لجامع المقاصد وتبعهما في الكشف وغيره ولا اجد دليلا اصلا لحال الرجوع في الدفع عن مال الغير كما ذكروه في محله لا يقتضي بجواز التيمم من اجله فتدخل في عموم خوف اللص الذي في النص وهو مجازفة واضحة نعم اذا كان في يده بوجه يكون عليه حفظه فيجري فيه الحكم المذكور ولكن لك عرض الغير فانه كعرضه يتيمم للخوف عليه لتقدمه واهميته في نظر الشارع من الطهارة المائية قطعا فلا وجه للاشكال بنحو التوقف في ذلك من صاحب الجواهر لنظير ما ذكره في مال الغير مع ان الفرق بينهما في الاهمية واضح وفي جميع التقادير التيمم وترك السعي الى الماء للخوف المذكور رخصة فان اقدم وسعى وجب الوضوء او الغسل لان الرخصة هي مفاد الدليل الذي هنا من عدم تحمل مشقة السعي بغير فانه عدم الوجوب وكذا النص المخصوص من قوله فيه لا امره ان يغرر بنفسه ومعقد الاجماع المحكي ومن الخوف المجوز للتيمم خوف حبسه على دين وان كان حقا في الظاهر من جهة عجزه عن اثباته اذ انه نظر الى عدم استحقاقه الحبس واقعا فالتحفظ منه مع عدم نقضه الحكم الظاهري مطلوب والخوف من الوقوع في الاقتصاص ان لم يتعين عليه فعلا كما اذا كان متمكنا من التدبير ورجى بالتاخير العفو عن القصاص بالدية فلا باس بالتيمم من اجله بخلاف ما اذا تعين كما اذا كان مطالبا ولم يتمكن من التدبير ولم يرج بالتاخير العفو مجانا فلا ما في جامع المقاصد من اطلاق الجواز للخوف من القصاص مع رجاء العفو بالتاخير بالدية او مجانا معللا بان حفظ النفس مطلوب ولا التامل فيه مطلقا في الجواهر واما الخوف لا من سبب كما يرى بعض الجبانين يخاف من مجرد الذهاب في ظلمة الليل فان بلغ جبنه الى مرتبة يشق تحمله جاز التيمم والا فلا فجعله كالخوف من سبب مطلقا في المعتبر والتذكرة ونهاية الاحكام والمسالك وفي جامع المقاصد انه نشاء مرانه لا يؤمن خلل في عقله فهو اشد ضررا من ذي السبب لا المنع من تيممه مطلقا كما جعله في البحر احسن الوجهين وفي الجامع المتقدم انه ينشاء من انتفاء السبب المجوز ومراده عدم عد الخوف المطلق من المسوغات في النصوص وتوقف فيه في المنتهى واما حصول المانع من استعمال الماء مع وجوده الذي جعله المص ثالث المسوغات للتيمم فاما ان يكون مانعا عاديا كما اذا منعه البرد او شرعيا كما اذا منعه مرض يضره الماء ونتفتح الكلام في الاول ان مانعية البرد على قسمين احدهما ان يكون البرد سببا للخوف من حدوث المرض او زيادته وهذا من خائف المرض الذي تتمه ثانيهما ان يكون نفس الالم ببرودة الماء او الهواء مانعا واختلف فيه كلامهم ففي القواعد كما عن الذكرى والموجز وشرحه والجمع عدم جواز التيمم ان امن العاقبة وفي التذكرة والمنتهى والارشاد ونهاية الاحكام والمراسم جواز التيمم وفي الاخير هو معقد الاجماع وفي التذكرة هو قول اكثر العلماء وفي المنتهى انه قول اكثر اهل العلم مع احتمال ارادتهما ما يخاف معه على النفس وفي عبارة بعض هؤلاء التقييد بالالم الشديد ومنها الروض قال المولى في الحال الماء شديد لا يتحمل مثله عادة مع امن العاقبة ولعل مراد جميعهم لاستنادهم فيه الى نفي الحرج والضرر ويعتبر فيهما عدم التحمل عادة وعليه فقد يحتمل ارتفاع النزاع من البين بحمل كلام غير المجوز على ما يتحمل عادة بعد ايجاب مورد الحرج هنا بالخصوص لا على ما تتمه من مذهب الشيخ في تعمد الجنابة وظاهر جملة منهم عدم اختيار ذلك المذهب وعلى كل حال الاقوى الجواز ولا يبعد كونه المشهور لصحيحة داود بن سرحان عن الصادق عليه السلام في الرجل تصيبه الجنابة وبه جرح او قرح او يخاف على نفسه من البرد فقال لا يغتسل ويتيمم ونحوها صحيحة البزنطي عن الرضا عليه السلام وفي صحيحة محمد بن مسلم عن الرجل الجنب في السفر ولم يجد الا الثلج او ماء جامدا فقال هو بمنزلة الضرر يتيمم وظاهرها التيمم مع امكان الذوبان كما يعطيه التعليل بمنزلة الضرر والظاهر في ارادة ان الم برده بمنزلة تضرره مقتضيه بان يحمل ما لا يتحمل في العادة حرج وهو في نفسه ضرر للتضرر والتبعد بالمه ولا يختص بمرض و الاصل فيهما النفي الا ما اثبته الشارع بخصوصه كالحج والجهاد ونحوهما وللقول الاخر الروايات التي استدل بها الشيخ لوجوب اغتسال المجنب نفسه عمدا من المرفوعتين والصحيحتين الاتية وظاهر بعضها كصريح الاخر هو وجوب الاغتسال ولو مع خوف المرض بل التلف ولا يلتزم هذا القائل به مع انها من الشواذ فلا تكافؤ دليل نفي الوجوب مع قطعها من الاخبار المعتضدة بالكتاب والسنة المتواترة بل العقل والاجماع كما تعرف في ابطال مقالة الشيخ مضافا الى انه ان نزلناها على تلك المقالة من خصوص تعمد الجنابة كما هو ظاهر من بعضها فهي اخص من المدعى المبحوث عنه هنا والا فلا قائل بها اصلا واما دعوى معارضته دليل نفي الحرج والضرر بعموم الامر بالغسل والوضوء من وجه فضلا عن دعوى تخصيصه بذلك الامر فهي من المجازفات الباردة فلا ينبغي التامل في البناء على جواز التيمم اذا كان الم البرد بمرتبة

يشق تحمله

يشق تحمله في العادة وعدم جوازه اذا كان دون المرتبة ومثله التالم بحرارة الماء كما تجده في بعض الحمامات وبالرائحة الكريهة كما في بعض المياه الكبريتية او النفطية ونحوهما والمدار حصول حالة من استعمال الماء يشق تحملها عادة وانما اختص البرودة بالذكر لغلبته ووقوعها في النصوص والمدرك عام وان توقف تحصيل الماء البارد على اجرة او قيمة حطب ونحوه وجب بذله وجرى فيه من الكلام جميع ما مر في شراء الماء لاتحاد المدرك حسبما عرفته من ان ميزان موضوع تلك المسئلة البذل الاختياري لتحصيل الماء الممكن الاستعمال في الطهارة واما الثاني وهو المانع الشرعي من استعمال الماء كالمرض فالادلة الاربعة متطابقة على شرع التيمم بالخوف من حدوثه بالاستعمال وكذا بالخوف من زيادة المرض الموجود بتشدده باستعماله وبحكم الزيادة الخوف من بطوءه وزيادة امتداد بقائه بالاستعمال ولا ريب ولا خلاف في سببيته للتيمم منا ومن اكثر العامة ولذا قال في المنتهى انه قول اكثر اهل العلم وان كان الذي في الكتاب هو عنوان المرض عموما ولكن وردت روايات في خصوصيات اقسامها على وجه يعلم منها كون المناط مطلق المرض فتعدد ورد فيمن كان مجدورا او كسيرا مرسلتا ابن ابي عمير ومرسلة الفقيه عن الصادق عليه السلام وعن النبي صلى الله عليه وآله وخبر ابن المسكين [2] وفيمن كان به قروح او جروح صحيحتا ابن مسلم وغيرهما وفيها مع الخوف على نفسه البرد صحيحتا داود والبزنطي المتقدمتان وفي ذم من غسل المجدور فمات وفيمن كان به شجة فمات روايات الى غير ذلك واعتضدت بعمومات الكتاب و السنة المتواترة واجماع الاصحاب والاعتبار القاطع ومن اجل ذلك يعد الحكم فيما عدا من اجنب نفسه متعمدا الذي فيه مخالفة الشيخ وجماعة من الضروريات التي لا ينبغي الاطالة فيها وانما ينبغي التنبيه على بعض اطراف المسئلة منها ان المرض الذي لا يخاف معه الضرر باستعمال الماء كالحمى البادرة والصداع من غير البرودة ونحوهما من بعض امراض ينفعها الماء البارد اذا عرفت ذلك لا يسوغ معه التيمم فالمرض من حيث هو ليس بسبب بل من حيث الضرر وهو اجماع عندنا وخالف فيه بعض العامة كمالك وداود استنادا الى ظاهر الاية بناء على كون الوجدان فيها بمعنى عدم الحضور وقد عرفت انه بمعنى عدم تمكن الاستعمال وكونه قيدا للمرضى فيه يبطل الاستدلال باطلاق الاية لان مطلق المرض لا يرفع المكنة وفي تسويغ التيمم لخوف المرض الضر حدوثا او زيادة ضررا يسيرا كصداع او زكام يسير لا يشق تحمله ما في العادة قولان صريح الشرائع من جهة التقييد فيه بالمرض الشديد هو عدم الجواز وعن حديقة المجلسي انه المشهور وربما استظهر من بعض عبارات الشيخ نفي الخلاف فيه واختار في جامع المقاصد الجواز قال لو كان الضرر يسيرا كالصداع ووجع الضرس وفي المنتهى والحمى البادرة ضعف المص لا يجوز التيمم ونقله عن الشيخ وهو ضعيف لان ذلك ضرر ظاهر وربما بلغ حدا يشق تحمله مشقة شديدة وكان مراده ربما ال الامر اليسير بعد حدوثه الى ذلك قال مع انه لا يوثق في المرض بالوقوف على حد اليسير مع ان ضرر المذكور اشد من ضرر الشين وقد اطبقوا على جواز التيمم لخوفه والذي يظهر من الذكرى جواز التيمم لذلك وفيه قوة انتهى واختار ذلك جماعة ويوافقه اطلاق الاية وترك الاستفصال في الرواية غاية الامر وجوب تقييد الاية بمرض يخاف معه الضرر من استعماله للاجماع على عدم الجواز بما لا يضر فيبقى الاطلاق بالنسبة الى غير ذلك وفيه بناء اطلاق الاخبار وترك الاستفصال فيها على الغالب في المرض فيها من عدم الوثوق بزيادة الحادث بسببه بل الغالب هو خوف الضرر المعتد به واما الاية مع كون عدم الوجدان فيها بمعنى عدم تمكن الاستعمال لما اشير اليه سابقا وتفسير المرضى به لا بد من اعتبار عدم الزيادة ليصح اطلاق عدم التمكن لما اشير اليه من ان مطلق المرض لا يرفع المكنة ولا حرج في تحمل اليسير لعدم المشقة ولا يشمله الضرر المنفي والا سقط اكثر التكاليف مع ان خبر الضرر ضعيف فيمشي به مع بناء المشهور والشهرة مع عدم الجواز ولا اقل من عدم تحقق الجابر هنا في الضرر اليسير فيبقى عموم الامر بالغسل والوضوء سليما ومن استدلال الكركي للجواز بالضرر والمشقة واستدلال المخالف له بعدم الحرج في تحمل اليسير ربما ادعى كون هذا النزاع لفظيا كما في المدارك وغيره وليس كذلك لرجوعه الى ان تحمل مطلق المرض من الحرج المنفي ام لا وهو معنوي وعلى كل حال قد يقوى في النظر الفرق بين الزيادة والحدوث ففي الثاني ما ذكر وفي الاول ان كان قبل الزيادة هو بمرتبة من الضعف يبقى على ضعفه وتزايده بعد انضمام اثر الماء فكذلك و اما اذا عد بعد ضم اثر الماء شديدا او كان معدودا من قبله في الشديد فاثر الماء ان كان من نوع السابق فلا بد وان يشتد به من السابق فيتحقق بسببه الماء للمرض الشديد ويسوغ به التيمم وبعد هذا كله لا يخلو عن مطلق التزايد من الحرج المنفي وسوغ التيمم لاجله من قرب سيما مع ملاحظة العمومات الواردة في الجروح والقروح ونحوها مما يقتضي تسويغ التيمم لادنى عارض وان المرض مطلقا هو في معرض التزايد والانقلاب ولا يؤمن معه من الاشتداد ثم ان العبرة في ضعف المرض وشدته بالتشخص لا بالنوع فربما يكون اليسير للكثير هو شديد التشخص لضعف بنيته فيسوغ له التيمم لكون تحمله مشقة دون طاقته ولا يتفاوت بين ان يكون المرض المتوقع من استعمال الماء عاما للبدن كالحمى او مخصوصا بعضو ولو غير محال الوضوء كالصداع منها انه اذا كان المتوقع حدوثه من الماء مجرد الالم المرض مع امن العاقبة ففي تسويغ التيمم قولان صرح في جامع المقاصد تبعا

[2] وغيره وفي المجدور والكسير خبر ابن مسكين مع

للمنتهى بالجواز

المنتهى بالجواز من اجله وفى القواعد بالمنع بمجرد الالم مطلقا واستظهره فى الروض من الشهيد ومحل التردد هو الالم الشديد الذى يشق تحمله دون اليسير وعليه فالاقوى الجواز لنظير ما مر فى الم البرد والم المرض لا يقصر عنه بل فى كثير من صوره هو من زيادة المرض فيشمله دليله
وربما استند الجواز فيه بفحوى الجواز للشين وفيه منع الاولوية بل والمساواة ايضا ودليل نفى الحرج فيه مغن عن غيره ومنها ان اثر الماء
ان كان يحدث شينا فى الجلد وهو الخشونة التى تعلو البشرة من استعمال الماء فى الهواء البارد وربما تشوه الجلد بسببها وربما بلغت تشق
الجلد فان كان الشديد منه متفق على جواز التيمم لخوفه وانما التردد فى ظلفه واطلق الاكثر جوازه له بل فى جامع المقاصد انه اطلق الاصحاب
انتهى فى الفاضل فى النهاية صرح بعدم الفرق فى الجواز بين شديده وضعيفه وفى موضع من المنتهى قيده بالفاحش وتبعه ثانى المحققين و
الشهيدين سبط الاخيرة وكاشف اللثام وغيرهم ومرجع هذا الخلاف الى ان محل مطلقه حرج ام لا وعليه فالتقييد بالفاحش الشديد اولى
لعدم تحقق الاجماع فى غيره وعدم الحرج فيه ايضا ولكن الظاهر تحقق لشدة المجوزة بتشوه الجلد من زيادة الخشونة وان لم يبلغ التشقق
ولا ريب الا لحصول المشقة فى تحمل شوه الخلقة بل ربما ادخل فى المرض الغير المحتمل لكونه خشونة الجلد او التشقق من المرض ممنوع ودليل نفى
الحرج والضرر مغن عن تكلفه ومنها ان من كان به قرح او جرح او كسر اختلف فيه النص والفتوى فهنا افتوا بان فرضه التيمم وفى باب الجبائر بان
فرضه وضوء الجبائر وغسل ذى الجبيرة وكذلك الاخبار وقد مضى الكلام فى وجه الجمع بينهما فى الاخبار وكلمات الاخيار فى تكملة ذكرناها فى
ذيل مسئلة الجبائر فراجعها واعلم ان اول المسوغات الثلاثة للتيمم التى ذكرها المصنف من عدم الماء بحكم عدم ثمنه لو لم يوجد الا بيعا فان تمكن
من ثمنه وجب ابتياعه اجماعا ولقاعدة المقدمية وصدق الوجدان بمعنى التمكن والمعتبرة الاتية وان لم يكن الثمن موجودا وامكن تحصيله بالاكتساب
فى الوقت وجب ايضا صرح به الفاضل فى جملة من كتبه كالمنتهى والتذكرة للمقدمية وصدق التمكن خلافا لبعض العامة وان لم يتمكن منه ايضا وامكن
شراؤه مؤجلا وجب ايضا اذا لم يكن معسرا وكان ذا حرفة يكتسب بها للوفاء وقد صرح به ايضا فى الخلاف والفاضل فى جملة من كتبه والمصنف فى المعتبر
لما ذكر وكذا لو اقرض الماء وجب قرضه لذلك لكن فى التذكرة بعد الحكم بوجوب الشراء اذا فقد الثمن وبذله بثمن غير مجحف نسيئة الى
اجل اذا كان قادرا عليه لو كان عادما للثمن وبذل له بيعه فى الذمة لم يلزم شراؤه لما فيه من الضرر باشتغال الذمة ومال اليه فى الروض وفى
اللوامع قيل الدين مذلة ويعرض نفسه للمطالبة مضرة وعروض الموت والفقر قبل الوفاء ممكن وكل ذلك ضرر لا يلزم تحمله انتهى وفيه
ان صدق وجدان الماء بمعنى التمكن منه لا يعارض بشىء من ذلك لبناء العادة فى المعاملات على الاقدام مع قيام هذه الاحتمالات و
التسيئة والاقراض من حيث هما لا اثار تعتبر فيهما مسقطة لوجوب الاقدام وان كان عليه دين مستغرق لصحة شرائه الا ان يعرف بخصوصيته
ما فعه والبحث لعين فيه نعم يعتبر فى شرائه المؤجل عدم الضرر بالحال كالمعجل والكلام فيه ان الثمن اما ثمن مثل فالكلام فى وجوب بذله مع
وجدانه او زيد ما يسير فلا خلاف فى وجوب بذله ايضا الا عن الاسكافى فى نقل او بغير يسير ولا احد غاره من اصحابنا فى قدر الزيادة
ما لم يبلغ عنوان الاجحاف غير الاسكافى نعم عن العامة من فرق بين ما يتغابن فيه فيجب بذله وما لا يتغابن فيه فلا يجب بل صرح المشهور
منا بوجوب بذله وان كثر الثمن وكان اضعاف القيمة ما لم يضر بالحال وعن الخلاف الاجماع عليه وهو ظاهر المهذب والغنية وليساعده
التتبع ويدل عليه بعد قاعدة المقدمية ان سلم شمولها لما تضمن نحو هذا الضرر العظيم وان كان ماليا المعتبرة ففى الصحيح وجد قدر
ما يتوضأ به بمائة درهم او بالف درهم وهو واجد لها يشترى ويتوضأ او يتيمم قال لا بل يشترى قد اصابنى مثل هذا فاشتريت وتوضأت
وما يشترى بذلك مال كثير كذا فى النقل المعتمد عليه وفى بعض النسخ وما يسرنى بذلك اى بهذا الشراء هو مال كثير كما يعرف الثواب
المترتب عليه فى بعضها ما يسوؤنى بذلك فالتأنيث باعتبار اشتراء الماء او استعمالها منه وجه عدم اساءة ان المشترى به مال كثير ثواب وفى رواية العياشى
سالت عبدا صالحا عن قول الله عز وجل فلم تجدوا ماء ما حد ذلك الى قوله ان وجد قدر وضوئه بمائة الف والف وكم بلغ قال على قدر
جدته وعلى المشهور المختار ما اوجب النقصان المالى يجب بذله وان تعدى من المضر لما الى قصر الحال فى انتقاض الوجاهة و
الاعتبار فضلا عن الوقوع فى الفقر والفاقة والاضطرار بل مطلق ضعف الحال مسقط لوجوب البذل واجحاف الثمن غالبا يستلزم شيئا
من ذلك بل معناه اللغوى من استيصال المال لا ينفك عن شىء ولذا جعل غاية وجوب البذل فى بعض العبارات بل صرح فى التذكرة
والذكرى بعدم الوجوب معه خلافا لصريح الحدائق فخص عدم الوجوب بما اوجب بذله خوف التلف والعطب ظاهر ما حكاه فى المنتهى
بقوله وقيل ما لم يضر فى الحال وهو اشبه من جهة اشعاره بوجود المخالف الموجب للبذل المضر بالحال ولا غاية فى الا المؤدى الى
العطب الذى خص به الاسقاط فى خبر الدعائم ويدل على المشهور المختار من عدم وجوب بذل المجحف والمضر بالحال بعد الاجماع

فى جواز التيمم للعجز عن تحصيل الماء او ثمنه

المحكى فى عدة كتب عموم نفى العسر والحرج بل والضرر وغايته خروج الضرر الحالى خاصة بالمعتبرة المتقدمة بقى الباقى تحت العموم السليم عن
المعارض اذ هو اما قاعدة المقدمية وهى غير شاملة لما تضمن الحرج والمشقة واطلاق المعتبرة المتقدمة وهو ساق لبيان الكبرى لما ليس
كما يعطيه قوله مائة او الف وكم بلغ وعلى تقدير عمومها للمنقصة الحالية ايضا فمعارضتها من وجه ويطلب فيه المرجح وهو من جانب عموم
العسر والحرج لتأكده فى الشريعة على وجه يبعد تخصيصه واعتضاده بالاجماعات المحكية بعد اصالة عدم وجوب الشراء وهكذا الحكم
فى بذل ثمن الالة المتوقف عليها حصول الماء كالدلو والرشا وغيرهما وهل شق الثوب لاخراج الماء من البئر من هذا الباب يراعى فيه ما
يراعى فى ثمن الماء ام من باب المال الذى يخاف عليه فى السعى الى الماء الذى ياتى ان الحكم فيه مراعاة المال وعدم اضاعته قل او كثر
وجهان صرح فى الحدائق بالاول والخوانسارى فى تعليقه الروضة بالثانى ولعله الاظهر لان مداره على عنوان ضياع المال ومدار
الاول على عنوان بذله فى عوضه وشق الثوب من الاضاعة كضياع المتاع بسبب مطر ونحوه وقد حكوا بسقوط السعى الى الماء لمراعاة
وهل المراد بالحال فى قولهم المضر بالحال بمعنى كونه مضرا بالنسبة الى هذا الشخص والمراد به الحال مقابل الاستقبال فعلى الاول اذا
لم يضر بذله فعلا وخاف حصوله فيما بعد ولو بسبب يعتاد ملاحظتها فى العادات فى مقام التحفظ عن مستقبلات الاحوال سقط
وجوب البذل وعلى الثانى يجب صرح بالاخير فى المعتبر معللا بعدم تحقق الضرر به لامكان تجدد ما يندفع به الضرر وبالاول
فى الذكرى ومال اليه جماعة كما فى الروض وغيره والاظهر عدم ارادة الاول لعموم الضرر الحالى والمالى وبناء العادة على مراعاته و
عدم الاكتفاء بمجرد احتمال تجدد المال وعدم البقاء قلت وينبغى مع عدم ارادة مقابل الاستقبال من الحال عدم ارادته بالمعنى الاخر
ايضا الا اذا جعل لفظة بالحال بمعنى بالنسبة الى شخصه فيبقى لفظة المضر غير مقيدة ومطلق الضرر يصادق بمطلق نقصان المال
سواء كان المكلف ذا ثروة او غيره فينبغى جعل الحال متعلق الضرر بمعنى كون الضرر متعديا من المال الى حاله وعليه فلا يجب بذل المضر
بحاله وان كان ثمن المثل بل والاقل وهو الذى يختلف باختلاف المكلف دون نقصان المال كما لا يخفى وبه يجمع وجه دلالة قوله فى رواية
العياشى على قدر جدته على مذهب المشهور فان المختلف باختلاف الجدة هو الاضرار بالحال دون مجرد نقصان المال وهذا حكم
وجوب بذل المال للماء واما وجوب قبوله اذا بذل له فالمشهور اذا بذل الماء او وهب وجوب القبول بل ظاهر الحدائق الاجماع عليه بخلاف ما
اذا بذل ثمنه او بذل غير الماء من سائر الالات فلا يجب قبول بذلها ولا بذل ثمنها وفى المنتهى والمدارك واللوامع والحدائق يحكى المبسوط
وجوب قبول الثمن ايضا وفى المشهور وجوب قبول العارية فيما يستعار معللين باقتضاء المقدمية القبول فى الجميع لكن المانع من حصول المنة فى
القبول موجود فى قبول الاثمان مطلقا واعيان غير الماء ولبناء العادة على المسامحة فى خصوص الماء ولذا يشرب الماء ويستعمله بدون اذن غيره
بل اكثر الاراك ولا ياكل ولا يستعمل غيره ويستنكف عنه وهو الفارق واشكل فى المعتبر وجوب قبول الماء بان فيه منة بالعادة ولا يجب تحمل المنة
ومنع وجوبه لذلك ايضا فى جامع المقاصد لكثر لما راى ان حصول المنة يختلف باختلاف خصوصيات الاشخاص والاحوال فقد يمن انسان بيسير
من شىء لا يمن غيره بكثيره وبالعكس وكذلك باختلاف الزمان والمكان والحالات فلا يستقيم الحكم كلية ان المنة بالجنس المبذول فالاثمان كلية حيث
انها معرضة للامتنان لا يجب قبولها والماء كلية ليس مما يمن به فى العادة فيجب قبوله كعارية الالات والحوائج وتبعه فى الروض وبعض من تاخر لكنه
خلاف مقتضى دليل الحكم ضرورة ان المدار هو ما تعينه المنة من وجوب القبول فان تمت فلا معنى لان تسقط من مكلف لا يمن باعتبار ان غيره يمن
به وكذا العكس فلا بد من ان اناطة الحكم بحصول المنة وعدم حصولها والتزام اختلافه باختلاف الاشخاص والحالات ولا ضير فيه ونظيره كثير
بل يطرد مثله فيما تقدم من الاقراض والشراء نسيئة وحيث يحكم معه بوجوب القبول اذا امتنع منه لا يصح التيمم ما دام المبذول باقيا مستمرا
على بذله الا ان التامل فى تمامية المانع لكون المراد بالمنة المانعة هنا ليس الا مجرد قبول الاحسان الذى لو اريد الامتنان به كان نوعا له
ولو من غير ظهور امتنان فعلا من الباذل بالمرة فانه مجرد البذل وقبوله الموضوع فى الفتاوى على ما يتضمن غير ذلك وهذا حصول المنة بمجرده فعلا
ولا ابطال الايقاف المندوب اليه بين الاخوان والاهداء والايثار والايصال الى غير ذلك من العناوين الموجودة فى الاخبار لعدم خلو شىء
منها من الاحسان ولا معنى لرجحانها من الباذل وذم قبولها من المبذول له بل فى كثير منها الدلالة على رجحان الاجابة حتى قال النبى صلى الله عليه وآله لو اهدى الى
كراع لاجبت ومن هذا الباب بذل الزاد والراحلة للحج وافتوا بوجوب قبوله وعده من الاستطاعة والاخبار به مستفيضة فان قيل ذلك البذل
لان يحج وبصرف فيه والاحجاج بالمؤمن من المستحبات كما ورد بخصوصه الروايات وحصوله من باذله نظرا الى رجحانه له لا منة فيه قلنا كذلك
هنا لا ريب فى رجحانه للباذل لا امداد له باحياء الصلوة ما اكل بل يدخل فى جملة من العناوين المتقدمة وبالجملة لا يتجه القول هنا بان قبول البذل

فى وجوب القبول ان بذل له الماء او ثمنه او عارية

او الهبة المائية او الالة او ثمنهما من حيث هو هو بغير ظهور امتنان من الباذل غير واجب مع اقتضاء المقدمية وصدق الوجدان بمعنى القدرة و
الامكان وجوبه فقبول العارية والاقراض والقيمة اولى بالوجوب لا سيما فيما ظهر من الباذل قصد الرجحان بذلك والثواب في دعوى ان قبول
هبة الماء اكتساب لا يجب لا كتساب تحصيله مدفوعة بوجوب الاكتساب اذا توقف عليه لاقتضاء المقدمية وصدق الوجدان بمعنى القدرة
والامكان ومع ظهور الامتنان لا يجب ان بلغ مرتبة المهانة والابتذال قطعا بل يحرم ح وان لم يبلغ تلك المرتبة فظاهر المنتهى وجوب تحمله
قال المنة غير معتبرة في نظر الشرع وصرح في المدارك واللوامع بوجوب تحمل المنة لتوقف الواجب عليه قال في ثانيهما لا يترك اطلاق الامر بالغسل
والوضوء حين داعي تحمله اذ الظاهر وجوب تحمله مع توقف الواجب عليه وليس في الادلة ما ينافيه انتهى ولكن الاظهر عدم وجوبه لكونه حرجا ومشقة
وضررا بالحال لا يتحمل عادة فلا تشمله قاعدة المقدمية مؤيدا باقتضاء سقوط المائية بعروض الشين في البدن سقوطها لورود شين المشقة على الغير
الاولى بالاحترام وعلى القول بوجوب قبول هبة الماء هل يجب طلب بذله لو استيهابه اذا لم يبتده بذله لا ذكرها في المنتهى وجهين وحكاهما
في التذكرة عن الشافعية وظاهره اختيار الوجوب وجزم به في نهاية الاحكام كما في ظاهر المبسوط قال فان غلب على ظنه انه متى طلب من غيره بذله له
من غير ان يتفضل عليه بحذر ذلك ضرر وجب عليه الطلب انتهى ومرجع وجوبه الى كليته هي انه كلما وجب قبوله اذا اعطى يجب طلبه اذا لم يبتده
اعطائه مع ظن الاجابة بل مع شكه ايضا والفرق بين وجوب قبول العطاء والاستعطاء بالفرق بينهما في المنة واضح الفرض لكنه بين قبول العارية
والاستعارة غير واضح لتداول الاستعارة وشيوعها وجريها مجرى الوجدان في وجوب القبول وعدمه في اعانة المعاون المحتاج اليه في تحصيل الماء
اذا بذلها بلا اجرة وعلى تقدير وجوب القبول هل يجب الاستعانة مع ظن الاجابة اذا لم يبتدئ بها ام لا الوجهان وربما يكون دعوى المنة هنا
اضعف في المنتهى والتذكرة لو لم يبذل المالك وكان فاضلا عن حاجته لم يجز له المكابرة عليه لعدم الضرورة اليه لوجود البدل وهو التيمم
بخلاف الطعام في المجاعة انتهى والحكم بعدم جواز المكابرة مقطوع به لكن الاستدلال عليه بما ذكر غير جيد لان طريق الاستدلال عليه هو حرمة
التصرف في مال الغير وان توقف صحة صلوته عليه ولو بغير بدل وجوازه في المجاعة انما هو لاهمية النفس وهو الفارق دون عدم البدل ولعله
جرى على مذاق العامة لوقوع الاستدلال في مقابلتهم وعلى كل حال لو كابر في الة الاستقاء فقد فعل حراما وصح الطهارة بالماء المباح المأخوذ
منها الا اذا استعملت الالة في التطهير بالصب بها على العضو فاذا انحصر الالة المحتاج اليها في الصب المغصوبة لتحقق الطهارة لم تصح كما هو الدأب
في المقدمة المحرمة وان لم ينحصر صحت الطهارة ثم وجوب تحصيل الالة انما هو مع فرض القدرة على مباشرة ما يتوقف عليه الطهارة والا لم يجب لعدم
الفائدة ويجري مثله في الماء ايضا اذا كان يقدر ببعض الطهارة وهذا واضح ولو كان معه ماء يكفيه للطهارة ولكن خشي انه اذا استعمله فيها
من العطش فان كان العطش موجودا شربه وتيمم وان كان متوقعا كما هو ظاهر قوله خشيه استبقاه وتيمم بالادلة الاربعة ان لم يكن فيه اي الماء
زيادة وسعة عن قدر الضرورة العطشية ولا يعتبر كون العطش الحال او المتوقع مهلكا او موجبا للمرض بل يكفي كونه بحيث يشق تحمله فلو
كان بحيث لا مشقة في تحمله اصلا تعين التطهير به للعموم هذا في عطش نفسه ولو كان العطشان غيره فاما ان يكون ادميا محترما كالمؤمن او غير محترم
بالذات كالحربي او بالعرض كمن وجب قتله في حد ونحوه او غير ادمي من غير مملوك محترم او غير محترم او مملوك له او لغيره مؤمن او معاهد اما عطش غير الادمي
المؤمن المحترم فكعطش نفسه لاهميته في نظر الشارع من صلوته بالضرورة ولذا يقطعها في حفظه وصيانته فضلا عن وضوئه وغسله واما عطش
مؤمن غير محترم بالعرض الواجب القتل فلا دليل على مزاحمة الحق الواجب عليه بل في الذكرى عزم التصريح بعدم مزاحمته والوجه عدم تعلق
الغرض بقيامه فغير المحترم بالذات كالكافر الحربي اولى لعدم المزاحمة بل قطعي واما المحترم بالعرض كالمعاهد فعن التذكرة الحاقه بالمؤمن في المزاحمة
وكانه لحقوقيته نفسه بالمعاهدة وفيه عدم اقتضاء المعاهدة ازيد من عدم الاتلاف لا وجوب صيانته من المهلكات السماوية والمملوك المسلم
كالحر هنا لمشاركتهما في حرمة النفس بهذه المرتبة واما غير الادمي فان كان من المؤذيات فلا مزاحمة قطعا وجب قتلها كالكلب العقور او لم يجب
كالحية ونحوها وان لم يكن من المؤذيات فان لم تكن مملوكة لاحد كالهرة وسائر الوحوش ففي مزاحمتها وعدمها وجهان من ثبوت الاحترام بهذا
القدر لذي روح غير مؤذية لان لكل كبد حرى اجر كما يصرح به قول جماعة في التعبير هنا بعطش نفس محترمة ولو حيوانا مفسرة في كلامهم كما في
شرح الارشاد بالتي لا يهدر اتلافها قال في تعليقة الروضة الجمالية مراده انه لا يهدر اتلاف جنسه كليا فالحيوان الغير المملوك كالظبي و
البقر الوحشيين اللذين لم يملكا محترم بهذا المعنى وان هدر اتلافه بسبب عدم مملوكيته ومن اصالة عدم المزاحمة وعدم ثبوت هذا الاحترام
فلا يرفع اليد من عموم وجوب الطهارة المائية وان كانت مملوكة فلا حظ في اعطائها الماء من جهات احدها حفظ ماليتها ومن هذه الحيثية
يراعى فيه ما تقدم في مسئلة خوف تلف المال اذا سعى الى الماء واذا كان الحيوان مملوكا للغير فكخوف تلف مال الغير في تلك المسئلة والثانية

كونها ذات

كونها ذات كبد حراء ومن هذه الحيثية الوجهان سواء كان مملوكا له او لغيره والثالثة وجوب نفقتها التي منها السقي ومن هذه الحيثية اذا كان
ملك الغير بحيث يجب اعطاء الماء فهو مع الرجوع بالقيمة على المالك وعلى كل جهة اذا امكن تذكيته والانتفاع به بغير ضرر ومرعي في تلك
المسئلة يقوى وجوب صرف الماء في الطهارة وتذكيته جميعا وكذا اي كخوف العطش في وجوب التيمم ومنع الطهارة المائية كل مصرف للماء
علم اهميته في نظر الشارع من الطهارة المائية وقد يكتفى في الحكم باهميته عدم ثبوت البدل له وقد ذكر جماعة من ذلك ما لو اجتمعا او ازاحمها
الحدثية الطهارة الخبثية وكان على جسده او ساتره المنحصر به نجاسة غير معفوة ولم يكن معه الا ماء يكفيه لازالتها خاصة او للوضوء وحده
دونهما جميعا ويتعين ح صرفه في ازالة الخبث اجماعا عن المعتبر والمنتهى والتذكرة والذخيرة وحاشية الارشاد ... ظهورا في اخر
وهو الحجة مضافا الى ما اشير اليه من عدم ثبوت بدل الطهارة الخبثية المائية الحدثية وهذا قرينة اهمية الاولى حيث لم يرض الشارع لا — بخلاف الطهارة
بها وان لم يتم القرينية فثبوت البدل لها مرجح كتقديم ما لا بدل له لكونه جمعا بين الحقين وفي خبر ابي عبيدة عن المرء ترى الطهر في السفر وليس — المائية مع
معها ما يكفيها لغسلها وقد حضرت الصلوة قال اذا كان معها بقدر ما تغسل به فرجها فتغسله ثم تتيمم وتصلي لكفاية الغسل المذكور للوضوء
وقد قدم عليه غسل الفرج ولا يقصر عن الحجية بانضمام فتوى الاصحاب ثانيها الحدث لعطشان اذا كان عنده مائان طاهر ونجس يشرب
الطاهر ويتيمم للصلوة بغير خلاف وفي المدارك قطع به الاصحاب قال وموجبه ان ثبت حرمة شرب النجس مطلقا انتهى وحرمته ثابتة بالفتاوى
الفتوى والنصوص الواردة في اجتناب اواني المشركين واهراق الماء الملاقي للنجاسة وكذا المرق والسمن ودهن العجين كذلك وغير ذلك مما يتبع
به المناط فاشعار قوله ان ثبت الخ بالتامل في حرمته في غير محله ومتى ثبت فهو مع حاجة الشرب غير واجد للماء الطاهر بمعنى عدم التمكن شرعا من
استعماله في التطهير لوجوب صرفه في الشرب المحتاج اليه نظرا الى عموم حرمة شرب النجس مضافا الى ان صرفه في الشرب دفع مضرة وفي الطهارة
جلب منفعة ودفع المضرة مقدم على جلب المنفعة ولا فرق بين العطش الفعلي والمتوقع فان لم يكن عطش فعلا وتوقعه على النحو المتقدم انتهى
الطاهر وتيمم وقد يتجه الوضوء في الوقت خصوصا اذا تضيق لوجوب الوضوء فعلا بهذا الماء الطاهر والعارض المانع من تنجز امتثاله انما
هو رفع خوف العطش به واهميته انما هي لحفظ النفس به والتحفظ مختص بالاعم من ابقائه وابقاء النجس واما الترتيب بين الطاهر والنجس مما يتحفظ به فهو
مجرد حكم شرعي لا مدخلية له في الحفظ ووجوبه غير منجز الا في فرض التنجز عليه فتامل جدا فانه لا يخلو من دقة وعلى كل حال على وجوب ابقاء الماء
الطاهر للعطش المتوقع والتيمم للصلوة اذا توضأ بالطاهر فان جوز في العادة تجدد الماء الطاهر الى زمان العطش صح الوضوء وكذا لو مع
تجويز تجدده في الوقت لازالة الخبث في المسئلة المتقدمة وان لم يجوزه فصحة الوضوء وبطلانه في كل من الفرعين مبني على مسئلة الضد وقد
يوجه البطلان مع البناء على عدم اقتضاء النهي عن الضد الخاص لا عدم الامر به بدعوى انه متى ثبت الحكم الاول من ان الواجب عليه التيمم معينا
فالمستفاد من الادلة عدم شرعية الوضوء لمن تعين له التيمم الا مع انقلاب الموضوع ضرورة ظهورها في التقابل والتقسيم وان من تعين له
هذا لا يشرع له ذاك ومن تعين له ذاك لا يشرع له هذا الا ان يثبت التخيير بينهما ابتداء ولا قائل به هنا لما عرفت من الاتفاق على تعيين
التيمم له في الفرعين واما من وجب عليه التيمم لضيق الوقت كما هو المشهور فوضوءه للفريضة صاحبة الوقت باطل من غير توقف على مسئلة الضد
لاقتضاء مزاحمة الاداء سقوط امره المقتضي واما الغير فهو من ساير الغايات المخاطب بها فصحته وبطلانه مبنية على مسئلة الضد اذ لا مانع من صحته
بالنسبة اليها الا ضديته لاداء صاحبة الوقت وكذا يجب التيمم على من لم يكن معه ماء الا بقدر لا يكفيه لتمام طهارته فلا يستعمله في بعض
طهارته من وضوء او غسل حسبما مر الكلام فيه في ذكر التيمم وكذا يجب اذا لم يوجد للميت ماء يغسل به اصلا او بعض اغساله فيتيمم الميت كما يتيمم
الحي العاجز الذي فرضه التيمم ولم يقدر على مباشرة الفعل تتمة كل ما وجب التيمم مع عدم فقد الماء اذا خالف وتوضأ او اغتسل هل يبطل مطلقا
او لا يبطل او فيه تفصيل الذي يقتضيه النظر ان يقال المانع من الوضوء اما عارض في الوصول الى الماء دون حال الاستعمال كالخوف من
اللص في طريق السعي ونحو ذلك وهذا القسم يصح الطهارة اذا تحمل الخوف بل وما تلقاه من الصدمة وسقوط الامر باختصار الطريق في المخاطرة
لا ينافي عوده بعد تحمله لصدق الوجدان ح والخطاب به دائر معه وجودا وعدما وهو واضح كوضوح عدم الفرق بين ما اذا كان التحمل منهيا
كالمخاطرة في طريق السعي على النفس والطرف او غير واجب كالمخاطرة على جرح المال الغير الكثير واما عارض في استعمال الماء وح الاستعمال ان حرج
هو اما غير بالغ مرتبة الحرمة كذي المشقة المامون العاقبة بنحو الم البرد والشين وما اشبهه والصحة في هذا القسم مبنية على ان العبادة الحرجية
غير واجبة فاذا تكلفها اجزأت او غير مجعولة فلا يشرع مع التكلف ولعل الثاني اظهر من الادلة او بالغ مرتبة الحرمة فاما ان يكون المحرم حرمة ذاتية
كالمضر بالبدن وهذا لا اشكال في بطلانه للنهي عن الوضوء والغسل بهذا الحال في الاخبار فضلا عن حرمة الاضرار بالبدن مع عدم اجتماع الا

والنهي فيكون

في بيان ما يتيمم به

والنهي او يكون من جهة ضدية استعماله في الطهارة لواجب كشربه لعطش نفس محترمة او صرفه في ازالة الخبث الواجبة في الصلوة وغير ذلك وبطلانه يبنى على مسئلة الضد مع جريان احتمال افادة المنقسم والمقابل البطلان حسبما اشير اليه في الفرعين المتقدمين مضافا الى وقوع التطهير به في بعض صوره منهيا في الاخبار كقوله في صحيحة ابن سنان ان خاف عطشا فلا يهرق منه قطرة الامر الثاني من الامور الاربعة المتقدمة هو ما يتيمم به واعتبار كونه من الاجزاء الارضية في مقابل غير جنس الارض كالنبات وغيره مورد اتفاق النص والفتوى من اصحابنا فيما عدا الثلج نعم صحة التيمم به في الاضطرار قول منسوب الى بعض اصحابنا ستسمعه مع احتمال ارادة القائل به الوضوء بالمسح به مكان الغسل الجاري في العضو المغسول كما يأتي ومرادنا من هذا الشرط كونه ولو بالاصل من الاجزاء الارضية في مقابل ابي حنيفة المجوز بالثلج اختيارا ومالك المجوز بالنبات واما المعدن كالكحل والزرنيخ فالعماني من اصحابنا جوزه بدعوى ان اصله من الارض وفي تعيين كونه في حال الاختيار ترابا كما هو ظاهر قوله وهو التراب الخالص مما عداه دون ما سواه ولو كان مما لا يخرج من صدق الارض او عدم تعيينه فيجزي مطلق الارض ولو الحجر قولان المشهور هو الثاني بل عن الخلاف ومجمع البيان في جوازه بالحجر الاجماع عليه والاول مختار السيد في المحكي عن شرح رسالة ... وربما استظهر من عبارة في الناصريات دعوى الاجماع عليه وتبعه بعض متاخري المتاخرين والاقوى المشهور لا لا الكتاب والسنة والاجماع بل والاصل على بعض الوجوه اما الكتاب فقوله فتيمموا صعيدا طيبا بدعوى كون الصعيد هو وجه الارض وفيه ايضا نظير المسئلة لو كان احد ما تلك وهو مبني الاستدلال والاخراء خصوص التراب بل الخالص منه والاول اظهر لنقله عن اكثر اهل اللغة وفي العين عليه فضلاء اهل اللغة وفي المصباح المنير الصعيد وجه الارض ترابا كان او غيره قال الزجاج لا اعرف اختلافا بين اهل اللغة في ذلك انتهى وعن ... نقل جماعة من اهل اللغة انه التراب وربما نفى هذا ثم الاول مرة بدعوى عدم افادته الحصر فلا مانع من ثبوت حقيقية التراب منه وحقيقته وجه الارض من النقل الآخر وفيه ان كلا منهما نقل للموضوع لهذه اللفظة كما هو دأب ناقل اللغة ومصطلح على تعبير الجمع بالقول المذكور للاشتراك اللفظي بين الكلي والفرد وهو مع غاية بعده ونكته في اللغة لا يثبت ما هو المقصود بهذا الجمع من كون معنى الصعيد وجه الارض واخرى باحتمال كون المراد من التراب في النقل الثاني مطلق الارض وانما خص بذكر هذا الفرد منه لانه الفرد الغالب الشايع منه وفيه انه يتشابه احتمال العكس بان يكون المراد من وجه الارض في النقل الآخر هو التراب لانصراف المطلق الى الفرد الشايع كما بنى على الجمع به في الرياض بل اعترف فيه بجعل المراد من وجه الارض في معقد الاتفاق المتقدم عن الزجاج هو التراب ايضا من هذا الباب فكانه لم يقف على عبارة الزجاج المصرحة بالعموم حسبما سمعتها عن المصباح واخرى جمع يحتمل بين النقلين هو كون المراد من الثاني ما كان ترابا ولو بالاصل فان الحجر والمدر والرمل والحصى كلها اصلها التراب تعمل فيه الحرارة استمساكا او تفتتا او تشتتا كما نبه عليه الفاضل في الاستدلال على الجواز بهذه الاشياء فيساوي الاول في تفسير بمطلق الارض بجميع اقسامها لا يخرج من ذلك وان ناداه المحكي عن بعضهم من انه التراب الخالص الذي لا يخالطه سبخ او رمل لكنه شاذ الا ان الجميع بعيد والقاعدة في مثله الرجوع الى الترجيح بين النقلين وهو للنقل الاول لاكثرية الناقل وافضليتهم القاضية بابصريتهم بموارد الاستعمالات اللغوية بل انفائهم المحكي عن مومن ثمة المؤيد بتفسير معظم المفسرين الآية به وكذا الفقهاء فان عمدة دليل المشهور هو تفسير الصعيد به في الآية وربما رجح ايضا بما في المصابيح وغيره من ان الاول مثبت والثاني ناف والمثبت مقدم لانه يدعي وجود شيء غاية ما عند النافي فيه عدم وجدانه وهو لا يدل على عدم الوجود وفيه ما عرفت من ان كلا من الفريقين بنقل الوضع لمعنى معين دون الآخر فان جرت هذه القاعدة هنا كانت قاضية بتقديم جهة اثبات كل منهما على نفي الآخر له ومرجعه الى ثبوت الاشتراك اللفظي الا ان يكون دعوى ان الوضع للتراب في الجملة اي ان الوضع له او لما هو اعم منه فدعوى المثبت كون الوضع للاعم مقدم فيثبت الاشتراك المعنوي ولعل من حاول في تقديم الجمع بعدم افادة نقل الوضع للتراب الحصر فيه يريد هذا ايضا لكن لا ريب في ظهور عبارة ناقل الوضع للتراب في ارادة كونه الموضوع له تمام الظهور ولو اعتبر نحو هذا الاحتمال لبطل ثبوت الحقايق مما في كتب اهل اللغة ومع ذلك هو ظاهر في الاطلاع على نفي الغير وتقديم المثبت انما يسلم فيما يرجع دعوى النافي الى عدم الوجدان اذ هو ليس تعبديا بل لامكان اطلاعه على ما لم يطلع عليه النافي وقد تقرر في تعارض البينتين على طهارة شيء ونجاسته انه يقدم مدعي النجاسة الا اذا قال بينة النجاسة انه لاقاه كلب ساعة كذا وقال بينة الطهارة انه مراع له في تلك الساعة ولم يلاقه كلب ودعوى ان مدعي الوضع للتراب هنا لا سبيل له الى البت لانحصار طريقه في تتبع مقالات اهل اللسان فلعل مدعي الوضع للاعم اطلع على مقالة لم يجدها الآخر واضح بطلانها اذ مع دعوى البت في نقل الوضع والحقيقة لا مجال لهذه الحاجات ولا بطل الثبوت بالنقل فطريق الترجيح منحصر لكثرة الناقل بمرتبة بلغت مظنة الاتفاق كما ادعاه الزجاج واعلميتهم باللغة وهو على تقدير

عدم ترجيح فلا يترجح نقل وضعه للتراب بالمرجحات المعتبرة في ثبوت اللغات قطعا ولا عبرة بمثل اصالة الشغل وغيرها مما يوافق القصر على التراب فيما نحن بصدده الان من تنقيح حقيقة لفظ الصعيد فهما نقلان متكافئان في ثبوت الحقيقة والمرجع فيه الى وجوه الترجيح مع تكافؤ الامارات المقررة في محلها التي منها انه اذا دار الامر بين الحقيقة والمجاز والاشتراك اللفظي والمعنوي فالاخير اولى فيتعين الحكم بان حقيقته هو مطلق وجه الارض وقيل كلمة من قرينة كون المراد بالصعيد في الآية هو التراب وان لم يوضع لخصوصه لان من تبعيضية والضمير المجرور راجع الى الصعيد والمسح ببعض الصعيد لا يتحقق الا مع كونه ترابا يعلق باليد بعلوقه قلنا مع ان الآية مذكورة قبل هذا الموضع في سورة النساء بغير كلمة منه كون من هنا للتبعيض ممنوع لانهم ذكروا فيها وجوها اربعة التبعيض والمعنى بادلة ذكروا الابتداء ومرجع الضمير التيمم المستفاد من تيمموا والمعنى امسحوا من حين الضرب بغير فصل والبدلية ومرجع الضمير الحدث المستفاد من المجيء من الغائط ولمس النساء والابتدائية ان لم تكن اظهر معاني من فليست باخفاها بل السيد في الناصريات قال في طي كلام له في الآية ان من للابتداء لا التبعيض وجميع النحويين من البصريين منعوا ورود من لغير الابتداء انتهى وقد يدل على ارادة الابتداء من كلمة من في الآية صحيحة زرارة عن ابي جعفر قال قلت له الا تخبرني من اين علمت وقلت ان المسح ببعض الرأس والرجلين قال اعرفنا حين قال برؤسكم ان المسح ببعض الرأس لمكان الباء الى ان قال فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا فامسحوا بوجوهكم فلما ان وضع الوضوء عمن لم يجد الماء اثبت بعض الغسل مسحا لانه قال بوجوهكم ثم وصل بها وايديكم منه اي من ذلك التيمم لانه علم ان ذلك اجمع لم يجر على الوجه لانه يعلق من ذلك الصعيد ببعض الكف ولا يعلق ببعضها الحديث فان رجاع ضمير منه الى التيمم دون المتيمم به يوافق الابتدائية حسبما ذكرناه بل التعليل بقوله لانه يعلم الخ يلائم كونه تعليلا لارادة التبعيض ولاجله يحمل التيمم فيه على ارادة المتيمم به وهو الصعيد واذا ثبت التبعيض ثبت ارادة التراب من الصعيد لما عرفت قلنا اما قوله اي من ذلك التيمم فكالصريح في التعهد الى تفسير الضمير بالتيمم دون المتيمم به الذي لا يوافق التبعيضية ولا يرتفع اليد منه لاجل ظهور ما للتعليل في كونه لارادة التبعيض الموجب لالتزام صرف التيمم الى المتيمم به وذلك لان مراعاة هذا الظهور وصرف التيمم من اجله عن ظاهره ليس باولى من ابقاء التيمم في الحديث على ظاهره وصرف التعليل الى كونه لتغيير التعبير بالتيمم دون المتيمم به كالعكس ظاهر السياق اي لم نقل اي المتيمم به لانه لو كان المراد المتيمم به لاقتضى اعتبار اجرائه على الكل الممسوح من الوجه واليدين لتحقق المسح منه وهو يعلم ان ذلك اجمع لم يجر على الوجه الخ اي يعلم ان العالق من الصعيد لجميع غير واف بالجري على تمام الممسوح من الوجه واليدين لان العالق يكون في بعض الكف وذلك البعض لا هو يجري على تمام القدر الممسوح ولا ما فيه من العالق يفي باستيعابه فان قيل على هذا التعبير ايضا يقضي قوله لانه يعلق من ذلك الصعيد ببعضها بكون المتيمم به مما يعلق فهو التراب قلنا هو غير واضح بل لزوم كونه مما يعلق على كل حال اذ قد يكون المراد انه انما قلنا من ذلك التيمم لا من المتيمم به لان الثاني موهم لاعتبار المسح بما يتيمم به القاضي لاعتبار اجراء الصعيد على جميع الممسوح مع انه يعلم عدم حصوله غالبا لانه يعلق ببعض الكف فيما كان مما يعلق وقد لا يعلق اصلا فيما كان نحو الحجر وانما لم يصرح بالاجزاء كلية بالتعليل على تعبيره الغالب بالجملة صيغ التعبير بالتيمم الغير الموافق للتبعيضية لا يعدل عنه بمجرد التعليل المحتمل لما ذكر وغيره ولعله من هنا قال الشهيد في الذكرى بعد ايراد الخبر وهذا التبيين فيه اشارة الى عدم اعتبار العلوق هذا كله مع ان تفسير ارادة التبعيض في الآية وتنزيل التعليل عليه في الرواية هو اعتبار العلوق مع ان المحكي عن اكثر المعتبرين للتراب عدم اعتباره ثم لا يلائم اعتبار المسح من بعضه رجحان نفض الكفين بعد الضرب كما ستسمعه في مسئلة العلوق فهو من ارادة التبعيض من كلمة من وبه يوهن دلالتها على ارادة التراب من الصعيد ومعه يبقى اصالة الحقيقة في ضمنه القاضية بمطلق الارض بناء على كونه حقيقة الصعيد سليمة عن المعارض ثم ان لو سلمنا جعلنا ما يكون من في الآية للتبعيض فغايته ظهور التبعيضية في كون المسح بما يعلق بالكف وقد يحتمل ارادة المسح بما يباشر الصعيد بالضرب والوضع عليه ان لم يعلق به شيء كما يقال للتبرك بالمصحف والضريح المقدسة بمسح اليد عليهما ثم مسح الوجه والبدن باليد ويقال تبرك بالمصحف والضريح ولو مجازا وابقائه على الحقيقة وصرف الصعيد عن الحقيقة الى ارادة خصوص التراب من اجله ليس باولى من ابقاء الصعيد على حقيقته من مطلق الارض وصرف المسح به عن حقيقته وبعد هذا كله ان سلمنا ايضا وقلنا بدلالة التبعيضية على المسح بما يعلق من المتيمم به فلا دلالة له فيه على ارادة خصوص التراب بل انما يقتضي الضرب عليه علوق بالكف فيجري كلما يعلق وان لم يكن ترابا كالرمل ومسحوق الحجر وما عليه غبار من الصخر وغير ذلك الا ان يكون المراد بالتراب ما يشمل الاولين ونحو وضع الغبار على الصخر غير مجد في سند الآية بدعوى ظهورها في كون العالق الذي يمسح به هو مما يتيمم به اولا فيقال لا يجدي اعتبار العلوق فلا لازم للقول في هذه المسئلة باعتبار التراب اجماعا مركبا كما تسمعه في مسئلة العلوق فتم واما السنة فعدة اخبار متضمنة لفظ الصعيد كقوله في خبر ابي بصير انما هو الماء والصعيد وخبر ابن مسلم ان رب الماء هو رب الصعيد وفي صحيحة ... ان رب الماء رب الصعيد فقد فعل احد الطهورين وفي صحيحة الحلبي عن الجنب

لا يجد الماء قال يتيمم بالصعيد بناء على كون الصعيد حقيقة في مطلق وجه الارض والاخبار المعلقة على الارض كقوله في صحيحة ابن سنان اذا لم
يجد الرجل طهورا وكان جنبا فليتمسح من الارض ونحوها حسنة الحلبي وفي صحيحة ان رب الماء هو رب الارض ونحوه في خبر ابن ابي العلاء وفي صحيحة
ابن مسلم فان فاتك الماء لم تفتك الارض والاخبار الواردة في كيفية التيمم بضرب الكف على الارض ولا يعارضها الاخبار الواردة بلفظ التراب
لان جملة منها لا دلالة فيها الا من حيث التعبير بالتراب كقوله في صحيحة جميل ان الله جعل التراب طهورا وفي خبري ابي بصير والمغيرة ان رب الماء
و رب التراب وغيرهما ومنها عدم الدلالة على الاختصاص بالتراب الا بمفهوم اللقب الغير المعتبر وكان المراد بما في المعتبر وغيره من انه تمسك بدلالة
الخطاب هو هذا وكذا في معرض لنص اجماعا انتهى اي مع ورود النص بغيره كالمتضمن للارض وبعضها مع تضمنها التعبير بالتراب يحتمل قيام
قرائن حالية او مقالية على ارادة الاختصاص به والدعوى غير تامة منها النبوي جعلت لي الارض مسجدا وترابها طهورا بدعوى انه في معرض
اظهار منة البارئ ولو كان غير التراب جعله ايضا طهورا لكانت قاعدة البلاغة قاضية بالتعبير الاعم لانه المطابق لمقتضى الحال من مقام
الامتنان دون التراب وفيه امكان منع كون المقصود اظهار المنة بل مجرد بيان الحكم وصلاحيته كون المقصود ذلك غير محقق كونه مقصودا
فعلا واما اختصاص التراب بذكره فلعله من التعبير عن المطلق بالفرد الشائع اذ التراب هو الشائع خصوصا اذا كان المراد منه الاعم من ذي الغبار
والطين المتماسك ولبيان جواز التيمم وان كان منفصلا عن الارض او لرفع توهم طهوريته مطلق ما يضاف الى الارض مما ليس بطهور كالنبت
الذي عليها فقد يتسامح في اطلاقها عليه مع ان الموجود من هذا الحديث في كتب الاخبار المعتبرة جعلت لي الارض مسجدا وطهورا والطريق
المذكور هو في بعض كتب الفقهية كالناصريات ولكن السيد مع ايراده له ظاهره فيها البناء على كفاية مطلق الارض وانما اورد الخبر ردا على ابي
حنيفة المجوز للكحل والزرنيخ مما لا يسمى ارضا وهذا منه يعطي فهمه من التراب الارض ولولا انه الفرد الغالب عنها نعم عن الخصال والعيون
عن جابر عن النبي صلى الله عليه وآله قال الله عز وجل جعلت لك ولامتك الارض كلها مسجدا وترابها طهورا وقصد المنة المشار اليه فيه ظاهر لكن مع شذوذه
طريقه سنده ضعيف كما صرح به جماعة والجابر له غير متحقق من الشهرة ومنها صحيحة رفاعة اذا كانت الارض مبتلة ليس فيها تراب ولا ماء فانظر
اجف موضع تجده فتيمم فان ذلك توسيع من الله عز وجل وان كان في ثلج فلينظر لبد سرجه فليتيمم من غباره او شيء مغبر وان كان في حال
لا يجد الا الطين فلا بأس ان يتيمم منه لفرضه عدم الماء والتراب لو جاز غيرهما اختيارا لفرض عدمه مضافا الى الحصر بلجف موضع وهو غير شامل
للحجر لعدم اعتبار الجفاف فيه وفيه مع ان الحجر مطلقا داخل في قسم الجاف المقصود بهنا كونه من الا على من كان في الارض لترابية كما يعطيه السياق
ويشهد له تجويز الطين بعد فقد الماء والتراب فانه متاخر عن الحجر حتى على القول بتعيين التراب قطعا كما ستعرف منها رواية علي بن مطر
عن الرضا عليه السلام عن الرجل لا يصيب الماء والتراب ايتيمم بالطين قال نعم صعيد طيب وماء طاهر وقريب منها رواية زرارة عن احدهما الا انه قال
انه الصعيد فيهما نظر ما في سابقتهما من التنزيل وشاهده مع انه لا دليل فيه على الحصر غايته وقوع فرض عدم الماء والتراب في كلام السائل
ولا يدل على ارادة الحصر في الجواب منها اخبار استحباب نفض الكف بعد الضرب فلولا التيمم محصلا للعلوق لم يتوجه رجحان النفض فانه
فرع وجود ما ينفض وفيها عدم دلالتها على ازيد من رجحان نفض ما يعلق والمقصد لزوم التعلق وبينهما بون وبعد هذا كله ان سلمنا
ما يصلح للتقييد من هذه الاخبار باعتبار الترابية فهو فرع المكافئة المفقودة لاعتضاد الاطلاق بالشهرة المحققة والاجماع المحكي ومن
السنة المستدل بها لكفاية الارض ما رواه في الدعائم لا يجوز التيمم بالجص ولا بالرماد ولا بالنورة ويجزي بالصفا النابت في الارض اذا كان
عليه غبار ولم يكن مبلولا وما رواه الراوندي عن علي عليه السلام قال لا يجوز التيمم بالجص والنورة ولا يجوز بالرماد لانه لم يخرج من الارض فقيل له
التيمم بالصفا العالية على وجه الارض قال نعم ونحوه عن السكوني باسقاط الصفا لكن تجويزه كالذي في الدعائم بالجص والنورة كفاية لكونهما
من اقسام الحجر دون التراب مضافا الى دلالة التعليل بالخروج من الارض لا فادته اناطة الجواز بالارضية وضعف السند منجبر في المقام و
اما الاجماع فهو المحكي عن الخلاف ومجمع البيان ولا يقدح في اولهما مخالفة الشيخ في النهاية لابتنائها على متون الاخبار لا صناعة الفقه مع
تاخر الخلاف عنها بل يساعدهما الاجماع على جوازه بارض الجص والنورة مثل المختار والمحكي في المعتبر والمنتهى على جوازه بالرمل بل في مذاق
جماعة يساعدهما الاجماع المحكي على جواز التيمم بالمدر في الكشف والجمع وبالارض الطينية التي لا تراب عليها في المنتهى وبالارض الندية
في التذكرة فان الظاهر كما لا يخفى على المتتبع في كلماتهم استناد المجمعين في الجواز بهذه الاشياء بكونها ارضا وصعيدا وعدم دليل مخصوص
غيره في جملة منها يكشف عن بنائهم على الجواز بمطلق الارض دون خصوص التراب لان معاقد هذه الاجماعات خارجة عن مصداق التراب

في جواز التيمم بغير التراب

الا انها عندنا غير حجر الجص والنورة والرمل داخل في المراد من التراب الذي يعتبره القائلون بتعيين التراب كما ننبه عليه ولا يعارض

الاجماعن

الاجماعين ما تقدم من ظاهر ايات السيد لان هذه عباراتها في المسئلة الثانية الا ربعين الذي يذهب اليه اصحابنا ان التيمم لا يكون الا
بالتراب وما جرى مجرى التراب ما لم يتغير بحيث يسلب اطلاق اسم الارض عليه ثم حكى عن الشافعي انه يجوز في التراب وشبهه المدر و
السبخ ومنع من النورة الجص والزرنيخ وعن ابي حنيفة انه يجوز في التراب ما كان من جنس الارض اجازه بالزرنيخ والكحل والنورة وعن ابي
يوسف انه يجوز بالتراب والرمل خاصة وعن مالك كابي حنيفة وزاد عليه بالشجر وما جرى مجراه ثم قال حجتنا الاجماع انتهى وملاحظة
سياقه قاضية بدعواه الاجماع على الجواز بما لا يخرج عن اطلاق اسم الارض في مقابل الاقوال التي حكاها عن المخالفين ما بين تجويز لبعض
ما هو خارج عن اطلاقه ومنع عن بعض ما هو داخل فيه واما الاصل بعد قطع النظر عن الادلة اللفظية فيبنى على القول بوضع لفظ التيمم
للصحيح والاعم فعلى الثاني يجري اصالة عدم شرطية التراب على الاول يحكم اصالة الشغل وقاعدته فلا يحكم بالفراغ الا مع التيمم با
بالتراب لابتنائه على قول جماعة من القائلين بالوضع للصحيح فيما ورد بيان في الجملة لموضوع العبادة كروايتي حريز في الصلوة وخبر الوضوء
البياني بجريان الاصل في المشكوك فقد يقال حينئذ باصالة عدم اشتراط التراب بعد ورود البيان في التيمم بنحو رواية زرارة وقد
سئله عن التيمم فوضع كفيه في الارض ثم مسح وجهه وكفيه مشكل واتضح من الاستدلال للمختار رد دليل القول باعتبار التراب في حال
الاختيار فانه ما تضمن من الكتاب والسنة لفظ الصعيد اما بناء على كونه حقيقة في التراب ولقيام قرينة خارجية على ارادته باعتبار كلمة
من في الاية وغيرها في السنة والروايات والاخبار المعتبرة عما يتيمم به مطلقا او في حال الاختيار بلفظ التراب بدعوى كونها مقيدة لما عبر
عنه بوجه الارض والصعيد لو كان حقيقة في مطلق الارض وبعض اخبار اخر ذكرت في عداد ما يعارض الاخبار المستدل بها لكفاية
الارض بدعوى دلالتها على اعتبار التراب بالتقريب المتقدم اليه الاشارة وقاعدة الشغل بالتقرير المتقدم وقد عرفت الجواب عن
جميع ذلك في تضاعيف ما ذكرناه فلا نطيل باعادته ثم لا يخفى انه بناء على كون ما يتيمم به هو مطلق الارض يعتبر صدق الارض فعلا
حقيقة ولا يكفي كونه في الاصل ارضا وان عمل فيه الحرارة وغيرها بما استحالته الى شيء اخر لا يصدق عليه الارض فعلا ويصح سلبها
عنه كالمعادن من نحو العقيق والفيروزج والكحل وغير ذلك ولا يضر مجرد اكتساب صفة اوجبت تسميته باسم مخصوص كالجص والنورة
قبل احراقهما لكن لا يصح معه سلب الارض عنهما واما بناء على انه خصوص التراب فهل مدار الجواز على المشتمل على ذي الغبار الذي يعلق بالكف فلا
يصح بالاراضي الطينية الصلبة التي لا تراب عليها اصلا ام لا فيتيمم بنحو ذلك وكل تراب متماسك استدلالا بما دل على العلوق من الاية والروايات يشهد
للاول وكذا الرد على هذا القول بظهور الاتفاق على صحة التيمم بالارض الطينية الصلبة التي لا تراب عليها كما في الجواهر وبالمدر واللبن كما في
غيره فانه يعطي فهم من الخصم اعتبار تراب لا يشمل ذلك لكن الذي اراه ان جعل الاجماع على جواز التيمم اختيارا بما ذكر دليلا على ارادة معتبري
التراب الاعم من ذلك اولى من جعله ردا عليه لان القائل به ممن تقدم او تاخر ليس ممن يهاب مخالفة هذه المرتبة الواضحة واما الاستدلال بكلمة
من التبعيضية فهو من بعضهم ولا يقدح عدم تماميته كما يقدح هذا الاجماع والذي يعطيه النظر في كلماتهم من موارد اتفاقهم واختلافهم ان اصحابنا
بعد اتفاقهم في مقابل العامة على اعتبار عدم خروج ما يتيمم به من مطلق الاجزاء الارضية اختلفوا فيما بينهم فمنهم من جوزه بمطلق الارض ومنهم
من اعتبر كونه ما عدا الحجر فهذا الخلاف المعروف في اعتبار كون ما يتيمم به ترابا وعدمه المقصود منه الخلاف في جواز التيمم بالحجر وعدم جوازه ولا ما لهم
بالفرق بين افراد ما عدا الحجر الا شبهة الاستحالة والمعدنية في بعض الافراد كما يشهد له الاجماعات المشار اليها في ذكر مساعد دليل الاجماع فان
ما عدا الحجر مما لا ينطرق فيه شبهة الاستحالة والمعدنية لا يبعد ومعاقدها بل مسحوق الطين لا ريب في كونه ترابا بل لا مصداق له غالبا الا ذلك
فتماسكه ايضا كذلك اذ لا يعقل خصوصية لمحض تفرق الاجزاء وتلاشيها الا من حيثية اعتبار العلوق وهو شرط اخر لا مدخلية له في مسئلة
كون ما يتيمم به ارضا او ترابا اذ المحكي عن اكثر من يعتبر التراب وكثير منهم عدم اعتبار العلوق فلا مانع من تعيين القول باعتبار التراب العلوق
وبالجملة ينبغي القطع بعدم ارادة القائل بتعيين التراب فيما يتيمم به بل ومن يفسر الصعيد به ما لا يشمل مجتمع الاجزاء منه اذ لا مجال لانكار صدق
الصعيد على الارض الطينية الصلبة التي لا تراب عليها فالمراد به ما كان غير خارج عن حقيقة التراب وان اكتسب صفة او خصوصية من تماسك وتلاصق
اجزاء وغيره مما لا يوجب اختلاف الحقيقة وتحصل انه لا عبرة بما يوهمه التعبير بلفظ التراب في احد قولي المسئلة من عدم شموله الطين اليابس ونحو
نحو اللبن والمدر والارض الطينية الصلبة عنوانا ثالثا بين الحجر والتراب بل الحكم هنا عنوانان لا ثالث لهما الحجر ويشمل اقسامه ودقيقه وجليله
والتراب ويشمل متماسكه ومتلاصقه ولعل وجه ان الصعيد من غير اقسام الحجر كله تراب اما متلاش او متماسك على اختلاف مرتبة التماسك
والاكتساب بعضها صفة او خصوصية وان وقع التردد في الرمل فانه من اي القسمين ففي كشف الغطاء خروجه من قسم التراب في غيره احتمال

كونه منشا فادته

كونه منه افادته شدة الحرارة نفسا وتشتتا كما يومى اليه ما فى المنتهى ويحتمل الحاقه بحسبى الجص ومثله الخصبا وعلى كل حال المتفق على القول باعتبار التراب بمقطوع عنده جواز التيمم بالارض التى لا تراب عليها كما فى الجواهر وغيره غير متجه ولا يجوز التيمم بما كان خارجا من مطلق الارض وان كان من الاشياء المتخذة مما هو غير ارض كالاشنان والدقيق وغيرهما باتفاق النصوص الفتوى من الامامية وكونه فى الاصل من الارض ولو التراب مع خروجه عنها بالاستحالة كالمعادن من الكحل والزرنيخ غير مجد فى جواز التيمم لجميع ما دل على اعتبار الارضية اما مطلقا او خصوص الترابية مضافا الى الاجماع المستفيض على عدم اجزاء المعادن بقول مطلق ولا يكافؤهما مفهوم تعليل منع الرماد فى الخبرين روى احدهما الراوندى فى نوادره والاخر السكونى باسناده عن جعفر عن ابيه عن على ع سئل عن التيمم بالجص فقال نعم فقيل له بالنورة فقال نعم فقيل الرماد فقال لا انه لا يخرج من الارض انما يخرج من الشجر فلا يختص بها عموم اعتبار الارض خلافا للعمانى فجوز بما كان اصله من الارض كالكحل والزرنيخ لخروج اصلهما منها نظرا الى مفهوم العلة فى الخبرين وقد عرفت عدم مقاومته حق الدلالة لاحتمال ارادة الخروج الخاص الموجب لصدق الارض كما فيما قبله من الجص والنورة كذا اجرى فى المعادن جماعة والذى يقتضيه امعان النظر عدم ايجاب مجرد المعدنية المنع بجميع مشابيرها الموجودة فى باب الخمس ومحل السجود من الصلوة عدا ما اخذ فيه قيد الخروج عن مسمى الارض فالمدار فى المنع سلب الارض فعلا وان كان اصله ارضا للاستحالة القاطعة للاسم فلو فرض عدم صدق السلب فلا مانع وان اختص باسم مخصوص كالجص والنورة والطين الارمنى وحجر الرحى والسماق ونحو ذلك لعدم دليل على ما يقتضيه مجرد المعدنية غير اطلاق معقد الاجماع المحكى ويضعف بكشفنا استدلال المجمعين بالخروج عن مسمى الارض بالاستحالة عن كونه المناط حتى لا يجوز بالرماد اجماعا كما فى المنتهى اذ كان من نبوع غير الارض لخصوص اعتبار الارضية مضافا الى اخبار الدعائم والراوندى والسكونى المتقدمة فى المقام وعلى الاقوى اذا كان رماد الارض للاستحالة الموجبة للخروج عن الحقيقة الباعث على صحة سلب اسم الارض مضافا الى اطلاق معقد اجماع المنتهى على منع الرماد بناء على ما نسب فى الجواهر لا فى الرياض لفهمهم من معقده رماد غير الارض ولعله الاظهر لانه قال لا يجوز التيمم بالرماد وهو مذهب علمائنا اجمع وقد تقدمت الروايات الدالة عليه انتهى ومدلول الروايات رماد الشجر وكانه نظر الى ذلك استقرب جواز التيمم برماد التراب فى نهاية الاحكام والموجز لكنه لا لمفهوم العلة عليه والاستشعار اليه خبر ما فى الكشف قال وكانه مبنى على عدم خروجه من اسم الارض انتهى لكن مع ضعف لا لان المفهوم لاحتمال ارادة خروج خاص يوجب صدق الارض كما يؤيده مقابلته بالحكم بالجواز بالجص والنورة الخارجين من الارض كذلك ضعيف عن مقاومته ادلة اعتبار الارضية خصوصا مع عدم موافقة الشهرة الجابرة لاصل الخبر فى هذه الصورة واما ما فى التذكرة من اعتبار صدق الارض وعدمه فى الجواز وعدمه فى رماد التراب واختاره فى الرياض فلم يتبين منه مخالفة فتوى المشهور الا ان يريد اثبات الضمنين فيه ومن الغريب فى الرياض من قوله بعد اختيار ما حكاه عن التذكرة وعنه فى النهاية اطلاق الالحاق اى برماد الشجر مع انه مستقرب للجواز فيه كما سمعت ولا باس بالتيمم اختيارا بالنورة والجص قبل احراقهما فى المعروف بل لم يوجد صريح المنع الا عن الشيخ فى النهاية فاشترط فى جوازهما فقد التراب وما فى السرائر مع عدم التعرض فيه لغير النورة محتمل لارادة ما بعد الاحراق للتعبير بالنورة وربما يقال انها ظاهرة فيما بعد الاحراق كما ان ارض النورة ظاهرة فيما قبله وعلى كل حال الجواز فى ارضهما على القول بعدم تعيين التراب … واضح بناء على سقوط احتمال المعدنية فيهما وان كان على بعض تفاسير المعدن يشملهما لكنا فى فراغ منه لبنائنا على اناطة المنع فى المعدن على الخروج عن اسم الارضية بالاستحالة المفقودة قبل الاحراق قطعا مضافا الى الخبرين المتقدمين المصرح فيهما بالجواز بناء على شمول لفظهما لما قبل الاحراق وما بعده كما هو الاظهر ولا يعارضهما التعبير بعدم الجواز فيهما مع الرماد فى الخبر المروى سابقا عن الدعائم لعدم المكافئة انما التامل فيه على القول باعتبار التراب لكونهما من قسم الحجر قال فى الكشف الارض النورة ليست غير الحجر على ما يعرف انتهى فلا يعرف وجه يجوزهم فيهما نعم ارض الجص قد يمنع حجريتها بل هى رمل مما سك فحكمها حكم الرمل ولا باس بالجواز فيهما على هذا القول مع فقد التراب لعدم خروجهما من الارض وجواز مطلق الارض فى الضرورة هو قضية هذا القول كما تقدم فى التيمم بالحجر ولعله وجه ما عن نهاية الشيخ كما انه لم يعرف وجه المنع مطلقا على القول بكفاية الارض الا دعوى المعدنية واما خبر الدعائم فلا جابر له فيما قبل الاحراق ان شمله اللفظ واما بعد احراقهما فعن الاكثر المنع فيهما كما فى الرياض وفى الجواهر خص نسبة منع النورة خاصة الى الاكثر وفى اللوامع نسبته فيهما الى المشهور وقيل نسب بعضهم الجواز فيهما بعد الاحراق الى الاكثر ولا ريب فى بعد هذه النسبة وفى بعض عبارات الشيخ الاقتصار فى المنع على ذكر النورة وربما يوهم الفرق بينه وبين الجص ولا يبعد بدعوى الاستحالة فيهما ونه وعلى كل وجه المنع تم دعوى الاستحالة الموجبة للخروج عن مسمى الارض بالاحراق وصرح جماعة بالجواز فيهما ولعله الاقوى لمنع الخروج عن المسمى بل هو صادق فلا اقل من استصحابه وما فى الرياض من دعوى معارضته باصالة بقاء الشغل فيتعين

فى جواز التيمم بالنورة والجص

الاوامر عن المعارض بليته هى … وعادة له فى نظائر المقام غير مستقيمة لتحكيم استصحاب الموضوع وبه ينقطع اصالة بقاء الشغل كما لا يخفى هذا مع الغض عن النصوص واما مع ملاحظتها فالوارد هنا ثلاثة خبر الدعائم المتقدم وهو مانع وخبر الراوندى وخبر السكونى وهما مصرحان بالجواز لكن بلفظ الجص والنورة ولفظهما ان اختص بما بعد الاحراق دعمه وما قبله نفيا ابعده فاقد الجابر اتمه فيه اما على المنع او متعارض للنقل وخبر الدعائم وان انجبر على التقدير الاول فى الغرض فيبلغ مرتبة الحجية لكن لا يكافؤ عمومات الارض المستصحبة فى المقام حتى يخصصها فيبقى فى المقام عن المعارض المقاوم سالمة فتكون حجة للجواز كافية مع ان خبر السكونى من الخبرين توثيقه فى الغنية مرتبة الحجية وباعتضادها بعمومات الارض المستصحبة مرجحة على رواية الدعائم اذ غايته انجبارها لو تحقق بلوغ مرتبة الحجية وهناك رواية رابعة فى الجص ويتم فى النورة بعدم الفرق وهى صحيحة … عن الجص يوقد عليه بالعذرة وعظام الموتى ثم يجصص به المسجد ايسجد عليه فكتب ان الماء والنار قد طهراه وربما استدل بها بتقريب ان الجص بالاحراق لو كان مستحيلا خارجا عن الارضية لما جاز السجود عليه لاشتراكهما فيما عدا النبات فى اعتبار الارضية وعدم نجاسته وذكر فى المعتبر فى منع التيمم بالخزف قال ولا يعارض بجواز السجود عليه لانه قد يجوز السجود على ما ليس بارض كالكاغذ انتهى ومراده اذا قام دليل على جواز السجود على شئ لا يجوز الحكم بجواز التيمم بدعوى الملازمة اذ وقع الانفكاك كما فى الكاغذ فيجوز فى غيره كون ما دل الدليل على السجود عليه مثله ايضا قلت بل قد يقال بدلالتها على عدم جواز التيمم كما حاوله فى اللوامع للزوم حملها على الاستحالة المخرجة عن الحقيقة بالاحراق لانها التى يحصل طهر مجرد … العذرة والعظام ومتى فرض الاستحالة المخرجة منها لم يجز التيمم فان قيل فكيف جوز السجود عليه مع انه يشترط الارضية فيه ايضا قلنا يمكن السجود على غير الارض مع قيام الدليل وهو التصريح به فى الخبر لكن قد يتردد الاستدلال بها بوجه يسلم من ذلك بان يقال الاستحالة المخرجة التى يلزم فرضها انما هى للعذرة والعظام اذ حكم بطهرهما ولا يكون الا بذلك واما الجص فلم يتنجس بالايقاد عليه فلا يلزم فرض استحالته وقد حكم بالسجود عليه بعد الاحراق لمصيره جصا واستحالته بمنوعة للفرق بين صيرورته مثلا او قدرمادا ومثلا او قد عليه مشويا او مطبوخا ويتجه منع الملازمة بين جواز التيمم والسجود فان التيمم لا يكون الا بالارض والسجود قد يجوز على ما ليس بارض كالكاغذ فقد يكون الفرض مثله ايضا وفيه ان تحصيا ما يسجد عليه ايضا بالارض والنبات وجواز الكاغذ انما هو بدعوى تركبه منهما غالبا والملازمة انما هى بين ما يسجد عليه وما يتيمم به من الارض وان توسع السجود بغيرهما من النبات لكن الغرض ليس من النبات قطعا ومن دعوى الاستحالة وجرى الاستصحاب فى محروق الجص والنورة يتبين الحكم فى الخزف والاجر فان فيهما قولين جواز التيمم بهما اختيارا وعدمه وظاهر المنتهى العدم بل التوقف فى الخزف ويظهر من كشف الالتباس التوقف فى مطلق المشوى وفى كشف اللثام ان الخزف والاجر والمشوى شفافيته المعنى وفى المفاتيح جعل جواز الخزف بعد التراب والجص والنورة والطين والحجر مراتب على كل حال الاقوى الجواز اختيارا مع فقد التراب للاستصحاب ومنع الاستحالة المخرجة عن الارض التى استند اليها فى المعتبر للقول بالمنع فيه قائلا بعد ذلك ولا يعارض بالسجود عليه الى اخر ما تقدم ويجرى هنا ايضا دعوى الرياض معارضته باستصحاب الشغل ودفعه ايضا بما مر بل الجواز هنا اقوى منه فى الجص والنورة اذ لا يتفاوت هنا على كل من القولين من كفاية مطلق الارض واعتبار التراب لانه تخالفه السابقة المستصحبة هنا هى الترابية وفى الجص والنورة الحجرية … ما فى الجواهر هنا قائلا فى الاستدلال للجواز بمنع خروجه عن اسم الارض وان خرج عن اسم التراب تبع بل لو فرض خروجه جريان استصحاب مسمى التراب شامل للطين اليابس … اعترافه بالخروج عن مسمى التراب انما هو ناش من زعم عدم دخول اللبن ونحوه فى موضوع التراب وقد عرفت دخوله بما لا مزيد عليه وقد يستدل للجواز فيهما بالاولوية من الحجر بناء على استناد الجواز فى الحجر الى عدم خروجه عن حقيقة التراب كما استدل به الفاضل فى المنتهى وغيره من كتبه والشهيد فى الروض والروضة فقال لانه تراب اكتسب طوبة لزجه وعملت فيه الحرارة فافادته استمساكا بناء منهما على ان الحكم مدار بقاء الحقيقة لا الاسم وهذا الاستدلال وان نوقش فيه اولا بدوران الحكم فى امثاله مدار الاسم وثانيا بالخروج عن حقيقة التراب لكن على تقدير التمامية يفيد اولوية الجواز فى الخزف والاجر ضرورة ان الحجرية مع قوة الاستمساك فيها اذا لم تخرج عن الترابية فالخزفية اولى وقد قرر هذه الاولوية فى الروضة بغير عبارة قال ومن جوازه بالحجر يستفاد جوازه بالخزف بطريق اولى لعدم خروجه بالطبخ عن اسم الارض وان خرج عن اسم التراب كما لا يخرج الحجر مع انه اقوى استمساكا منه واعترض عليه فى الرياض بانه حسن ان صح عدم الخروج اى عن مسمى الارض ولم يحتج الى الاولوية لكنها بتصديق الاسم الذى هو المستند عنده فى الحجر لكنه محل شك موجب للشك فى صحة التيمم به انتهى ولا يخفى ان الاستدلال فى الحجر بما ذكره من الفاضل مبنى على التنزيل مع الخصم فى مقالته بتعيين التراب اى على تقدير تسليمه الحجر ايضا

فى جواز التيمم بالخزف والاجر

بناء على صدق التراب قبل الفخار لكونه طينا يابسا وان التراب معه

غير خارج عن حقيقته وح لا يتجه قول الشهيد ومن جوازه بالحجر يستفاد بل كان ينبغي التعقيب بان من جوازه بالحجر بلا خلاف عدم خروجه عن الترابية يستفاد الخ لكن الشهيد كانه اراد اثباتا ولو تبعا ولو على مختاره من كفاية الارض بغير تنزيل مع الخصم وعلى هذا الاول لو تبر مبنيته على كون دخول الحجر في مصداق الارض من جهة كونه من جنس التراب وان كان خارجا عن اسم التراب فيقال كما ان دخل الحجر في الارض باعتبار قربه من التراب مع شدة تماسكه فدخول الخزف لذلك اولى لكنه في خبر المنع ان لم يبن على التنزيل مع الخصم بل الحجر داخل باستقلاله في الارض لانه الارض نعم الترابية و الحجرية اذ لو بنيته سمولها الخزف فيه غير ثابتة بل ولا مساواته ايضا لدخول الحجر في الارض بلا واسطة والخزف بواسطة عدم خروجه عن حقيقته الترابية واما ابرام الرياض فغير متوجه عليه لان مقصود الشهيد ثبوت دخول الخزف في اسم الارض بعضا مجرد الاولوية بذلك من غير توقف على ان يجوع ويحقق الصدق عليه واما على تقريرنا الاولوية فواضح سقوطه وتبين مما سمعت دليل المنع فيهما مطلقا وهو الخروج عن مسمى الارض والتراب بالطبخ فهو بمنزلة الاستحالة والجواب منع الخروج بل الارضية صادقة ولا اقل من الشك في الصدق فيستصحب فان قيل لا استصحاب مع تغير موضوع المستصحب قلنا التغير فرع ثبوت كون الموضوع خصوص التراب المتلاشي والا فالتغير انما هو للحالة وهو مجرى الاستصحاب واما ما عسى يستفاد من الترتيب في بعض العبارات المتقدمة من جوازهما اضطرارا فكانه مبني على القول باعتبار التراب اختيارا وانهما بالطبخ يخرجان عن اسم التراب دون مسمى الارض كما ان الاعتراف به من الروضة والجواهر وتبين جوابه ويكره التيمم بارض السبخة كما لحذ النشاشة وبالرمل في المشهور بل في المعتبر والمنتهى الاجماع على جواز التيمم بهما على كراهة اما الجواز فلصدق الارض مضافا الى الاجماع عليه فيما ذكر وفي التذكرة و جامع المقاصد والمدارك واللوامع وان نسب المنع منه الى القائل بكون الصعيد هو التراب في شرح المفاتيح لكنه ناش من زعم ان التراب عندهم بالمعنى المتعارف وان قضيته المنع منه ولو لم يكن هذه الاجماعات المستفيضة في الجواز نصا يمنع من هذا الظاهر واما الكراهة فلدخولهما في معقد بعض الاجماعات المذكورة في الرمل كالذي في المعتبر والمنتهى مضافا الى ما ورد بسوخية الرمل والملح في المكاتبة الصحيحة مع كون السبخة منها ملحو وفي المنتهى وظهور الاتفاق عني في الحكم الشرعي عن غيره ومن الغريب جعله في كشف الغطاء جواز التيمم بالرمل مرتبا على فقد التراب بناء على مختاره من تعيين التراب في الاختيار وهو مع الاجماعات المستفيضة بعيد من هذا القائل الا ان يكون الاجماعات عنده على مطلق الجواز ولو في حال الاضطرار مع انها ظاهرة في الاختيار جدا وفي المعتبر بعد حكايته ان جواز التيمم بالرمل والسبخة على كراهة فيهما مذهب فقهائنا اجمع فالكذا ابن الجنيد فانه منع من السبخ وفي جواز التيمم بالحجر في حال الاختيار تردد تقدم وجههما مع الكلام فيهما نقضا وابراما وترجيحا فلا نطيل باعادته ثم واما في حال الاضطرار فجواز التيمم به اجماع وقد صرح في الروض والروضة بانه لا قائل بالمنع منه مطلقا وان اشعر قول المص وبالجواز قال الشيخان من حيث نسبة الجواز اليهما بوقوع الخلاف من غيرهما في جواز التيمم به مطلقا كما نسب الى الاسكافي فلم يجوزه في حال الاضطرار ايضا بل في المدارك ان التفصيل في الحجر بين حالتي الاختيار والاضطرار لا تساعد الادلة لانه ان لم يكن من الصعيد فلا يجوز التيمم به كما كان خارجا عن مسماه مطلقا وان كان منه فيجوز اختيارا وربما اقتضى غيره ايضا على هذا الكلام لكنه غير مناف لتجويزه بالاجماع وما في الجواهر من انه لا اجماع عند المجيبين انهم انما جوزوه لشمول لفظ الصعيد له وقد ظهر لي بطلانه واختصاصه بالتراب فلم يتحقق اجماع على الحجر من حيث انه حجر في حال الاضطرار لا يخفى ما فيه لجواز ان يكون دعوى القائل باعتبار الصعيد والتراب تخصيصه حال الاختيار لا مطلقا كما تعرف وان تجويزه في الضرورة لدخوله في الارض لا الصعيد بتقريب الاولوية وغيرهما وكذا ما في اللوامع من ان المنع من الحجر مطلقا لازم قول المرتضى ومن تبعه في التخصيص بالتراب وان ما قيل من ان المنع منه مطلقا لا قائل به وان دعوى الاجماع في المختلف على الجواز عند فقد التراب مبني على عدم الالتفات الى خلافه في غير محله لبنائه على الملازمة بين القول باعتبار التراب وعدم جواز التيمم بالحجر مطلقا وهي ممنوعة لامكان تجويزه مع فقد التراب نظرا الى الاخبار الواردة في جواز التيمم بالغبار والوحل مع انهما ليسا من حقيقة التراب هنا تدل على ان اعتباره انما هو في حال الاختيار كما صرح به بعض تلك الاخبار فلعل الحجر ايضا في حال الاضطرار بل هو اولى منهما كما تعرف لعدم خروجه من عنوان الارض اجماعا ويحمل عليه رواية السكوني الا ان ضعفها مانع من العمل بها في غير موضع الانجبار وفي حال الاضطرار منجبر بالشهرة والاجماع المحكي وبالجملة الادلة تساعد كون التراب على تقديره تعيينه انما هو مخصوص بحال الاختيار لا مطلقا فتوهم الملازمة المومى اليها من اللوامع واقتضاء الادلة عدم التفصيل بين الاختيار والاضطرار في التيمم بغير التراب كما سمعته من المدارك وعدم امكان تحقق الاجماع على جواز الحجر في الضرورة ممن يدعي ان الصعيد هو التراب وانه المعتبر في التيمم كما في الجواهر كل في غير محله فلا باس بانعقاد الاجماع ممن يعتبره على جوازه بالحجر في الضرورة كما هو الواقع كذلك ومرجعه الى دعوى انه معتبر حال الاختيار ثم بناء على جواز التيمم بالحجر اضطرارا على القول بتعيين التراب في الاختيار هل يقدم على الغبار والوحل ام لا لعل المشهور عندهم

ويكره التيمم بالسبخة والرمل

هو التقديم بل في الجواهر نسبته الى ما عدا النادر كسلار وابن سعيد فقدما الغبار عليه لكن بعض المعاصرين نقل فيه اقوالا ثلاثة مساواة الحجر مع الغبار واختاره لقيام الدليل على جواز كل منهما ولا معين وتقديم الغبار كما عن سلار وحكاه عن بعض مشايخه وانه نسبه الى السيد لبعض الاخبار المتضمنة للتيمم بالغبار مع فقد التراب وتقديم الحجر وحكاه عن النهاية والحلي قلت ما تقدم من تقديمه على التيمم بالوحل فلا ينبغي التامل فيه والاخبار مصرحة به لتجويزها الطين حيث لا يجد غيره مضافا الى كونه غير خارج من الارض قطعا والطين مركب من الداخل والخارج والى اقتضائها تعقيبه على الغبار المقدم على الوحل اولويته تقديمه عليه وفي المنتهى كظاهر المعتبر الاجماع عليه واما تقديمه على الغبار فليس الامر كما ذكره الفاضل المعاصر من تساوي الاقوال الثلاثة بل المشهور هو تقديم الحجر ولعل وجهه اما البناء على ان تعيين التراب انما هو لقيام الشغل وهي تقتضي بتعيينه مع فقد التراب لاحتمال كون ما يتيمم به هو الارض وهو منها اجماعا وبنى عليه الوجه في الكشف او من جهة انه من الارض قطعا والغبار ليس من مصاديقها الحقيقية كما ستعرف ولا يعدل الى غير الارض مع امكانها قطعا مضافا الى اقربيته الى ما هو ظاهر اخبار التيمم من ضرب اليد على جسم مرتفع من الارض يستوعب الكفين والغبار ليس كذلك بخلاف الحجر فهو اولى بالتيمم وهو جيد ومع فقد الصعيد ترابا وحجرا على القول بكون ما يتيمم به اختيارا هو الارض ومع فقد التراب على القول بتعيينه يتيمم باشياء ولا يجوز اختيارا انها بغبار الثوب واللبد وعرف الدابة اجماعا وقد وردت به روايات مستفيضة منها صحيح زرارة ان اصابه الثلج فلينظر لبد سرجه فليتيمم من غباره او من شيء مغبر فان كان في حال لا يجد الا الطين فلا باس ان يتيمم به وحسنة ابي بصير اذا كنت في حال لا تقدر الا على الطين فتيمم به فان الله اولى بالعذر اذا لم يكن معك ثوب جاف او لبد تقدر على ان تنفضه وتتيمم به وصحيحة اخرى لزرارة واخرى لرفاعة وموثقة لابن المغيرة والحكم مقطوع عنه وينبغي التنبيه فيه على امور منها ان التيمم به مشروط بفقد التراب اجماعا مستفيضا والدليل عليه واضح من اعتبار الارضية او الترابية والغبار ليس من حقيقتهما ومن التقييد في بعض اخباره بفقد التراب كما في صحيحة رفاعة وغيرها وعن جمل المرتضى مساواته للتراب مع احتمال ارادته الغبار المنفوض المساوي لكل التراب فلا خلاف وعلى تقدير المخالفة فلا يستند له بما عن الدعائم ويجزي بالصفا النابت في الارض اذا كان عليه غبار ولم يكن مبلولا لكن مع ضعفه من غير جابر في المقام لا دلالة فيه عليه لظهوره في كونه متيمما به بالحجر كما استدل به لسابقها واشتراط وجود الغبار عليه لمراعاة العلوق ولا ينبغي ضعفه وشذوذه كيف لا وهو مخالف للادلة الدالة على اعتبار الارض والتراب لعدم كون الغبار من مصاديقها الحقيقية ومخالفته لظواهر اخبار التيمم حسبما اشير اليه ودعوى كونه ترابا حقيقة و ان استخرج من غير الارض لانه كان مجاورا له فاذا نفض عاد الى اصله فصار ترابا مطلقا كما قال في المنتهى ثم قال وفيه قوة لا يخفى ضعفها وان مال اليه فيما يحكى عن ارشاد الجعفرية ايضا اذ مع عوده الى اصله لنفضه يعطي اختصاص الفرض بالغبار المنفوض المجموع على الارض ونحوها ومحل البحث اعم منه فيها انه مع صدق الغبار لا يصدق التراب ومع صدق التراب يخرج عن محل البحث واما تاخره عن التيمم بالحجر فقد عرفت القول فيه ويقدم التيمم به على التيمم بالطين في المشهور محققا والاجماع محكيا كما في صريح اللوامع وظاهر المنتهى وغيره وفي المدارك ان الاصحاب قاطعون بذلك ويدل عليه حسنة ابي بصير المتقدمة وكذا صحيحة زرارة ورفاعة المتقدمتين وقريب منهما الابن المغيرة ففيها بعد ذكر التيمم بالغبار قال وان كان في حال لا يجد الا الطين فلا باس بان يتيمم به وخلاف القاضي في المهذب من تقديم التيمم بالوحل عليه شاذ وان ساعده في المدارك بالمناقشة في تقديم الغبار مع اعترافه بظهور الاجماع عليه بل قيل لولا اجماعهم على تقديم الغبار لامكن المناقشة بضعف رواية ابي بصير وموثقة ورواية رفاعة فان كان في ثلج مفروضه حيث لا يمكنه الوصول الى الارض او الطين وكذا روايتي زرارة لاختصاص فرضها بالمواقف المتعذر من النزول الى الارض والكل في غير محله لان الاولى حسنة او موثقة مع وجود اعظم الجوابر لها ومنع مجرد الثلج من الوصول الى الارض او الطين وروايتي زرارة المستدل بها هنا ليست ذات فرض المواقف بل المذكورة المتقدمة نعم قد تعارض هذه الروايات بخبر زرارة عن احدهما قال رجل دخل الاجمة ليس فيها ماء وفيها طين ما يصنع قال يتيمم فانه الصعيد قلت فانه راكب ولا يمكنه النزول من خوف وليس هو على وضوء قال ان خاف على نفسه من سبع او غيره وخاف فوت الوقت فليتيمم وليضرب بيده على اللبد او على البرذعة ويتيمم ويصلي اذ مع وجود الغبار المدلول عليه بقوله في الذيل يضرب بيده على اللبد امره بالتيمم بالطين في صدر الخبر قال الفاضل وتبعه بعض المعاصرين لا دلالة فيه على عدم وجود التراب في الاجمة فلا دلالة في قوله فليتيمم على كونه بالطين فلعل المقصود الامر بالتيمم بالتراب كما يشعر به التعليل بانه الصعيد قلت يحتمل قوله فانه راكب ان يكون بيانا لانتفاء فرض الرجل المذكور اولا فلا دلالة على وجود الغبار حال الامر بتيممه بالطين هذا مع عدم امكان مقاومته لما تقدم فلا ينبغي التامل في تقديمه على الطين منها هل في غبار الثلاثة المذكورة في المتن ترتيب ام لا المشهور لا ينحصر مع امكانها جميعا بل وامكان

غيرها ايضا بكل ذي غبار والاقتصار عليها في المتن وغيره ايضا متابعة لعبارة الاخبار كما هو دابهم واختصاص ذكرها في الاخبار مبني على
كونها الغالب مما هو مظنة الغبار لسالك الطريق مع انه لعطفه عليها في بعض الاخبار بقوله او شيء مغبر وفي اخر او شيء مغبر يرفع توهم
الاختصاص وذكرها في الاخبار مختلف الترتيب والاقتصار في بعضها بذكر غير المذكور في الاخر دليل نفي الترتيب مضافا الى وقوع التعليل
في بعضها بذكر غير المذكور في الاخر دليل نفي الترتيب مضافا الى وقوع التعليل في بعضها بان فيه غبارا الظاهر في كونه المناط وفي النهاية تقدم
اخيري الثلاثة التي في المتن مخيرا بينهما على ولهما وعن الحلبي تقديم الاول عليهما واعترف غير واحد بعدم مستند لهما غير ما في المنتهى لترتيب
النهاية من كثرة وجود اجزاء التراب غالبا فيهما دون الثوب والظاهر ارادة الفاضل ان ترتيب النهاية منزل على الغالب لو حوي من كثرة غبارهما
والا لا معنى لكون غلبة اكثرية ما فيهما دليل تقدمهما مطلقا كما هو ظاهر النهاية هذا لمع بناء تعليله على لزوم مراعاة اكثرية الغبار وهذا
وان بني عليه ثاني المحققين والشهيدين ومال اليه في الجواهر لكن منعه بعض وبني على المنع في اللوامع قال ظواهر النصوص يدفع تعيين التيمم بالاكثر
غبارا ولا يخلو من قوة لاسناد تحري الاكثر الى اقربيته الى المبدل وهو اعتبار لم يبلغ مرتبة اللزوم خصوصا مع اطلاق البدل وتعليقه في
النصوص على موضوع عرفي ينقطع بملاحظة الامر بينه منها الارتياب في غبار كون الغبار مما يجوز التيمم باصله على القول باجزاء مطلق الارض
يعتبر كونه غبار الارض ولو من النورة وعلى القول باعتبار التراب يعتبر كونه غبار التراب مع الامكان والا فغبار الارض واما غبار الخارج
من الارض كغبار الدقيق والاشنان مثلا فلا يجزي قطعا ولو الممتزج بغبار التراب على غير وجه الاستهلاك واذا انحصر به ينتقل الى الطين
وهو المتفق عليه فتوى الامامية واخبارهم ينكشف من اتفاقهما على عدم جواز التيمم بغير الارض فاذا لم يجز باصله فبغباره اولى ودعوى
تخصيصه باطلاق الغبار في اخباره مجازفة واخصه لانصرافه جدا الى غبار التراب مع كونه مساقه لبيان اصل الجواز بالغبار واما كونه غبارا اي
شيء فموكول الى اصله فلا ينبغي التامل فيه منها ان التيمم بالغبار يكفي فيه ضرب اليد على ذي الغبار مع ثوران الغبار منه بالضرب او المسح به
لصدق ما في الاخبار به فان لم يخرج غبار اصلا لم يصح حتى لو فرض احراز ان فيه غبارا كامنا لعدم تحقق الصدق به وهذا هو المراد
من تصريح بعضهم بانه يعتبر الاحساس بالغبار اي لا يكفي الكامن كما في حاشية المدارك وكذا ما في جامع المقاصد ويحكي الكفاية من انه ينفض
ثوبه ويستخرج الغبار حتى يعلوه الا ان يتلاشى فيقتصر على الضرب عليه فان قوله يتلاشى هو ثوران الغبار بعد الضرب من غير استقرار
على الثوب فالكفي به وهو الذي يوافقه اطلاق اكثر الاخبار خصوصا من قوله يضرب يده على لبده او برذعته ويتيمم والفتاوي من انه من فقد التراب
مثلا يتيمم بغبار الثوب لصدقه على ذلك كما اعترف به في الحدائق من ان عبارات الاصحاب مطلقة حيث قالوا يتيمم بغبار ثوبه ونحو ذلك
انتهى وكذا في اللوامع فلا باس بنسبته الى المشهور ولكن قال الثاني مع اعترافه باطلاق الاكثر قال الظاهر اشتراط الاحساس بالغبار فيلزم نفض
محل عنده نفضه حتى يعلوه الغبار ولا يكفي الغبار الكامن وقضيته ان الثوب اذا لم يكن الغبار باديا على ظاهره مرئيا يجب ابرازه عليه بنفضه
اولا ثم ضرب اليد على الغبار البارز فلا يكفي مجرد الضرب على الثوب مع ثوران الغبار بالضرب هو مقتضى عبارة الشيخين والديلمي و
فعن الاولين انه ينفض ويتيمم بغبرته وعن الثالث ينفض ثوبه وسرجه ورحله فان خرج منه تراب يتيمم به ونحوهما عبارة جماعة من متاخري
المتاخرين كبعض كتب الفاضل والحاشية الميسية وارشاد الجعفرية وفي الذكرى والموجز وكشف الالتباس نحو ما مر عن جامع المقاصد
فان لم ينزل على ما نزلنا عليه عبارة الجامع فيوافق عبارة الشيخين وان نزل على ما في الجامع فيوافق معه ثم قضيته بعضهم كاللوامع انه مع
عدم بروز شيء بالنفض مستقر على الثوب يضرب الكف عليه ينتقل الى الطين لكن قضيته بعض اخر ان النفض معتبر مع الامكان وان تعذر
فيتيمم بنحو ما ذكرناه مقدما على الطين كما هو مقتضى ما حكي عن الجامع بناء على كونه موافقا للجماعة وربما يظهر من الجواهر ايضا ولعل الاقوى
ما ذكرناه اولا لانه مقتضى ما عدا رواية ابي بصير مما تضمن نحو قوله فلينظر لبد سرجه فيتيمم من غباره لانه بالضرب على ذي الغبار مع ثوران
غباره يصدق بالمنع به التيمم بغباره ويجزي ابرازه اولا ثم الضرب عليه لا قربيته الى التراب اعتبار لا يبلغ حد اللزوم مع وجود اطلاق النصوص
حتى لو قلنا بوجوب تحري الاكثر غبارا لان الملحوظ هنا مجرد تقديم الابراز وان كان القدر المبرز مساويا لما يهيج بالضرب بلا تامل وابن
ابي بصير يقوى مستند هذا القول كما اعترف به في الحدائق واللوامع فهنا لا يجب تقييد المطلقات بها ووصفها في اولهما بالصحة والثاني
بالحسنة وفي غيرهما بالموثقة قلت مع احتمال خروجها عن محل البحث بارادة النفض وجمع الغبار والضرب عليه بوجه يكون ضربا بمستوى
التراب واحتمال دخولها فيما يقوله الاكثر بكون المراد نفضه الحاصل من ضرب الكفين الاستدلال بها اما من مفهوم قوله اذا لم يكن معك
ثوب جاف تعذر ان تنفضه فتيمم به بدعوى ان مفهومه اذا كان معك ثوب كذلك فانفضه وتيمم به وفيه تخريج وجه اختصاص عينيا

في جواز التيمم بمطلق الغبار وعدمه

النفض بصو

النفض بصورة الامكان لتقييد المفهوم بان تعذر على نفضه فما عداه يبقى على مقتضى المطلقات او يدعى تنزيل المطلقات على الغالب
من عدم وجود ما يستخرج منه غبار يستقر بعد النفض ويبقى ما في هذا المفهوم المقيد بحال وجوده سليما عن المعارض في ايجاب
النفض وعلى كل حال فيه اولا ان مفهومه لا يتيمم بالطين ح واما انه يجب ان ينفضه اولا ويضرب على منفوضه فلا بل من هذه الحيثية
موكول الى ما عداه من الاخبار المطلقة وثانيا ان سلمنا كون المفهوم بتلك العبارة فلا نسلم دلالتها على وجوبه تعيينا لنشاه من ظهور ارادة
الخصوصية وكما ان المطلق المساق لبيان حكم اخر من الجواز في الجملة لا اعتبار بعموم الاطلاق لافراده كذلك الخاص الوارد لبيان حكم اخر
كما في المقام من عدم جواز التيمم بالطين وتعين التيمم بالغبار في الجملة مع وجود ثوب مغبر لا اعتبار بخصوصية الزائدة على ذلك من كون
تيممه بطريق النفض او لا اغبار ومن المنطوق لا اشتراط التيمم بالطين بعدم ثوب كذلك سواء لم يكن معه ثوب مغبر اصلا او كان ولم يكن
بحيث ينفض غباره ويتيمم بغباره والثاني هو محل البحث وايجاب التيمم معه بالطين دليل عدم كفايته ومرجعه التمسك بالاطلاق لشرطيته
ان تلك الروايات المتضمنة للتيمم بالثوب المغبر اما بحكم المقيد لاطلاقه فتقييده ببيان ذلك ان هذا الخبر حاكم بانه مع الثوب القابل للنفض
والتيمم بمنفوضه يتيمم بغبار الثوب ومع عدم الثوب المغبر اصلا او مع وجوده لكن الغير القابل منه للنفض يتيمم بالطين ولا يتيمم بالغبار وتلك
متضمنة لانه مع عدم الثوب المغبر اصلا يتيمم بالطين ومع وجود المغبر القابل منه للنفض وغير القابل يتيمم بغبار الثوب فيه انه يبطل
هذا دعوى كونه مقيدا للمطلقات بل يتعارضان في الثوب المغبر الغير القابل للنفض بتعارض العمومين لدخوله تحت عموم قوله لم يكن
ثوب تعذر ان تنفضه ومقتضاه التيمم بالطين وكذا تحت التيمم بالثوب المغبر ومقتضاه التيمم به دون الطين والترجيح للاخير لاكثرية
العدد واوضحية السند وقوة المعتضد من موافقة فتوى المشهور ودعوى ندرة المغبر القابل للنفض بحيث يوجب تنزيل المطلقات على
الغالب من عدم امكانه لتخرج عن المعارضة ممنوعة كدعوى عدم صدق التيمم بغبار الثوب الا بالضرب عليه بعد نفضه ليقع اليد على الغبار
ولعله سند لاشتراط الاخير المعلوم عدم مقاومته لكنها ممنوعة كما ذكر ومع هذا تحري النفض المبرز للغبار على وجه الثوب ان امكن ثم
الضرب عليه احوط البتة واما اذا امكن جمع غبار من ثوب او ثوبين يستوعب الكفين ويساوي اقل مصاديق التراب فيجب تحريه تحصيلا
للتراب ح فانه كالماء يجب تحصيله والتوصل اليه بغير مشقة ودعوى عدم صدق التراب على المجتمع من الغبار كما في المنتهى قائلا ان الصعيد هو
التراب الساكن الثابت وتبعه في المدارك فاسدة ومع فقده اي الغبار المذكور تيمم بالوحل والمراد منه في المقام مسمى الطين وجواز
التيمم به مورد اتفاق النص والفتوى ح تاخره عن التيمم بالغبار هو المشهور والمحكي عليه الاجماع مستفيضا ما بين ظاهر وصريح حسب ما تقدم وقد
تقدم دلالة الاخبار عليه نصا فلا ينبغي التامل فيه ويعتبر في الطين المتيمم به على القول بان ما يتيمم به هو الارض عدم امتزاجه بغير الاجزاء
الارضية ما عدا الماء على وجه غير مستهلك والا لم يصح مطلقا وعلى القول بانه التراب عدم امتزاجه بغير التراب ان امكن ومع تعذره انتقل
الى الممزوج بما لا يخرج عن الارض ضرورة كون الحكم فيه تابعا لاصله كما تقدمت مثله في الغبار وانما التوسعة في شرعه من حيث عدم الجفاف
ولا يعتبر في الطين كون ما امتزج به من الماء مطلقا وان قال في شرح البغية ومع تعذر الغبار تيمم بالطين الممزوج من ماء مطلق وارض وهو
المعني بقوله عز صعيدا طيبا مع ماء طهور انتهى لكن لم اجد لغيره ولا تساعده الادلة لاناطتها بموضوع الطين وما اختلط من الماء ليس ملحوظا
في حال الطينية قطعا حتى يراعى طهوريته والتعليل المذكور لا اعتماد فيه على الصعيد الطيب لذا اكتفي بذكره في خبر اخر والمراد انه صعيد
بالاصل وهو تقريب للجواز فكان مراده صعيد طيب وان كان معه ماء طاهر لا ان مطلق الندى ليس داخلا في هذه المرتبة بل يجوز التيمم به
اختيارا ما لم يبلغ النداوة حد الطينية كما صرح به الفاضلان وغيرهما بل في التذكرة نسبته الى علمائنا ويوافقه الدليل من صدق التراب
والارض وربما حكي عن بعض المحدثين الميل الى عدم جوازه مع وجود اليابس وكانه نظر الى قوله في الصحيح انظر اجف موضع تجده فتيمم به وفيه ان
فرض انتفاء التراب فيه او لا دليل كون المراد هو الاجف من قسم الطين نعم فيه دلالة على لزوم مراعاة الاجف فالاجف من الطين اذا انتقل اليه
وهو امر اخر التزمه بعض وجعله بعض احوط وعلى كل حال لا ريب في ضعف هذا القول ولو زاد الذوبان عن حد الطين والوحل كالدقيق جدا كان
خارجا عن مرتبة جواز التيمم به ولو حال الاضطرار لان موضوع الجائز في النص والفتوى هو الطين وان اوهم جوازه التعليق في المتن وغيره كالمرسل
المعلل بانه الصعيد على الوحل وتفسيره في بعض كتب اللغة بانه الطين الرقيق وان امكن تجفيف الطين في الوقت وجب تحصيلا للصعيد قطع
به في المدارك وفي الرياض نفى الخلاف فيه ويساعده التتبع واما طريق التيمم بالطين فقد صرح الحلي بانه كالتيمم بالارض لظاهر الاخبار وعن
المقنعة انه يضع يديه ثم يرفعهما فيمسح احداهما بالاخرى حتى لا يبقى فيهما نداوة ثم يمسح بهما وجهه وعن كتب الشيخ انه يضع يديه في الطين ثم يفركه

ويتيمم به و

ويتيمم به وعن الوسيلة يضرب بيديه على الوحل قليلا ويتركه عليهما حتى ييبس ثم ينفضه عن اليدين ويتيمم به وربما علل ما عن الشيخين بكونه مقتضى
ظاهر النصوص وضعفه واضح ثم ان اريد بالفرك ازالة ما يكون به حائلا في مباشرة المسح فلا بأس وما يكون بمكان النفض في التراب فكذلك لان المقصود
بالنفض هو عدم التشويه فهنا اولى لكنه استحبابي وان اريد الازالة بالمرة فلا دليل عليه كما ان وجوب الانتظار لليبس ان كان المراد حيث
يمكن تجفيف الطين ورده صعيدا في الوقت فهو حسن لكنه خارج عن التيمم بالطين بل هو بالصعيد ومع ذلك ينبغي تقييده بتجفيفه بما قبل ضرر
البدء ولا ينافي الموالاة غالبا وعلى كل حال الاقوى ما عن الحلي مع ازالة الحائل ان حصل دون الزائد نعم كما لا يلزم فركه وازالته عن اليدين قبل
المسح بهما كذلك لا يلزم ابقاؤه لعدم الدليل على شيء منهما وصدق التيمم بالطين مع كل منهما وظاهر المتن كما في الشرايع وغيرها انتهاء مراتب
التيمم بالتيمم بالطين فمع تعذره يجري حكم فاقد الطهورين وان وجد الثلج وعليه الاكثر وصرح جماعة بوجوب استعمال الثلج في الطهارة وتحقيق
هنا واختلف كلام هؤلاء في ان التطهير به وضوء وغسل ام تيمم ثم انه مقدم على التراب ام متأخر عنه وتحقيق الكلام فيه انه اما واجد ثلج يمكنه
تحصيل بلل منه يجري على اعضاء الطهارة باقل مصداق الغسل بالمعنى المتقدم في الوضوء او واجد ثلج لا يمكنه تحصيله منه وعلى الثاني اما
يمكنه تحصيل بلل منه بقدر دهن الاعضاء بالمعنى المتقدم من عدم انتقال الماء بما تحته العرفية الى غيرها ابتداء ولا يمكنه ذلك ايضا وعلى
التقادير اما هو غير واجد لغيره مما له مدخلية في التطهير ام واجد لغيره والغير اما ماء او تراب فما اذا وجد ثلجا يحصل منه ما يتحقق به اقل الغسل
فلا ينبغي تعين استعماله وجد ترابا ام لم يجد بل ان وجد الماء تخير بينه وبينه لان هذا الثلج بمرتبة الماء ولا ينبغي التردد فيه فضلا عن
الخلاف وفي الكشف نسب الخلاف فيه الى المقنعة والمبسوط والوسيلة وبعد نقل عبارة الاول قال هو نص على تأخير التطهير بالثلج عن التيمم
بالتراب وان قدر على غسل الاعضاء فوق الدهن ومثاله قوله ان حصل في ارض قد غطاها الثلج وليس له سبيل الى التراب فليكسره وليتوضأ
بمائه وان خاف على نفسه من ذلك الى اخر كلامه الذي مقتضاه وجوب الدهن بحيث وان خاف منه ايضا فكفاقد الطهورين حيث قيد بفقد
السبيل الى التراب والظاهر عدم ارادته التقييد بل مراده ان من كان كذلك ان مكنه الكسر كسر وتوضأ وان خاف على نفسه استعمله هنا
ثم بعد نقل عبارة المبسوط من قوله ومن لم يجد الا الثلج ولم يقدر على ماء فيتوضأ ولا على ارض فيتيمم فليطهر بالثلج بان يعتمد على الثلج حتى
تتندى يداه ويغسل اعضاءه الى اخره قال وهو يعم الدهن وما فوقه ولكن ظاهره من قوله ان لم يقدر على ماء فيتوضأ كون مراده من الاعتماد
على الثلج والغسل بنداوته الدهن به ثم نقل عبارة الوسيلة فان لم يجد شيئا من التراب الجاف ووجد الثلج وضع يديه عليه باعتماد حتى تتندى
ويمسح الوجه واليدين على ترتيب الوضوء مثل الدهن ثم قال وهذا المنع يحتمل الجريان لكن هذا منه مبني على جعله في اول المسئلة الدهن
من اقسام الغسل مع الجريان وعلى كل حال نسبة المخالفة الى هؤلاء الاعاظم لنحو هذه العبارات مما لا ينبغي ثم تعليله بالحرج والمشقة لعله بما
لا يرضون صاحبه على تقديره المخالفة لاقتضاء مما عدم وجوب التيمم به مع الاعضاء لا اشتراط وجوبه بعدم السبيل الى التراب من هنا قال
في اللوامع ان تمكن من وضع يده عليه باعتماد حتى يحصل من الماء ما يسمى به غاسلا وجب الطهارة به ولم يجز له التيمم بالاجماع وان وجد
ثلجا لا يحصل منه نداوة بقدر دهن الاعضاء قال في اللوامع لم يستعمل الثلج وانتقل الى التيمم اجماعا ومراده التيمم بالتراب ونحوه ولا اعرف
كيف حصل له هذا الاجماع مع ان الفاضل في النهاية افتى بانه ان تمكن من تحصيل ما يسمى به غاسلا من الثلج وجب مقدما على التيمم بالتراب
لتمكنه من طهارة اختيارية وان لم يتمكن منه بل من نداوة دون ذلك تيمم بالتراب فان فقده توضأ بنداوة الثلج او اغتسل به وان لم يحصل
نداوة قال كالانوي امساس اعضاء الطهارة بالثلج وظاهره بعد فقد التراب ثم قال وقيل يتيمم به مطلقا اي وان حصلت النداوة القسم
وقيل ان لم تحصل نداوة اخر الصلوة وظاهره ان القيل الاول للمرتضى وسلار ومن تبعهما فانهم قائلون بالتيمم به مع امكان الدهن به وما
دونه بل في الجواهر صرح بان السيد وسلار والكاتب وجبوا التيمم بالثلج حيث لا يوجد غيره ولا يمكن حصول مسمى الغسل به ولو كان با
بالدهن وعلى كل حال مع عدم امكان مقدار الدهن فلولا ان المعروف هو حكم فاقد الطهورين ان لم يجد غيره والاخير للفاضل وغيره وهو
وجوب التيمم به مع فقد التراب والغبار والوحل والصلوة معه وان وجد ثلجا يحصل منه مقدار الدهن فالاكثر على انه بحكم العدم
فان لم يجد غيره كان فاقد الطهورين والشيخان في المقنعة والتهذيب ومحكي الاستبصار على انه يجب الوضوء او الغسل الدهني وتبعهما
ابنا حمزة وسعيد وجماعة حتى الفاضل في بعض كتبه وذهب المرتضى والكاتب وسلار الى انه يجب التيمم به في اخر المراتب بعد التراب
وما بحكمه وتبعهم الفاضل في بعض كتبه وظاهر الثلاثة انه بكيفية التيمم بالتراب وربما حمل التيمم في عباراتهم كما في المختلف في عبارة
النص على مسح اعضاء الطهارة باجمعها قال اما بنحو الحقيقة اللغوية او المجاز الشرعي ثم على القول بالوضوء والغسل الدهني هل

وما دونه اذ الظاهر
من قوله مثل الدهن
ارادة عدم الجريان منه

يقدما على التيمم بالتراب ام هما بعد فقد التراب وما بحكمه مقتضى ما في الجواهر من دعوى على بن جعفر وقاعدة الميسور تا
باقتضائهما ما لا يقوله الخصم من تقديم التطهير به على التيمم اتفاقهم على كونه متأخرا عنه بل صرح في الحدائق بان ظاهرهم الاتفاق عليه
لكن صريح الشيخ في التهذيب تقديمه على التراب كما اعترف به في الحدائق وفي المختلف انه شرط الشيخ في النهاية في استعمال الثلج عدم
الماء والتراب وفي كتابي الاخبار اوجب استعمال الثلج فان عجز استعمل التراب واختاره في الحدائق وتبعهما في اللوامع بل هو في العوائد
ايضا على تفسير الكشف له الا ان يكون مراد الجواهر من الخصم غير هؤلاء ممن نسب اليهم القول مع ان منهم الشيخ والمحدث البحراني المصرحين بالتقدم
على التيمم وعلى كل حال الاقوى عندي لقاء الثلج ما لم يحصل منه مسمى الغسل فلا يشرع الوضوء او الغسل به بغير اقل الجري ولا التيمم لنا
على الثاني عموم ما دل على اعتبار الارضية في التيمم والغبار والوحل بدليلهما بقي غيرهما منفيا واما صحيحة ابن مسلم التي استدل بها المرتضى
او حسنته في الرجل يجنب في السفر لا يجد الا الثلج او ماء جامدا قال هو بمنزلة الضرورة يتيمم ولا ارى ان يعود الى هذه الارض التي توبق
دينه فلا يجمع منها على ارادة ان لا يجد غير الثلج شيئا ويحتمل ارادة ان لا يجد من جنس الماء الا جامدا وعليه فالمراد بالتيمم هو المعهود مما يقع
بالتراب لا بما فيه قوله ارض توبق دينه لفوات الطهارة الاصلية فيها وان سلمنا الدلالة فلا تقاوم ما دل على اعتبار الارضية المعتضد
بموافقة الكتاب والسنة بغير مختص ثابت في المقام لان توهم اما من اخبار الدهن او اخبار الثلج فالاولى هي ما تضمن كفاية امساس الماء
الجسد مما تقدم في الوضوء والتيمم المقيد لذلك والجمع بينهما وبين ما دل على اعتبار الغسل يحمل الغسل على الاختيار من وجود الماء الوافي
والدهن على الاضطرار بعدم وجود ما يزيد على مجرد الامساس وقد مر في الوضوء الجواب بحملها على ما يحصل به اقل الجري لعدم مكافئتها لما
يدل على الغسل لمعاضدته بموافقة الكتاب والشهرة ونقول هنا انه لا بد من ارتكاب تقييد فيها الاطلاقها بالنسبة الى حالتي الاختيار
والاضطرار وقد اجمعوا على عدم اجزائه حال الاختيار فلا بد من تقييدها بحالة الاضطرار وليس التقييد بها اولى من تقييدها بما يحصل معه
اقل الجري بل هو اولى لتوافق مضامين الاخبار بذلك وظهور اخبار الدهن من نحو قوله حسبك ما مس جلدك وبلت يمينك في توسيع
الشارع بالاكتفاء به اختيارا مع ان الجمع فرع المكافئة المفقودة والثانية ما بين خال من التعرض لاستعماله في التطهير كالصحيحين والموثق
المتقدمات في التيمم بالغبار والوحل التي فيها صحيحة ... اذا كانت الارض مبتلة وليس فيها تراب ولا ماء فانظر اجف موضع تجده فتيمم
فان ذلك توسيع من الله عز وجل فان كان في ثلج فلينظر لبد سرجه فيتيمم من غباره او شيء مغبر وان كان في حال لا يجد الا الطين فلا بأس ان يتيمم
منه بل استقصاء الحالات فيها مع عدم التعرض للتيمم بالثلج في حاله قد يكون مشعرا بعدم كونه مما يتيمم به في الاضطرار وما بين مشتمل لا يلائم
فيه نحو الاطلاق من حيثية حصول اقل الجري من استعماله او ما دونه من الدهن وغيره وهي اربع روايات رواية معوية بن شريح قال يصيبنا
الدمق والثلج ونريد ان نتوضأ ولا نجد الا ماء جامدا فكيف نتوضأ ادلك به جلدي قال نعم ورواية محمد بن مسلم عن الرجل يجنب في السفر لم
يجد الا الثلج قال يغتسل بالثلج او ماء النهر وخبر علي بن جعفر عن الرجل الجنب او على غير وضوء لا يكون معه ماء وهو يصيب ثلجا وصعيدا
ايهما افضل ايتيمم ام يمسح بالثلج وجهه قال الثلج اذا بل رأسه وجسده افضل وان لم يقدر على ان يغتسل به فليتيمم وشكل خبره الاخر المنقول في
قرب الاسناد والاخيران اما ظاهران في ارادة مسمى الغسل من البل فيهما او لو بقرينة قوله وان لم يقدر على ان يغتسل به فنحن نجاب عن الاولين اما
حمل البحث والبل فيهما على الاطلاق الشامل لما دونه مما لا يتحقق معه الا الدهن فيتعارضان حيث كاللذين قبلهما من الخبرين الاخيرين مع ادلة
الغسل بتعارض العمومين من وجه لاقتضاء اعتبار الغسل عدم كفاية غيره سواء كان ثلجا او غيره ودلالة هذه الاخبار الاربعة على كفاية نحو
الثلج سواء كان محصلا للغسل او لغيره مما هو دونه فليطلب المرجح ولا ريب في كونه من جانب ادلة الغسل لموافقتها لعموم الكتاب والشهرة مع
الغض عن اكثرية العدد واوضحية السند لضعفها جميعا ما عدا الاول كما في الجواهر هذا مضافا الى امكان دعوى خروج ظاهرها عن محل البحث
نفي الاول لظهوره في ارادة الدلك المحقق للوضوء بقرينة قوله كيف توضأ وكذا في الثاني لقوله فيه يغتسل بالثلج بل هو اظهر لشاء وانه مع ماء
النهر مع انه لا يساوي الماء الا الماء واما الاعتراض بانه لم يذكر ماء هو حتى يساويه فيشترك الورود فانما يراد المساواة على تقدير وجوده
او يراد فرض وجوده مما كان من جنس الماء من ثلج وماء هو جامد وفي الاخيرين اظهر ارادة ما ذكر لما اشير اليه من قوله فيهما وان لم يقدر على
ان يغتسل به فتقول فيها فليتيمم محمول على المعهود من التيمم بالصعيد وتعجب صاحب الحدائق من حملها على ما يتحقق معه مسمى الوضوء
حتى قال كيف والروايتان انما تضمنت البلل الذي هو عبارة عن مجرد مماسة الماء ورطوبة الجسد اين هذا من الجريان في غير محله لان ما
ادعيناه انما هو بواسطة قوله ان لم يقدر على ان يغتسل به الظهور جدا في كون المراد من البلل الذي حكم معه سابقا بافضلية الثلج

والشهرة وعلى الاول
عموم ما دل على اعتبار
الغسل من الكتاب

واما ما في المختلف من انا ولا نمنع من دخول الجريان في مفهوم الاغتسال ثانيا سلمنا لكن الاغتسال اذا علق بشيء اقتضى جريان ذلك الشيء على العضو ونلتزم بموجبه لان الثلج يجب اجراؤه على الاعضاء او يعتمد على الثلج بيده فلا يخفى ضعفه لعدم مجال انكار ظهور اطلاقه في مسمى الجري مع ان دعواه ذلك انما هو في الخبر الثاني واعترف هو في رواية علي بن جعفر بظهور الاغتسال المشروط عدم القدرة عليه فيما يتحقق معه الجريان وتبين مما ذكرناه دليل غير المختار من الوضوء والغسل بالثلج وان لم يتحقق اقل الجريان كما عن الشيخين فانه الاخبار المذكورة وقد عرفت الجواب عنها ومن التيمم به اما بعد فقد التراب مما يحكم مطلقا كما عن السيد او وجدا ان امكن الدهن به وبدونه ان لم يكن نداوة كما عن نهاية الفاضل فانه قوله بمنزلة الضرورة في صحيحتي ابن مسلم وقد عرفت الجواب عنه مع ما ذكره الفاضل من ان نواح امرار اماس جسده بالماء ولجوازه عليه وبعد الثاني لا يسقط الاول لقاعدة الميسور وغيرها وان الصلوة لا تترك بحال والوضوء فضعفهما مغن عن البيان لعدم تركب الغسل من امرين ليجري قاعدة الميسور بل هو امر واحد وعدم شرع الثاني طهارة والا يجري فيما فقد الثلج ايضا واستصحاب الشغل مع انقطاعه بفقد الطهور الشرعي لا يوافق جميع صور المسئلة وان تنزلنا بالبناء على شرعية استعمال الثلج فقد يشكل الحكم كما عن الاكثر ان لم يكن عن الجميع بتاخره عن التيمم بالتراب لان اخبار الدهن منها قاضية بكونه من الطهارة المائية الاضطرارية بالنسبة الى وجود الماء لا التراب وخبري علي بن جعفر مصرحان بتقديمه على الصعيد وما تضمن التيمم بالغبار مع الثلج مما تقدم القاضي بتقديم التراب عليه ايضا محمول على صورة عدم قدرة استعمال الثلج لشهادة ما في خبري علي بن جعفر الا ان لا يكون نظر الجماعة الى اخبار الدهن بل الى اخبار الثلج مما عدا خبري علي بن جعفر فاسقطوهما لضعفهما كما صرح به في الجواهر وغيره وما عداهما اما بين مصرح بالتيمم بالغبار مع وجود الثلج من غير استفصال القاضي بالاولوية بالتراب في ذلك كالصحيحين والموثقين المتقدمات في الغبار كخبر ابن شريح او الاغتسال به كماء النهر كخبر ابن مسلم لكن مع فرض عدم وجود شيء غير الثلج فلا يشرع ما لو وجد غيره من تراب او غبار ونحوه او وحل لعدم الدليل عليه لكن الاكتفاء في شرعه مع عدم غيره بالخبرين من غير جابر ايضا مشكل فالاولى ان يقال انهم لحظوا اخبار الثلج التي منها روايتا علي بن جعفر وجمعوا بحمل ما تقدم في الغبار على ما لو يقدر على استعمال الثلج بالشهادة المشار اليها واذا قدر عليه فيتوضأ او يغتسل به مقدما على التراب للتصريح به في خبري علي بن جعفر مع حمل الخبرين الاخرين لابن مسلم وشريح عليه ايضا بحمل لا يجد الا الثلج او ماء جامدا على عدم وجود جنس الماء الا كذلك لا عدم وجود شيء الا الثلج حتى ينحصر دليل استعماله مع وجود غيره بخبري علي بن جعفر فعلى كل حال المتحصل بعد الفحص عما اخترناه هو وجوب تقديم الدهن بالثلج ان امكن مقدما على التيمم بالتراب فان لم يحصل منه الدهن فلا يشرع استعماله اصلا واما العدم ما يصلح لافادته الا اطلاق خبري ابن مسلم وشريح المشار اليهما والمذكورين انهما معارضان باطلاق الاخبار المتقدمة في الغبار لتضمنها التيمم به مع وجوده دون الثلج من غير استفصال كما عرفت والجمع بما هو بحمل الاطلاقين على التفصيل الذي في خبري علي بن جعفر وعليه فالمراد من الخبرين الثلج الحاصل منه الدهن وبل الرأس والجسد والحكم به لكن وضوءا واغتسالا وينبغي اشتغال الثلج الذي لا يحصل به البلل والدهن غير منصوص به الا بصحيحتي ابن مسلم المتقدمة دليلا للسيد وقد عرفت عدم نهوضهما باثبات ايضا فتلخص مما ذكرناه انتهاء مراتب التيمم بالوحل وقد استفيد حكم الثلج بجميع صوره ومالاته

وما بين متضمن للوضوء بذلك صح

في عدم اعتبار العلوق فيما يتيمم به

ويعتبر فيما يتيمم به امور منها ان يعلق منه بالكفين شيء حين الضرب والوضع عليه في قول اختاره البهائي ووالده وصاحب لمحة اللوامع ونسبه في المفاتيح واللوامع الى السيد وفي قلهما الى جماعة ايضا ولعله توهم من اختيارهم تعيين التراب فقد نسب في المعتبر الى السيد في شرح الرسالة عدم اعتبار العلوق وهو اعرف بمذهب السيد الا ان يكون قد اختلف فتواه في كتبه نعم هو ممن ملك شكا في اشعار عبارته بوجوب المسح بالتراب المرتفع على اليدين وفي شرح المفاتيح ربما استظهره من المشهور بل بالغ وجعله قضية كلام الجميع من فتواهم باستحباب النفض مطلقا بتقريب ان النفض فرع وجود ما ينفض لكن غير خفي انه من الافراطات الغير اللايقة وما كان التوثر وقوعها منه كيد مكة وفي جامع المقاصد لم ينقله الا من بعض العامة وابن الجنيد من اصحابنا ثم قال والاجماع على خلافه وبالجملة لا ريب في ان مذهب المشهور وهو عدم اعتبار العلوق كما اعترف به في الحدائق ويساعده التتبع وفي المنتهى لا يجب استعمال التراب في الاعضاء الممسوحة ذكره علماؤنا خلافا للخلاف فيه عن الشافعي وهو مؤذن باتفاق اصحابنا فانظر الى استظهار شارح المفاتيح اين هو من هذا النقل وعلى كل حال الظاهر ان القول باعتباره غير خارج من القائلين باعتبار التراب كما يفيده عبارة شيخنا البهائي حيث قال ان ابن الجنيد وكل من شرط العلوق لا يجوزون التيمم بالحجر انتهى والقول بعدم اعتباره هو الاقوى للاصل مع خلو الروايات البيانية عنه وبطلان ما استند اليه في اعتباره من اخبار رجحان النفض بالتقريب المشار اليه وخبر

ان مدلولها انما هو الامر بنفض ما يعلق لا الامر بالتعليق قال في شرح المفاتيح الامر بالنفض مطلقا يقتضي ايجاد العلوق في التيمم مطلقا اذ ما لم يوجد لم يتحقق النفض اليه وطلب النفض مطلقا شرط بوجود العلوق فدل على اشتراط العلوق وكونه ماخوذا في التيمم ومعتبرا في تحققه لحكمهم باستحبابه مطلقا الا انما اذا انتفى العلوق الى ان قال ومما ذكر ظهر دلالة الاخبار الدالة على النفض على اشتراط العلوق واعتباره انتهى وفيه مع كونه بعد الاجماع النفض كرواية ابن ابي المقدام وغيرها حكايته فعل لا اطلاق فيها ان اطلاق الامر بالنفض وارد مورد الغالب من وقوع التيمم بالتراب وما عليه منه بقيد ما يعلق وبه يتوجه الاطلاق لا الامر بالنفض مع كون المقصود الامر بنفض ما يعلق لا الامر بايجاد العلوق مقدمة للنفض مع ان في كلامه خلطا ومغالطة لانا لو سلمنا كون الامر بالنفض مستحبا مطلقا وفي جميع التيممات فمقتضاه لزوم وقوع التيمم بما يعلق ليستقيم ما ادعى ظهوره من كون الامر بالنفض مطلقا لكن اعتبار هذا غير اعتبار ابقاء ما يعلق حتى يمسح به والمقصود بالبحث هنا هو الثاني دون الاول ولا منافي لالتزام الاول منع الثاني ولذا حكي عن اكثر القائلين باعتبار التراب فيما يتيمم به القول بعدم اعتبار العلوق فكيف يدعى دلالة اخبار النفض على اشتراط العلوق ودعوى كون محل البحث اعتبار مجرد تعلقه بالكف حين الضرب دون ابقائه للمسح مجازفة واضحة وربما توجد في كلمات بعض من لا تدبر له ومنه اخبار ان التراب كالماء وبمنزلته لان الماء يجري في الاعضاء فكذا التراب في تيمم كغاية حمله على كونه مثله في كونه طهورا دون الكيفية كيف لا وهي مختلفة فيهما جدا قطعا ومنه ما تضمن ان الصعيد طهور وانه احد الطهورين لان التطهير انما هو بملاقاة المطهر وفيه ان لزومه ان سلم بتقريب كونه مركوزا في اذهان المتشرعة من اطلاق التطهير بالشيء كما يتمسك في المياه فهو في الطهارة الخبثية دون الحدثية العبادية التي تابعة لاختراع الشارع كيف لا مع ان ملاقاة بعض الاعضاء للمطهر برفع الحدث عن جميعها وهنا الملاقاة في الجملة ايضا حاصلة بالضرب عليه لا محالة ومنه ما تضمن المنع من الارض والصعيد من الاية والرواية وهو عمدة ما يصلح للاستدلال القضية تبعيضية بظهور كلمة من في التبعيض وهي على ظاهرها قاضية بنقل التراب فيه ان الاية قد تقدم ما فيها من الاحتمالات التي لا يتم الاستدلال مع قيامها وكذا من الرواية صحيح زرارة المتضمن للسؤال عن الباقر عليه السلام وجه كون المسح ببعض الرأس والرجلين واما الصحيحان الاخران للحلبي وابن سنان اذا لم يجد الرجل طهورا فليمسح من الارض فدلالتهما بتقريب تعين التيمم منه على تبعيضية الجار فتقييد بهما ما اطلاقات لكنه مع عدم مقاومتهما للمطلقات جدا واردان مورد الغالب من وقوع التيمم بالتراب وما عليه منه بقيد ما يعلق بالكف ويتحقق به التمسح منه وقد تقرر في محله ان كل قيد غالبي لا يفيد تقييدا للاطلاق وهذا الجواب جار في الاية ايضا وان حمل الاستدلال بها على كفاية مطلق الارض حسبما تقدم لكن اشباهها غنى عن خصوص الاية ويؤيد عدم اعتبار العلوق انه لو كان الغرض متعلقا به لكان للمسح به ويناقض هذا الغرض الامر بنفض الكفين بعد ضربهما عما تعلق بهما ومعالجة شارح المفاتيح وغيره بكون المقصود من النفض دفع زيادته المشوهة للوجه بمسحهما مع بقاء شيء منه يحصل غرض التمسح به هو من المعالجات لظهور النفض في الاطلاق حد الشامل لاستيصال الاثر وانما يتكلف نحو هذه المعالجات فيما لا مجال لمنع دلالته ودلالة اوامر النفض على اعتبار العلوق ليس بهذه المثابة ولذا ترى الاصحاب لا يشكون في رجحان النفض وارادته وجلهم او كلهم منعوا ارادة المسح بالعلوق فالمناسب نفي اعتبار العلوق بظاهر الامر بالنفض ويؤيده تاييدا ان غرض التمسح به ينافي كفاية الضربة الواحدة لعدم بقاء ما يتعلق فيها لمسح اليدين وعالجه في شرح المفاتيح بالتزام تجديد الضربة اذا لم يبق من الاثر لمسح الكفين ولا اظن التزام اهل العلوق ذلك ومما يؤكده تمام التاكيد الاجماع من القائلين باعتبار التراب فضلا عن غيرهم على جواز التيمم بالحجر في الضرورة مع وجود الغبار وتقديمه عليه ولو كانوا يعتبرون العلوق في مسح الاعضاء لاوجبوا مع وجود الغبار الجمع بينهما بوضع شيء من الغبار على الحجر وضرب الكف عليه ليكون متيمما بالحجر مع مراعاة شرط العلوق مع امكانه ولم اجد من يوجب ذلك غير السبزواري في كفايته فانه مع اكتفائه فيما يتيمم به بمطلق وجه الارض قال لكن لا يبعد ان يعتبر وجود غبار ونحوه على الحجر حتى يعلق ولا ريب في توهمه فيما لم يستبعده لان من تتبع كلماتهم يجد القول بالتيمم بالحجر اختيارا مقابلا للقول باعتبار العلوق فانهم يحكون في مقابل مذهب اصحابنا بالتيمم بالحجر اختيارا قول الشافعي باعتبار العلوق ويعطيه جعل تجويز التيمم بالحجر في جامع المقاصد ردا على قول ابن الجنيد باعتبار العلوق وقد سمعت عن شيخنا البهائي ايضا ما يفيد ذلك فكان السبزواري خارق فيما احتمله للاجماع المركب و

منها خلوص ما يقع عليه الكفان من اجزاء ما لا يقع التيمم به بغير استهلاك اجماعا لعدم صدق ضرب مجموع الكف هو ظاهر الادلة بالصعيد الا الاطلاق المبني على المسامحة ولا عبرة به واذا كان مستهلكا فالمشهور جواز التيمم به لبقاء الاسم وعن الخلاف كما حكاه في المنتهى المنع من التيمم به ولعله ظاهر كل من اطلق المنع من الخالط بل الظاهر هو معقد اجماع الغنية ولعل وجهه العلم بعدم مماسة جزء من الكف الصعيد

تمام في الكشف ومن ينبغي اعتبار عدم الاحساس بالخلط مع ذلك كما في الذكرى فعند يكون تغيير محسوسة يجب الكف عن التراب مع انها الاشتباه الاسم انتهى لكنه خص المنع بالحاجب المحسوس مع انه ينبغي التعميم لما لا يحس من الحاجب ان علم وجوده والذي يقتضيه النظر مراعاة اقسام الخلط الثلاثة المتقدمة في باب المضاف الممتزج بالمطلق والاشياء التي منها خارجة من محل البحث هنا والقسمان الاخران وان ذكرنا هناك ان الحكم فيهما للغالب لكن حيث ان المعتبر هنا هو الاستيعاب لا ينافي غلبة التراب مماسة الجزء الغير الترابي هو مانع من مماسة التراب لمكان الحيلولة الا اذا فرض زيادة مزج يمتزجان كالمائين فلا يحول ويمنع من حيث صدق ملاقاة التراب وان صدق ملاقاة غيره ايضا لكن فرضه في غير المايعات بعيد وان امكن موضوع البحث ثم منه ومع علم الحائل بجزء من الكف لو اقل القليل لا يحكم بصحة التيمم وينبغي القطع به كما في اجزاء الوجه والكف الممسوح وما في الجواهر هنا من تقوية العفو وان اخل مثل قدر شعرة او تغيير في غير محله لان الكف اسم المجموع والبناء في كل ما علق الحكم على نحو ذلك من النظائر انما هو لزوم الاستيعاب وعدم الاعتبار بالاطلاق العرفي بغير استيعاب لبنائه على المسامحة في الاطلاقات العرفية كما اعترف هو به في استيعاب العضو الممسوح منها الطهارة ما يتيمم به اجماعا مستفيضا وعدم التتبع وكفى به دليلا وكانه مبني على ما هو المقرر عندهم في سائر المقامات من ان الاصل اعتبار الطاهرية في المطهرية بمعنى كونه طاهرا قبل الاستعمال التطهيري وقد تكرر ذكر ذلك في مسائل المياه واستدل عليه ايضا بقوله صعيدا طيبا بتفسير الطيب به كما في جامع المقاصد ويشعر به ما في بعض النصوص كالرضوي وما في معاني الاخبار من ان الطيب الموضع الذي ينحدر عنه الماء وفي الحدائق الاولى الاستدلال له باخبار جعل الارض مسجدا وطهورا بتقريب ان الطهور هو الطاهر المطهر وبمعنى في اللوامع قال كل نص دل على كون شيء من الارض مطهر الحدث دل على كونه طاهرا انتهى واستدل بمثلها بها في الروض وفي دلالتها على اعتبار الطاهرية حال المطهرية منع لرجوعها الى افادتها المطهرية من وجود الوصفين فيها دائما وهو غير المنع ولذا لم يستدل اولى اعتبار طهارة ماء الوضوء والغسل حيث ثبت خلق الله الماء طهورا وعلى كل حال هل يجزي تكرير التيمم بالمشتبهين المحصورين مبني على شك في مثل الوضوء بالمشتبهين بل الاجزاء هنا اولى لعدم شمول نص اهراقهما للتراب كذا في كشف الغطاء مع بنائه في المائين على عدم الاجزاء به بالتكرير واحتمل الاجزاء هنا والفرق في محله لامكان منع تنقيح المناط القطعي منها اباحة ما يتيمم به والمراد باباحة التصرف بالضرب عليه اما لملوكيته او لاذن مالكه به بخصوصه او بعمومه او بما يقتضي به او لو بنيا ولقيام شاهد الحال بالرضا على حد ماء الوضوء والغسل فلو تيمم بمغصوب بطل اجماعا مستفيضا ولكون الضرب والوضع عليه تصرفا ممنوعا وهو اما جزء او شرط معتبر فيه لنيته وقد تقرر اقتضاء النهي فيها الفساد خصوصا اذا كان في المقام مع المسح بعلاوة ولو وضع المباح من التراب في محل مغصوب من ابنية وغيرها منع الضرب عليه لحصول الاعتماد بالضرب على المغصوب كاعتماد المصلي على ملك الموضوع في الارض المغصوبة ولو كان التراب المضروب عليه مع محله مباحين لكن مكان المتيمم مغصوب ففي المدارك ان الاصح الصحة لان الكون ليس من افعال التيمم بل هو من ضروريات الجسم وهو جيد اذا كان مكان الارض خاصة كذلك اما اذا كان ارضا وفضاء مغصوبا فالمتجه البطلان لان تحريك اليد في الضرب والمسح الذي هو فعل التيمم تصرف في الفضاء كما مر مثله في الوضوء ولعل مراده من المكان الارض كما ان المراد مما حكى الاجماع عليه في اللوامع مرة والشهرة اخرى من بطلان التيمم بالتراب المباح في المكان المغصوب هو مع الفضاء كما هو المنساق من لفظ المكان ولو حبس في مكان مغصوب ففي جامع المقاصد تيمم بترابه وان وجد غيره واستشعر من الذكرى ايضا بجواز التيمم في المغصوب حيث يجوز الصلوة عليه لمحبوس فيه وتبعه في الكشف لكن في الروض جعل جواز تيمم المحبوس بتراب مكانه وعدم جوازه وجهين وتبعه في اللوامع قائلين من خروجه بالاكراه عن النهي فصارت الاكوان مباحة لامتناع التكليف بما لا يطاق وهو الذي استند اليه للجواز في الجامع ومن افتقار التيمم الى تصرف في المغصوب زائد على اصل الكون وبينهما وفي الجامع ان هذا بخلاف الطهارة بماء المكان المغصوب لانه يتضمن اتلافا غير ماذون فيه ولا تدعو اليه ضرورة انتهى قلت ما في الجامع من جواز التيمم هو الاقوى ضرورة ان اصل بطلان التيمم في المغصوب انما هو لعدم اجتماع الامر والنهي والمحبوس مرفوع الحجر فلا اجتماع ثم ارتفاع حجره غير متقيد بكيفية خاصة لان المقتضي لرفعه وهو عدم التكليف بما لا يطاق يقتضيه كذلك فان الاكوان على اختلافها من ضروراته والحركات التيممية لا يتفاوت معها الا بالنية القلبية وليس كل التصرف بما يحرم وجهه عن الاكوان الضرورية له كما انه كذلك التصرف بمكانه لو خرج عن الضرورية المنعا كالدق عليه بالمعاول ونحو ذلك لكن في جامع المقاصد في طي ما استند اليه للجواز قال دخول الغير يتدارك بلزوم الاجرة وهذا ظاهر في تجويز التصرف مع لزوم الاجرة فان كان مراده على الحابس فلا باس به وعليه اجرة المكان مدة الحبس وان كان مراده المتيمم فغير متجه للقطع بعدم اجرة على المحبوس

فيما يتيمم به وما يجب بيانه

في مقابل كونه في المكان والتيمم لا يزيد عليه الا بالنية وفي الروض قيد محل الوجهين بتيمم المحبوس بتراب مكانه مع عدم وجود غيره وفي الجامع وظاهره عدم الجواز مع وجود غيره مع التصريح بالتيمم به وان وجد غيره ولعله الاقوى لان ترابه مع فرض رفع الحجر مساو لغيره النظر الثالث في كيفيته وربما يدخل خصوصية زمان الفعل في كيفيته وتوسعه في العرف وان كان الزمان مقابلا للكيف في الحقيقة فلذا نتعرض لوقت فعل التيمم هنا ولا باس بكون تعرضه لوقته مقدمة وعلى كل حال لا يصح فعله للفريضة الموقتة قبل دخول الوقت اجماعا محكيا في زبدة عشر كتابا من كتب اصحابنا وخالف فيه ابو حنيفة ويدل عليه فحوى اخبار التضييق به في الوقت تماما وبذلك يخصص عموم البدلية عن المائية بناء على شروعية ما لذات الوقت قبل الوقت بالتاهب لها ودعوى ان التاهب غاية في نفسه في المائية ايضا غير مشروعة لذات الوقت فلا فرق بين المائية والترابية في ذلك ضعيفة لان التاهب ليس الا الفعل لذات الوقت في اول وقتها وعليه فالتيمم للتاهب داخل في معقد الاجماعات المانعة نعم اذا تيمم قبل وقت الموقتة لا لها بل لاجل غاية اخرى واجبة او مستحبة لم يدخل في معقد الاجماع فيصح لعموم البدلية ثم يجوز اتيان الفريضة به في الوقت ويصح بل يجب فعله ما قبل اخر الوقت الفريضة مع تضييقه بلا خلاف والمفروغية عنه اوضح من الاول ولذا لم يتعد الذكر الاجماع فيه كالاول ومع ذلك فصرح عليه بالاجماع في ثمانية كتب من كتب اصحابنا وهو زيادة على ما يقتضيه الدليل الواضح من تضيق وجوب الصلوة المشروطة بالطهارة وفي صحته مع السعة في الوقت قولان مشهورهما عند المتقدمين واحوطهما وجوب التاخير بل عن الناصريات والانتصار وشرح جمل القاضي والغنية واحكام الراوندي الاجماع عليه وفي الروض حكى الاجماع عن الشيخ ايضا لكن في الذكرى ان الشيخ لم يستدل عليه في الخلاف وفي مفتاح الكرامة لم اجده في المبسوط والنهاية وغيرها لم يجد فيها ولا في الاقتصاد والجمل وكتاب الحديث والظاهر اغتراره في حكاية الاجماع عنه بما في المختلف حيث قال احتج الشيخ والسيد بالاجماع وبعموم الاخبار مع احتمال ارادة احتجاجهما بالاجماع المنقول وارادة الاحتجاج بهما منهما وان كان من السيد بالاجماع ومن الشيخ بالعموم او عثر عليه في غير موقعه من احد الكتب والقول الاخر لكثير من متاخري المتاخرين وقيل لاكثرهم وظاهر المهذب البارع انه كالقول الاول في الشهرة لقوله وانما قال المص قولا واهمل الثالث لشهرتهما انتهى وان قال في مفتاح الكرامة انه عجيب منه واشتهر نقل هذا القول عن الصدوق وفي المعتبر عن مقنعه مع ان عبارته صريحة في القول الاول نعم مصرح بانه اذا تيمم في اخر الوقت صلى به صلوة الليل والنهار ومشعر بتجويز جمل المانعين ذلك وهنا قول ثالث وهو الفرق بين ما كان راجيا لزوال العذر فالقول الاول وما كان ايسا من الزوال فالقول الثاني وهو للعمدين وفي جامع المقاصد لاكثر المتاخرين وفي الروض انه لاشهرهم وعندي ان اضعف الاقوال دليلا هو الاول واقواها الثاني وعكسه في شرح المفاتيح اما الاول فلانه لا دليل عليه بالنسبة الى عصرنا الا الاجماعات المحكية ولا ريب في وهنها مع ما نجده في عصرنا من شهرة الخلاف حتى قال في المتن وغيره انهما قولان وفي الشرائع وغيره ان فيهما ترددا وخصوصا مع ذهاب مشهور المتاخرين الى الثالث واما النصوص فيشعر فيها الدال منها على القول الاول منحصر في عبارة فقه الرضا المعلوم حاله لا سيما مع ان الصدوق الذي هو عنده سبب عباره معا مل منافيها اشهر عنه وفي رواية زرارة الضعيفة باحمد بن هلال وان خاف على نفسه من سبع او غيره وخاف فوت الوقت فليتيمم يضرب بيده على اللبد والبردعة مع الاتمام في التيمم بغبار الغبار بعدم القول بالفصل من هذه الحيثية واما الثاني فللمستفيضة الواردة بان المتيمم اذا صلى ثم وجد الماء في الوقت لا يعيد الصلوة في ست روايات صحيحة زرارة ان اصاب الماء وقد صلى بتيمم وهو في وقت قال تمت صلوته ولا اعادة عليه والتقريب فرض بقاء الوقت بعد الصلوة وقد حكم بالصحة فيدل على ان التضييق بالصلوة غير واجب والا لحكم بالاعادة من جهته ومثله في المتن الاربعة الباقية بل هي اوضح وهي موثق يعقوب بن سالم وموثق ابي بصير المروية عن عثمان بن عيسى من اصحاب الاجماع ورواية معوية بن ميسرة المروية عن ابن ابي عمير من اصحاب الاجماع ورواية ابن اسباط وابن سالم وفيها بلاغ في الحجية مضافا الى ما تضمن وجدان الماء في اثناء الصلوة كصحيحة زرارة وابن مسلم في رجل لا يصيب الماء وحضرت الصلوة فتيمم وصلى ركعتين ثم اصاب الماء اينقض الركعتين او يقطعهما ويتوضأ ثم يصلي قال لا ولكن يمضي في صلوته فيتمها ولا ينقضها لمكان الماء لانه دخلها وهو على طهر بتيمم لظهورها في سعة الوقت لو اراد قطعها والاستيناف مع الوضوء خصوصا مع ملاحظة تعليل المضي بالدخول على طهر اذ لو كان في الضيق كان التعليل به بناء على المشهور من وجوب التيمم لضيق الوقت كما نبه في الاحكام اولى واظهر منها فيما ذكر صحيحة زرارة الاخرى فان اصاب الماء وقد دخل في الصلوة قال فلينصرف فليتوضأ ما لم يركع فان كان قد ركع فليمض في صلوته فان التيمم احد الطهورين وبمضمونها غيرها ايضا فان التفصيل الذي فيها انما يتم مع فرض الصلوة في السعة وقد حكم معه بالقصر ان كان ركع ولا ينافي الاحتجاج بهذه الاخبار ما ورد في بعضها بالاعادة اذا وجد الماء في الوقت

كصحيحة يعقوب بن يقطين عن رجل تيمم وصلى فاصاب بعد صلوته ماء يتوضأ ويعيد الصلوة ام يجوز صلوته قال اذا وجد الماء قبل ان يمضي الوقت توضأ واعاد فان مضى الوقت فلا اعادة عليه لحمل الاصحاب الاعادة فيها على الندب كما يظهر من قوله عليه السلام اما انا فان كنت فاعلا فاني كنت اتوضأ واعيد ولذا لم يوجبوا اعادة المتيمم ما صلى بتيممه بعد وجدان الماء لا في الوقت ولا في خارجه كما نبّه في الاحكام مع انها دالة على المقصود ايضا لان مفهوم الشرطية الاولى انه ان لم يجد الماء قبل مضي الوقت لا يعيد سواء كان شيء من الوقت باقيا بعد صلوته ام لا وكذلك مقتضى عموم منطوق الشرطية الثانية من انه اذا وجده بعد ان مضى الوقت لا يعيد وان فرغ من الصلوة وشيء من الوقت باق مضافا الى ظهور اناطة الاعادة وعدمها بوجدان الماء في الوقت وبعد الوقت في كون علة الاعادة انما هي وجدان الماء في الوقت ولو كان التضييق واجبا لكان عدم التأخير ايضا علة وبدل على المقصود ايضا عموم الاخبار المتضمنة لان فاقد الماء اذا تيمم وصلى ثم وجد الماء لا يعيد بقول مطلق لشمولها واجد الماء في الوقت القاضي ببقاء الوقت بعد الصلوة المستلزم لوقوع التيمم في السعة حسبما عرفت في الروايات الاولة والظاهر تواترها معنى كما صرح به في عدة كتب منها صحيحة العيص في رجل يأتي الماء وهو جنب وقد صلى قال لا يغتسل ولا يعيد الصلوة وفي جملة منها التعليل بان رب الماء رب الصعيد حتى من اجلها حمل الاصحاب الاعادة ان وجده في الوقت في بعض الاخبار على الاستحباب قد عرفت مما تقدم ان ما تضمن وجوب التأخير مطلقا من الرضوي وخبر زرارة الضعيف لا يجد غير قابل للمعارضة بعض هذه الاخبار فكيف بجميعها نعم قد يعارضها بانضمام ما تضمن التأخير مع رجاء زوال العذر ويترجح عليها بسند القائلين به بالتفصيل المتقدم وهي اربع روايات كلها ظاهرة في حال الرجاء لقوله في حسن زرارة المتقدم الذي هو منها فليطلب ما دام في الوقت فاذا خاف ان يفوته الوقت فليتيمم وليصل في اخر الوقت فان ظاهر الطلب حال الرجاء الا انه في طريق واخرون ومكان فليطلب فليمسك ولا ظهور معتبر في الرجاء وجعلها في المنتهى والكشف روايتين وصحيح ابن مسلم سمعته يقول اذا لم تجد ماء واردت التيمم فاخر التيمم الى اخر الوقت فان فاتك الماء لم تفتك الارض وموثق ابن بكير اذا تيمم الرجل فليكن ذلك في اخر الوقت فان فاته الماء لم تفته الارض وموثقه الاخر الرجل اجنب فلم يجد الماء فيتيمم ويصلي قال لا حتى اخر الوقت ان فاته الماء لم تفته الارض وقوله فيما عدا الاول ان فاته الماء ظاهر في احتمال عدم فوته وهو الرجاء وعد منها الاولان وفي ثانيتها اضمار وان لم يوجب لسقوط عن الحجية من مثل محمد بن مسلم لكن في مقام المعارضة والمكافئة بعيد بوهن والاول طريقه الاول حسن بابن هاشم لكن ظاهره من الطلب في تمام الوقت متروك وتأويله غير منحصر بما يفيد مقصود الخصم وطريقه الثاني دلالته واضحة على وجوب التأخير لكن في سنده ضعف بقاسم بن عروة وان لم نعد بروايتين فينقدح باضطراب المتن وحال الرضوي المتضمن للتأخير مطلقا معروف وقد تقدم ضعف ما تضمنه ايضا خبر زرارة باحتمال مع انه ليس امرا بل مفهوم شرط لا يعارض المنطوق وهذه الاخبار مع هذا الحال بعد وهن الاجماع المنقول بما تقدم تقصر عن قوة المكافئة للاخبار الاولة بنفسها فضلا عن معاضدتها بالعمومات المتواترة معنى المشار اليها وبعموم الكتاب من قوله اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا الى قوله فتيمموا صعيدا طيبا ومناقشة المرتضى بمنع ان القيام الى الصلوة واردتها ما لم يتضيق وقتها مع كونها مدفوعة بان مقتضى العموم انه متى اراد الصلوة في الخارج ولم يجد الماء تيمم حتى يثبت المنع وبان المراد ليست الارادة المتصلة بالفعل قطعا لشرعية الطهارة المنفصلة والممنوع على تقديره هو المتصلة فيجوز ان يريد في السعة فعل الصلوة عند الضيق وبه يتحقق الشرط فيلزم المشروط وهو التيمم لا يجري من اصلها في الاية الاخرى من قوله لا تقربوا الصلوة الى قوله فتيمموا صعيدا وعموم قوله اقم الصلوة لدلوك الشمس وكلما دل على سببية الوقت للوجوب فان الجماعة يشترطون وجوب الصلوة بدخول الزمان المضيق وبعموم ما علق التيمم على الجنابة وفقد الماء كالصحيح في امام قوم اجنب ليس معه من الماء ما يكفيه للغسل قال يتيمم ويؤمهم والله جعل التراب طهورا كما جعل الماء طهورا خصوصا نحو قوله ايما رجل من امتي اراد الصلوة فلم يجد ماء ووجد الارض فقد جعلت له مسجدا وطهورا وقوله اينما ادركتني الصلوة تيممت وصليت وما ورد في امام قوم اجنب وحضرت الصلوة وكان بعض القوم على وضوء ايتقدم من كان على وضوء قال لا بل يتيمم هذا الامام ويؤمهم وعموم ما دل على افضلية اول الوقت وعموم المنزلة وانه احد الطهورين وعموم ما ورد بجواز صلوة الليل والنهار بتيمم واحد وربما استدل به مستقلا بناء على ان المقصود بالتضييق تأخير الصلوة ولو صلى في اول الوقت التيمم السابق الواقع في ضيق وقت صلوته لم تتأخر الصلوة الثانية وهو خلاف الفرض وان كان المقصود من التضييق وجوب تأخير التيمم وان تأخر الصلوة بالتبعية فالدلالة واضحة وبعض هذه العمومات ان لم يستقل بالدلالة يصلح مؤيدا

في وجوب تأخير التيمم الى اخر الوقت لفاقد الماء

سوق الملازمة الواجع الى العموم لبيان حكم اخر مما اشير اليه دونا لشمول الوقت الموسع والمضيق لكن يصلح مرجحا فيترجح ما يوافقها من الاخبار على ما يخالفها ودعوى معارضته ترجيح هذه الاخبار بموافقة تلك للقاعدة من ان الاصل هو التكليف بالمائية وانما ينتقل منها بواسطة العجز عنها ولا يتحقق العجز الا بالتضييق ومن اجله جرى الحكم بالتضييق في غير التيمم من سائر الابدال الاعذارية في خبر المنع مدفوعة بان التكليف بالصلوة في كل جزء من الزمن الموسع فيه يتبع حال المكلف فيه حتى لو علم زوال العذر لا يجب انتظاره لكنه خرج بالاجماع بقي غيره مع ان الترجيح بموافقة القاعدة لا يعارض الترجيح بالعموم ضرورة ان القاعدة يخرج عنها باقل نص سلمنا ان لا مرجح في البين ولكن الامر دائر بين صرف الامر بالتأخير في الاخبار الاخيرة الى الندب الشايع في الاخبار وصرف اخبار عدم الاعادة الى بعض المحامل التي يحتملها الخصم وتأول بعضها الشيخ في كتبه من وقوع الصلوة قبل الضيق باعتقاد الضيق فتبين خطاؤه مع وجدان الماء فيجزي ما فعله وحملها على ما تيمم في الضيق وصلى به ثم صلى الاخرى في السعة بناء على عدم الضيق في التيمم المستدام او على جعل الوقت الذي فرض بقاؤه في الاخبار متعلقا بالصلوة دون اصابة الماء اي حين صلى كان في الوقت لا حين اصاب الماء او على كون المراد انه اصاب الماء وهو في الوقت لكنه فرغ من الصلوة وانما صلى منها ركعة او ركعتين فلا ينقض تلك الصلوة ويعيدها او على من صلى في السعة جاهلا بحكم وجوب التضييق عند جهله في المقام كما في بعض مقامات اخر او بجعل اخر الوقت في اخبار الامر بالتأخير على الاخر العرفي فلا ينافي فرض وجدان الماء فيه بعد الصلوة وحمل الامر في تلك الاخبار على الاستحباب ارجح خصوصا مع وجود الشاهد من رواية ابن حمران قال فيها واعلم انه ليس ينبغي لاحد ان يتيمم الا في اخر الوقت وخبر الدعائم لا ينبغي ان يتيمم من لم يجد الماء الا في اخر الوقت وقول علي عليه السلام في موثق ابن حازم بعد السؤال عمن تيمم وصلى ثم اصاب الماء اما انا فان كنت فاعلا اني كنت اتوضأ واعيد لمنافاة اختصاصه بنفسه للوجوب مؤيدة بقرائن اخرى من الحرج في التضييق واداءه كثيرا الى فوت الصلوة والبناء على المواسعة في نظائره من ذوي الاعذار كالمستحاضة والمسلوس وذوي الجبائر وغيرها ارجح بلا تأمل من حمل الاخبار المقابلة على تلك المحامل البعيدة التي تقرب من التمحلات وجملة منها من الفروض النادرة وان ادار تضييع تعليقه الروضة اخيرها من كون التضييق اللازم عرفيا لا ينافيه وجدان الماء بعد الصلوة قبل خروج الوقت قلت مع منافاته لما صرح به بعض ائمة اهل هذا القول كالحلي في السرائر من عدم تصور وجدان الماء على القول بالتضييق وانما يتصور على قول المخالفين من العامة وكالمصنف في المعتبر وغيره في غيره من عدم جواز التيمم قبل ازالة النجاسة مع القول بالتضييق ومنافاته لما في حسنة زرارة من التعليق على خوف فوات الصلوة ان سلم عدم منافاة مطلق وجدان الماء بنافيه ظاهر الوجدان المذكور في الاخبار من مثل قوله في موثقة ابي بصير الرجل تيمم وصلى ثم بلغ الماء قبل ان يخرج الوقت وفي خبر ابن سنان انه تيمم واصلي ثم اجد الماء وقد بقي علي وقت الظهور ظاهرا في بقاء مقدار معتد من الوقت خصوصا مع ما اخطر قوله لا تعد الظاهر في بقاء مقدار للاعادة مع الوضوء او الغسل اذا اراد وهو مناف مع التضييق المعتبر والجاعة قطعا الا ان يحدث قول اخر في التضييق ويحمل النص على الاعادة ولو بوقوع جزء في الوقت والباقي في الخارج وهو مع كونه من نوادر الفروض التي يحمل عليها الاطلاق مبني على تقديم درك الطهارة المائية على درك الاداء في الوقت في الفرض المذكور وقد عرفت منعه بل الفاضل هو ممن منعه في التعليقة كما عرفته في مسئلة الطلب وتصويبها شيخنا في الروض قال وما ورد من الاخبار التي يستدل بها بجواز التقديم لم تدل نصا على جواز التقديم بل على الامكان وهو عدم ونحن نقول به فان المعتبر في الضيق الظن ولو تكشف خلافه لجزم الامتثال ولعله يحمل الاخبار المذكورة وحملها على ما اذا علم او ظن ضيق الماء لكون دليلا للتفصيل انما يتم لو دلت على جواز التقديم نصا فيجمع اي فيتعادم النصان ويجمع بينهما بالحمل عليه والتعذر عدمه بخلاف اخبار التضييق اي فانها صريحة في الامر بالتأخير وقد تقرر في الاصول ان ما دل نصا يرجح على غيره مع التعارض وعلى ما حققناه من امكان ارادة ما وقع بظن الضيق لا معارضة ومنه يظهر ضعف حمل اخبار التأخير على الاستحباب ترجيحا لجانب التوسعة والقول بالتفصيل بالعلم وعدمه متوجه لعدم الغاية في التأخير على تقديره لكن قوة الدليل النقلي لا يساعد عليه انتهى ولقد اجاد بحسن تعبير مختصر حوى دليل الاقوال الثلاثة لكن فيه مع عدم وفائه بمدعاه من ايجاب التضييق مطلقا والاخبار التي يدعي نصوصيتها غايتها الدلالة مع رجاء الحصول ما عدا الرضوي حسبما عرفت ان دلالة اخبار السعة على جوازها اظهر من اخباره التي يدعي دلالتها على المنع حتى افرط في الروضة فقال الاخبار بعضها دال على اعتبار الضيق مطلقا ومراده به الاخيرة وبعضها غير مناف له ومراده به الاولة بعد حملها على ظن الضيق وتقريب منعه دلالة الاولة وهو انها لم تصرح بانه يجوز التيمم في السعة المبحوث عنها لانها مصرحة بعدم الاعادة في فرض وقع فيه التيمم في وقت موسع وهو اعم من بقاعه مع اعتقاد السعة الذي هو محل البحث لانا لا نبحث في الصحة اذا وقع بظن الضيق ثم انكشف

بموافقة هذه العمومات

السعة بل تلتزم بالاجزاء فيه وتلك الاخبار صالحة لارادة هذه الصورة ونحوها انها ان لم تكن ظاهرة في غيرها من التيمم مع المعرفة بالسعة لاشعار العطف بثم وغيره من السبك والسياق بذلك فلا اقل من الاطلاق بل عمومها الناشئ من الاستفصال فيها كما يدعيها الجماعة وكيف صار هذا القول بالاطلاق او العموم اضعف من شمول موارد التاخير لصورة العلم ببقاء العذر مع انه بنحو الاطلاق ايضا لكن مع ظهور غير الوضوئي منها في الرجاء جدا كما سمعت وبعيد هذا من طريق الانصاف بل لا ينبغي التامل في خلاف ما يدعيه من نصوصيتها في اطلاق المنع وان كان تامل فيه نفيا ومنه لا لها على المنع في خصوص حالة الرجاء زوال العذر لدلالة الاولة على جواز التقديم مطلقا وللانصاف لما ومنه من حيث الدلالة وان توجه صرف الاوامر نظرا الى الخارج لا يقال بعد ان كان مدلول احدهما التقديم مطلقا والاخر التاخير في صورة رجاء الزوال تعارضهما من معارضة المطلق والمقيد والتقييد اظهر وجوه الجمع فيها ونتيجة منه القول بالتفصيل لانا نقول التقييد هنا موجب لحمل المطلقات الكثيرة على الصورة النادرة من التيمم بظن الضيق مع تبين الخطاء والتجوز خصوصا بارادة التدريج من هذا التقييد قطعا ومن هنا يتعين بناء على القول بجواز التقديم مطلقا استحباب التاخير مع الاقتصار في استحبابه على صورة الرجاء لانها مورد الاوامر دون صورة الياس والوضوئي غير معتنى بما ينفرد به في هذا المضمار وان اطلق بعض استحبابه فيه لا باس به مع الياس ايضا من باب جواز الاحتياط و الخروج عن شبهة الخلاف والاجماع وتبين مما تقدم وجه القول بالتفصيل وهو الجمع به بين اخبار الطرفين مع الجواب عنه بانه موجب لحمل المطلق على الفرد النادر مضافا الى استبعاد ارادته لعدم فائدة للتاخير مع العلم ببقاء العذر كما نبه عليه في الروض وغيره وفي كشف وليكن الحكم ما لا ينبغي فالجمع بالتجوز في الامر متعين وينبغي التنبيه على امور منها ان هذا الخلاف هل هو جار في العذر بغير فقدان الماء ام لا وعلى تقدير الاول فهل هو جار في غير التيمم من سائر الابدال الاضطرارية ام لا اما الاول فالنصوص وان كان مورد اكثرها فقدان الماء ولكن مع اطلاق بعضها كموثق ابن بكير اذا تيمم الرجل فليكن ذلك اخر الوقت والوضوئي وظهور اختصاص فقدان الماء بالذكر فيها لكونه غالب الوقوع بل مع امكان دعوى تنقيح المناط وعموم التعليل بان رب الماء رب التراب لا قائل بالفصل في هذه المسئلة من هذه الجهة كما صرح به في الروض قال الاجماع منعقد على عدم التفصيل بالتاخير للفاقد دون المريض خائف الضرر بل اما الجواز مطلقا او وجوب التاخير مطلقا مع الرجاء وبدونه فالقول بالتفصيل على هذا الوجه احداث قول مبطل لما حصل عليه الاجماع انتهى واما الثاني فالاجماع المذكور منتف فيه وينبغي بناؤه على تحقيق ان مقتضى القاعدة مع الغض عن الاخبار المتقدمة هو التوسعة او التضييق فعلى الاول يجوز لذوي الاعذار مطلقا البدار وعلى الثاني يجب المضايقة في سائر الاعذار والظاهر ان مقتضى القاعدة هو الثاني وان اشرنا سابقا الى كونه في حيز المنع لكن النظر الصحيح يقضي بذلك في الموقتات لان الواجب فيها صلوة واحدة مثلا واقعة فيما بين الزوال الى الغروب وهي متعلق الامر والواقعة في كل جزء من هذا الزمان مصداق للطبيعة المامور بها مع معلومية ان مطلوبيتها مع الطهارة المائية مع امكانها ومع العجز عنها مع الترابية ويضاف القدرة والعجز الى الصلوة فيما بين الحدين ولا يتحقق العجز عن الطبيعة الا بالعجز عن جميع مصاديقها ولا يثبت ذلك الا بحضور اخر الوقت او الياس العادي قبله وبحكم الموقت المحدود بحد غير الموقت وكذلك في غير الموقت من الفوريات الى الياس او خوف فوت الفورية واما غير الموقت والفوري بحيث انه ليس المطلوب منه الواقع في زمان مخصوص حتى يلاحظ عجز ايقاعه فيه ينضاف الى حين ايقاعه وبه يصدق العجز ومثل غير الموقت للغايات المباحة المتوقفة على الطهارة كمس كتابة القران ونحوه ولا يتفاوت في القسمين بين الواجب والمستحب فح فان عملنا في المقام باخبار التضييق فالقاعدة موكدة لها وحيث عملنا في المقام باخبار التوسعة فهي مخصصة للقاعدة وليقتصر في التخصيص على موردها من التيمم بالنسبة الى الصلوة دون سائر الاعذار فيضيق فيها ومورده او ان كان التيمم للفريضة الموقتة لكن يمكن دعوى جواز التقديم الى النافلة الموقتة ايضا للاولوية وفاقا للمصنف والشهيد وكذا اللوامع لكن فيه كلام ودليلا لانه قال فيه لعموم الادلة وظهور اختصاص الضيق بالتيمم للفريضة كما هو المتبادر انتهى ثم استظهر فيه وفي الذخيرة من الروض عدم جوازه لها لجعله حيلة لجواز الدخول في الفريضة الموقتة في سعة وقتها ان ينذر نافلة فيتيمم لها ثم يدخل به في الحاضرة ولو كان يجوزه للنافلة لما احتاج الى نذر النافلة وقال في اللوامع وهو مبني على عدم تجويزه للنافلة في سعة وقتها قلت ويحتمل الحاجة الى نذر النافلة المبتدئة للخروج عن شبهة التطوع وقت الفريضة وعلى كل حال تبين مما ذكر جواز التيمم في السعة للفريضة الغير الموقتة ومنها قضاء الفائتة وان قلنا فيها بالمواسعة وللنافلة المبتدئة عند ارادة فعلها وكذا لكل غاية واجبة او مستحبة متوقفة على الطهارة لكن بشرط توجه الخطاب بالغاية لما اشير اليه من ان زمان ايقاع الفعل في كل ذلك بمنزلة الزمان المضيق للموقتة في تحقق عجز فعلها المامور به مع المائية بذلك ومنه

ينقدح دعوى

ينقدح دعوى كون تقديم فعل الغاية ح مع التيمم افضل من الانتظار ومع ارادة فعل الغاية متصلا بالتيمم اتصالا عرفيا اذا تيمم ثم عدل عن فعل الغاية فعلا لا باس به ويدخل متوارد في تلك الغاية وغيرها بل اذا عدل عن فعل تلك الغاية اصلا دخل به في غيرها منها انه اذا تيمم للصلوة في ضيق وقتها او لغاية ثم دخل وقت موقتة اخرى وجاز فعل الثانية بذلك التيمم المستمر في اول وقتها صرح به جماعة وصرح بعضهم بان محل خلاف التوسعة في التيمم انما هو احداث التيمم لا في استدامته واشهر نقل جوازه عن الشيخ وفي الايضاح انه لقوله في المبسوط اذا تيمم لنافلة في غير وقت فريضة او لقضاء فريضة في غير وقت حاضرة جاز ذلك فاذا دخل وقت الفريضة جاز ان يصلي بذلك التيمم قال وهذا حكم منه بجواز الصلوة به في اول الوقت لانه اثبت جواز الصلوة بهذا التيمم عقيب دخول الوقت بلا تاخير لان الفاء للتعقيب بلا تاخير انتهى ولا يخفى ان استفادة ضعيفة من عبارة الشيخ والعبارة محتملة لارادة مجرد فعل الثانية به وفيها بمعنى انه لا يجدده للثانية فان هنا مسائل ثلاث احدها هل يجوز ان يصلي بتيمم واحد صلوات متعددة ام لا اتفاق اصحابنا على جوازه وبه نصوص مستفيضة وحملوا ما ورد بالتيمم لكل صلوة على الاستحباب مع احتمال ارادة جواز التيمم لكل نوع من الصلوة ولا يختص شرعه بالمكتوبة والمخالف هنا من العامة ثانيها اذا تيمم لغاية غير موقتة او لموقتة في اخر وقتها هل يجوز ان يصلي به اذا دخل بعد ذلك وقت فريضة موقتة ولو في اخره فيها ام لا المعروف بين اصحابنا الجواز وحكي في الايضاح قولا بعدم جوازه معللا بانه بحكم التيمم قبل الوقت بالنسبة الى هذه الموقتة وضعفه واضح ولعل القائل من العامة بناء منه على المنع في المسئلة الاولى وعبارة الشيخ محتملة وظاهرة في التجويز هنا الثالثة هل يجوز الدخول به في الثانية في سعة وقتها على القول بالمضايقة في الحاضرة فيما تقدم ام لا يفعلها به الا في اخره وفيها كالسابقة المعروف هو الاول وعن المصباح والبيان و بعض متاخري المتاخرين الثاني دليل المعروف ان المانع تقديمها هو اوامر تاخير التيمم والظاهر اختصاصها باحداث التيمم فلا تتناول التيمم المتقدم الا لجواز في السعة من غير تخصيص واستدلوا ايضا بالصحيحة المتقدمة يصلي بتيمم واحد صلوة الليل والنهار وما بمعناها وفيه ان المراد من النصوص المذكورة هو المسئلة الاولى واما ارتفاع المانع فمبني على كونه هو وجوب تاخير ايجاد التيمم تعبدا للنصوص وتاخير الصلوة انما هو بالتبعية وفيما كان خارجا من ظاهر النص لا يجب التاخير وقد عرفت فيما مضى ان التاخير هو مقتضى القاعدة وان الاخبار الامرة به موكدة لمقتضاها فيما لا يشمله النص يجب التاخير للقاعدة ومقتضاها تاخير الصلوة بالاصالة لا بالتبع بل التيمم تاخيره بالتبع ح مع ظهور قوله في موثقة ابن بكير فليتيمم وليصل اخر الوقت بل قوله في حسنة زرارة فاذا خاف ان يفوته الوقت فليتيمم وليصل وبالجملة مقتضى التاخير على القاعدة هو تحقق العجز عن ايجادها بالمائية وهذا المقتضى موجود في المقام ايضا وغايته عدم تجدد التيمم الى الضيق فيصلي به الثانية كما مر في المسئلة الاولى الا ان يكون اقتضاء القاعدة عندهم المواسعة ولعل ما ذكرناه هو المراد ما في جامع المقاصد من بناء جواز التقديم وعدمه هنا على ان مقتضى الحكم بالتاخير هو امكان استعمال الماء فلا يجوز لانه موجود هنا او عدم صحة التيمم اذا رجى زوال العذر فيجوز لانتفائها الحكم بصحة التيمم قال والاظهر هو الاول منها على القول بالمضايقة في التيمم للحاضرة من كان عليه فائتة تيمم في كل وقت اراد فعلها ولا راجح فيه خلافا خصوصا على القول بوجوب الفورية في القضاء لعموم نصوص البدلية من غير معارض حتى القاعدة التي تفرد مقتضاها ثم بالتيمم الواقع للقضاء يجوز الدخول في الفريضة الحاضرة الموقتة ولو في سعة وقتها عند مشهور القائلين بالمضايقة في التيمم للمكتوبة وعندنا على تقدير القول به لا يجوز الا في اخر وقت الحاضرة وفي اللوامع ان ظاهر بعضهم التوقف في اصل فعل الحاضرة بالتيمم للفائتة ولا وجه له انتهى وهو كما قال لا يعرف وجهه وعلى هذا النمط اذا تيمم لنافلة يدخل به في الفريضة اجماعا كما في اللوامع ومحكي الخلاف والغاية واجبة او مستحبة غير الصلوة او مباحة متوقفة على الطهارة ويدخل في الصلوة وفي كل غاية اخرى واجبة او مستحبة او مباحة متوقفة على الطهارة للعموم من غير معارض ولا خلاف اجده في شيء من ذلك وفي ظاهر التذكرة الوفاق على ان من تيمم لمس المصحف او قراءته يستبيح به كل مشروط بالطهارة وسيأتي في الاحكام مزيد توضيح لهذا الحكم منها انه على القول بالمضايقة الظاهر عدم اعتبار الطريق الى التضييق بالعلم لكون الحصر فيه عسرا وحرجا لتعسر حصوله غالبا وافضائه الى الفوت كثيرا لعدم القطع ببقاء يسير من الوقت جدا وكثيرا ما يتبين عدمه وفائته بتمام الفعل وللاخبار المعلقة للتيمم على خوف فوت الوقت الشامل للظن غايته الاخروج صورة الشك بقي الباقي منها ان المراد بالضيق في المقام حسبما تقتضيه القاعدة المومى اليها والقائلون بالمضايقة ايضا معترفون به هو ان لا يبقى من الوقت الا مقدار فعل الصلوة مع ما يريد فعله من مستحباتها الداخلة والخارجة المتقدمة كالاذان والاقامة دون المتاخرة كبعض الاذكار التعقيبية وان كان بعض المقدمات المقدورة غير موجودة كالساتر اذا كان غير حاضر او كان

نجسا يريد

بحيث يريد تطهيره فيستثنى له من الوقت ما يضاهي وجه والاقوى خلافه ووجوب فعلها قبل التيمم كالتيمم في المسئلة الاتية ولا يجب المبادرة
في زمان الاشتغال بالمقدمات الغير الحاصلة بسرعة المشي اليها مثلا او في اشتغاله بها بل لا خط فيه العرف والعادة وان تعدى الى فعل التيمم
فيما يسع ازيد مما ذكر بطل عند اهل القول بالمضايقة وما عن بعضهم كلام الخوانساري في تاويل اخبار المواسعة بحملها على اخر الوقت
العرفي كي لا ينافي وجدان الماء في الوقت بعد الصلوة حسبما سمعت ان اراد عدم قدح ما يزيد على ما ذكر عمدا فلا يرتضيه اهل القول بالمضايقة
فهو قول اخر في البين لا يبعد منعه وان اراد العرفي في مقابل الحكمي فهو كذلك لكن لا يجدي فيما يحاوله بالتاويل المذكور فلا تغفل فيهما انه
على القول بالمضايقة اذا لم يبق من الوقت الا مقدار الصلوة مع بعض مقدمات مفقودة غير حاصلة كاحضار ثوب طاهر او مكان مباح
ونحو ذلك فهل يجوز فعل التيمم اولا ثم المقدمات الغير الحاصلة او يتعين تاخير التيمم عن جميعها حتى يتصل بالدخول في الصلوة لم اجد مصرحا
واما فيه ذلك وربما اشعر كلام بعضهم كاطلاق عبارة الروضة وليكن التيمم عند اخر الوقت بحيث يكون تدبيه منه مقدار فعله مع باقي شرائط
الصلوة المفقودة بجواز تقديم فعل التيمم على الشرائط كما ان اطلاق قول الباقي لا يجوز التيمم الا في اخر وقت الصلوة او عند تضيقها ونحو
ذلك ربما يشعر بمقارنة التيمم بالصلوة المقارن اخرها بخروج الوقت ولعل الاقوى لا تنافي بالمقصود من التاخير من احتمال التمكن من الماء
وكذا يتعين التاخير على تقدير وجوبه ولو مع الياس من زوال العذر ومنها انه اذا تيمم بظن الضيق وصلى ثم تبين السعة ففي الاعادة وعدمها
قولان ظن الشيخ القول بوجوب الاعادة ووجهه واضح وهو شرطية الضيق فان مقتضى شرطية الواقعية بطلانه لو وقع قبله وما ذكره في
المعتبر حيث اختار عدم الاعادة كما عليه جماعة بل اكثر المضايقين قال لا يقال شرط التيمم التضييق والظاهر انه كذلك لان الشرع ما لم يحصل
منه على التضييق لان دلت على حالة على الظن انتهى مع غير تام لان عدم اعتبار الظن غير محتاج الى الدلالة لجواز اتكاله الى قاعدة الاشتراط
بل كفاية الظن هو المحتاج الى الدلالة وحيث لا دلالة فلا كفاية ولكن الشيخ لم يصرح بهذا الحكم في شيء من كتبه وفي المعتبر نسبه اليه في كتبه الا انه
وتخصيصه بكتب الاخبار ثم بعض استفادته منه بالنظر الى تاويله قوله في خبر يعقوب بن سالم المتقدم اصاب الماء وهو في وقت بتقليبه في
وقت الصلوة لا بالاصابة قائلا لانه لو كان في اصابة الماء الوقت باقيا لوجب عليه اعادة الصلوة فان اطلاقه وجوب الاعادة على تقدير
اصابة الماء في الوقت المستلزم لوقوع التيمم في السعة يعطي ابتناء على عدم الاجزاء ح ولو مع ظن التضييق بل عدم حمله مع الاخبار الباقية على
التيمم الواقع بظن الضيق وارتكابه التاويلات البعيدة ظاهر في بنائه على الاعادة ولذا لم يحمل عليه وعلى كل حال الاولى بناء الحكم بالاعادة
وعدم الاعادة هنا على مسئلة اجزاء الامر الظاهري عن الواقعي وعدمه فعلى القول بالاجزاء لا يبعد وعلى القول بعدم الاجزاء يبعد وكذا
لو انكشف السعة بعد التيمم قبل الدخول في الصلوة فعلى الكلام في مسئلة الاجزاء اذ لا دليل مخصوص بالمقام الا اخبار عدم اعادة من تيمم وصلى
ثم وجد الماء في الوقت فان من حملها من اهل القول بالمضايقة على من تيمم بظن الضيق ثم بان خطاؤه يصح له الاستدلال بها على الاجزاء كما
في المعتبر قال ويمكن ان يستدل على ذلك اي الاجزاء برواية زرارة ومعوية بن ميسرة ويعقوب بن سالم في رجل تيمم وصلى ثم بلغ الماء قبل
خروج الوقت فقال ليس عليه اعادة ولا وجه لها على القول بالتضييق الا ما ذكرناه اي الاجزاء انتهى لكن قد عرفت ان تاويل الاخبار بناء على
القول بالمضايقة لم يختص بذلك فلاجل هذا قلنا الاولى بناء على القول هنا على مسئلة الاجزاء ومرادنا القول الذي يصح الجميع لا خصوص
البعض المأول للنصوص مما ذكر فتدبر وهل يجب استيعاب الوجه والذراعين بالمسح فيه روايتان اشهرهما اختصاص المسح بالجبهة وظاهر
الكفين هذه العبارة متضمنة لمسائل منها ان الواجب الثاني من افعال التيمم مسح وجهه بكفيه بعد ضربهما على الارض وهو مجملا ثابت
بالكتاب والسنة واجماع المسلمين فلا ينبغي الاطالة فيه انما التردد في تعيين ما يجب مسحه من الوجه فنسب الى علي بن بابويه وجوب
مسحه جميعا تعيينا وفي الذكرى ان في كلام الجعفي اشعارا به وفي المعتبر ان الحق في الجمع بين خبري مسح الوجه ومسح الجبهة هو التخيير
بين مسح الوجه ومسح بعضه لكن لا يقتصر على اقل من الجبهة واستفاده ايضا من كلام العماني وفي الكشف
من كلام ابي علي ايضا ويحتمل ما في المعتبر التخيير بمعنى ان له مسح الازيد من الجبهة ولو استحبابا كما في موارد التخيير بين الاقل والاكثر
بقرينة جمعه بنحو ذلك في خبري مسح الذراعين والكفين ايضا وقوله هناك الحق عندي ان مسح ظاهر الكفين لازم ولو مسح
الذراعين جاز ايضا عملا بالاخبار كلها لكن الكفين على الوجوب وما زاد على الجواز لانه اخذ بالمتيقن انتهى ونحوه جار في عبارة القواعد
على تقدير خلافه فهو ضعيف لان الجمع فرع المكافئة المفقودة هنا كما تعرف ثم التخيير الحقيقي بين الاقل والاكثر خصوصا التدريجي
الجاري هنا بناء على مراعاة الترتيب من الاعلى غير من المنع ما هو مقرر في محله والجمع بحمل المجمل على المبين والظاهر على النص كما سترى

في بيان كيفية مسح الوجه

اظهر بل التخيير مخالف لظاهر الاصحاب من الاجماع على عدم وجوب الاستيعاب واما ما نسب الى والد الصدوق فيبعده جزم ولده في كتبه بكفاية
مسح البعض وظاهر اماليه المغرو وغيره عنه ولو كان والده يذهب الى وجوب الاستيعاب لذكره بل لم يتخطه كما هو دابه وعلى تقدير خلافه
فهو في غاية السقوط لاتفاق الكتاب والسنة على رده اما الاول فقوله تعالى فامسحوا بوجوهكم فان الباء فيه اما للتبعيض كما يجيئها الرضي كلام
العرب وان انكره سيبويه في كتابه في سبعة عشر موضعا كما حكي لكن اثبتها الاخفش والمثبت مقدم او لانها اذا دخلت على مفعول الفعل
المتعدي بنفسه افادت التبعيض والا كانت زائدة او لتفسيرها بها في صحيحة زرارة المتقدمة حسبما عرفت وللالصاق ويصدق بمسح
البعض كما يصدق لو مسح ببلله وجه بث برمامه بلزوم بعضها الى غير ذلك ودعوى عدم الصدق الا بمسح الجميع في حيز المنع واما الثاني
فللمستفيضة المتضمنة للاقتصار على مسح الجبين او الجبهة لا سيما في مقام البيان ولا بد من حمل الظاهر وهو المتضمن للوجه على النص وهو
المقتصر على بعضه واما الثالث فلاستفاضة الاجماع على عدم وجوب استيعاب الوجه كما عن الناصريات والانتصار والغنية وعندي ان
ذلك غير خفي على اصحابنا وانما وقع التعبير بالوجه من بعض قدمائنا متابعة لعبارة الاخبار فان ما عدا اليسير منها بلفظ الوجه والكتاب
موافق لها ودأب القدماء التعبير بما في النصوص فلا ينبغي التامل في نفي وجوبه انما التردد في تعيين البعض بعد المفروغية عن وجوب
مسح الجبهة بل في المصابيح انه ضروري الدين فالتردد بين الاقتصار عليها او وجوب الزيادة بوجوه احدها الاقتصار عليها نسبه في الحدائق
والرياض وغيرهما الى المشهور وكانه لكون الاكثر ما بين التصريح بما يقتضيه بمسح الجبهة كما وقع من الفاضلين والشهيدين وغيرهم والتعبير
بمسح الوجه من القصاص الى طرف الانف كما وقع من السيدين وكثير ممن تقدم والا فالتصريح بالاقتصار على الجبهة ليس مشهورا ثانيها وجوب
مسح الجبينين معها كما صرح به في جامع المقاصد تبعه جماعة كما في المسالك والمبسوط والمجمع والمدارك وشرح المفاتيح والذخيرة وظاهر
الكشف وممن تقدم عن الفقيه والهداية والمقنعة وابي علي وظاهر ابن ابي عقيل وغيرهم ثالثها وجوب مسح الحاجبين معها وصرح به في
جامع المقاصد ونقل عن الباس في الذكرى وذكره في الفقيه ومحكي الهداية وصرح كثير بعدم وجوبه وعن الكفاية ان عدم الوجوب هو
المشهور ويحتمل زيادة المصرحين بمسحهما وجوبه من باب المقدمة وقد يعطيه الاستدلال على وجوب مسحهما في جامع المقاصد
بقاعدة المقدمة والاخبار كالاقوال ففي صحيحة زرارة الاقتصار على مسح الجبهة وفي صحيحتين اخريين عنه وحسنة ابن ابي المقدام
الاقتصار على مسح الجبين في بعضها مفردا وفي اخر بصيغة التثنية وفي ذيل عبارة فقه الرضا ما يوافقه ايضا كما تسمع وفي باقي الاخبار
ذكر الوجه متعلق المسح وهي احد عشر صحيح ابن ايوب الخزاز وصحيح داود بن النعمان وحسن الكاهلي وموثق زرارة في حكاية فعل الباقر ع و
صحيحه في حكاية فعل النبي ص وروايته الاخرى وصحيح ابن همام وكذا لابن مسلم ورواية الليث وموثق سماعة وصحيح اخر لابن مسلم وفي
عبارة فقه الرضا تمسح وجهك موضع السجود من مقام الشعر الى طرف الانف وقال بعد ذلك وروي اذا اردت التيمم اضرب على الارض
ضربة واحدة الى قوله ثم تمسح باطراف اصابعك وجهك من فوق حاجبيك وبقي ما بقي الحديث فالقائل بوجوب مسح الجميع على تقدير
تحققه يستند الى ما تضمن لفظ الوجه لكثرتها والتاويل في الباقي والباقون بمساعدة الاجماع يصرفونها عن ظاهرها فالاكثر يصرفونها
الى نص الجبهة ويأولون خبر الجبين بمعناها والجماعة يصرفونها الى نص الجبين والجبهة عند هؤلاء اما خالية من النص لعدم ثبوت
طريقها او يأولون نصه بمعنى الجبين ثم المشهور لا يعملون بما تضمنه الرضوي من مسح الحاجبين لعدم نهوضه وحده مع معروفية حاله
باثبات ذلك وبعضهم يعمل به فيوجب اضافته في المسح قلت لا مجال لطرح الروايات الكثيرة المتضمنة للوجه الموافقة للكتاب من هنا عمل
بظاهرها ابن بابويه على تقدير مخالفته لكنا علمنا بالاجماع وغيره كون الوجه فيها مصروفا الى البعض بل مع قطع النظر عن الاجماع
معارضة نص الجبهة والجبين معها معارضة النص والظاهر بل مع معلومية كون المراد بالوجه بعضه من باب ورود المجمل والمبين
والعمل بالمبين قطعا كما انه لا ريب في وجوب حمل الظاهر على النص فيسقط بذلك مقال ابن بابويه ان تحقق وما في المعتبر ان اراد ظاهر
التخيير ويبقى التردد في حمل هذا المجمل والظاهر على المبين المنصوص به بالجبهة او الجبين واما ما تضمن الحاجبين فليس مما يقابل في
هذا المضمار وتعيين احدهما مبني على تحقيق نص الجبهة فان تحقق نهي رواية موثقة حجة بظاهرها معتضدة بظاهر صدر الرضوي
المنجبر في هذا الحكم بالشهرة ولا يعارضها نص الجبين وان كان اكثر منه عددا لان مخالفة ظاهرها من كفاية مسح الجبين للاجماع
ما نقل من حجيتها وارتكاب التاويل فيها ليصلح الاستدلال بها ثم المعارضة بها لما هو حجة في نفسه ومن غير تاويل خلاف القاعدة فالاولى
العمل بموثقة او صحيحة زرارة المتضمنة للجبهة وارتكاب التاويل في الاخر بما لا ينافيها ولو بالتجوز بالمجاورة بارادة الجبهة من لفظ الجبين

ويؤيده باستعمالها فيها في السجود كما في الحسنة والموثقة لا صلاة لمن لا يصيب انفه ما يصيب جبينه اى جبهته وبفتوى المشهور بمسحها بناء
على شهرتها باعتبار بعد قوامهم بمسحها مع ورود الاخبار ما عدا ذلك بمسح الجبين فليكن قد فهموا من الجبين في تلك الاخبار الجبهة ومما
يشهد ايضا لفهمهم ذلك دعوى العماني تواتر الاخبار بان النبي ص حين علم عمارا مسح بكفيه جبهته وكفيه مع انه لم يرد في تلك القضية الا
مسح الجبين واما الجبهة فانما هي في فعل الباقر ع تعليما لزرارة حين سئله عن التيمم فليكن مفروغا عن ارادتها من الجبين حتى ادعى تواترها
وان كان يبعد في الجملة ارادتها من نص الجبين الذي ورد بلفظ التثنية وامر مسحه بالكفين معا لعدم اتساع الجبهة وحدها بقدر الكفين
وفي الجواهر جمع على تقدير ثبوت نص الجبهة بينه وبين ما نص الجبين بايجاب مسحهما معا قال لانه عمل بالنصين حيث انه لا معارضة بينهما الا ان ما
تضمن الجبين غايته الزيادة على الجبهة والزيادة الغير المنافية مقبولة وكذا في الروض واللوامع وغيرهما وفيه ان كلا من النصين وارد مورد البيان
لموضوع التيمم وهو قاض بنفي ما عداه فالمعارضة موجودة والمنافاة محققة واوهن منه ترجيح نص الجبين والعمل به ومعاملة مخالفة الاجماع
بالتاويل فيه بارادة ما يشتمل على الجبينين مع الجبهة كما او رد هذا المعنى في اللغة قال في القاموس الجبينان حرفان يكتنفان الجبهة من جانبيها او
حروف الجبهة بين الصدغين متصلا عدا الناصية كل جبين لان بمجرد هذا لا يثبت الحقيقة فهو تاويل ولا يرتكب التاويل في خبر ثم يعارض به
بالمأول النص فالوجه ان يقال بمخالفة مضمونه للاجماع مانع من اعتباره فلا يعارض به نص الجبهة على تقدير ثبوته نعم بعد ترجيح نصها لا باس بالتجوز
والتاويل في نص الجبين لكن بالانتفاء في نص الجبهة ولو بارادة الجبهة بنحو مجاز المجاورة او غيرها الغرض كونه الجبين وهذا هو الفارق بين تاويل على
هذا التقدير الاخر الذي يتمعه من انحصار البيان فيه اذ التجوز مع علاج لك التقدير لا ينافي حجيته لا انحصار فيه ثم لا يراعى علاج لك التقدير وعلى التقدير ع
فتاويله المواضعة مع غيره من جهة معارضته له بل ما يخرج به عن مخالفة الاجماع فلا تعقل ولا تخلط لكن الشان في ثبوت نص الجبهة فان الظاهر ان
صحيحة زرارة او موثقة المتضمنة للجبهة مع صحيحه المتضمنة للجبين رواية واحدة وردت بطريقين فان المتن ما عدا كلمة الجبين او الجبهة واحد
والراوي واحد والمروي عنه واحد والسند من احمد بن محمد بن ابي نصر عن ابن بكير عن زرارة واحد والقضية واحدة هي فعل ابي جعفر ع لتعليم
زرارة حين سئله عن كيفية التيمم لم يقع مرتين قطعا وقد اعترف بذلك في الوسائل وصرح به جماعة منهم في الحدائق وان كان ظاهر الشيخ في
التهذيب اعتقاد كونهما روايتين ولذا رواهما اولا في كيفية التيمم بلفظ الجبهة واستدل بها على ذلك وثانيا في عدد الضربة بلفظ الجبين و
استدل بها للعدد الا ان ملاحظة ما ذكره فيه باتحاد الروايتين ولو كانتا روايتين وهما برواية الكليني لرواهما معا لوجود داعى النقل له ايضا
فينبغي ترجيح احد طريقيها وحيث انها بلفظ الجبين في الكافي في هذا السند فهو مرجح له لمعروفية ضبط الكليني مضافا الى موافقته لرواية زرارة
نقل التيمم لعمار ورواية ابن ابي المقدام ولاشتراك الشيخ معه في نقل ما رواه دون العكس فانه منفرد بما رواه فعلى هذا لم يكن في الاقتصار
على الجبهة نص واما عبارة فقه الرضا فمع عدم التصريح فيها بالجبهة فان ظهر من صدرها الجبهة فمن ذيلها الجبين فكان كروايته المتدافعة لا عمل
لها والتعبير عما في الذيل بادوى غير صريح في كونه عن الغير ليخرج عن التدافع في نفسه مع انه يخرج من التدافع وقع في التعارض ومع ينحصر
ما عدا اخبار الوجه فيما تضمن الجبين من الاخبار الثلاثة ويختص بيان اجمالها بها وبه يسقط القول الثاني لكنا حيث اجمعنا على وجوب
مسح الجبهة علمنا ان المراد بالجبين هنا هو المنضم الى غيره ويحصل منه القول بوجوب مسح الجبهة والجبين وفي الحدائق اعترف بكونها رواية واحدة
مختلفة النقل قال انها بعينها رواها في الكافي بلفظ الجبين والشيخ قد رواها عنه ايضا في مواضع اخر بلفظ الجبين ثم رجح طريق الكافي
قال لانه ينبغي ترجيح نقل الكافي المتايد بنقل الشيخ لها كذلك دون ما انفرد هو بنقله لاحتمال تطرق الشبهة اليه انتهى لكن رجح كون لفظ
الجبين فيها بمعنى الجبهة خاصة ومثله في الرياض الا انه لم يصرح بكونها رواية واحدة بطريقين وقد يظهر منه ذلك لكنه مصرح ايضا با
الجبين في نصه بمعنى الجبهة خاصة وذكر مرجحات لتاويل الجبين بالجبهة عدتها ان لا يخلو القول المشهور من حجة معتبرة ولو كان يقول لو ان نقله
المشهور كان اجود ونقل العماني تواتر الجبهة وفيه عدم ثبوت كونها المشهور لتعبير الاكثر بما بين القصاص الى طرف الانف وفي الكشف
ان مسح الجبينين يمكن ان يدخل في مقصود الاكثر من ذلك وفي المصابيح الظاهر دخول الجبين في كلام الاصحاب الا من صرح بارادة خصوص
الجبهة وان المحكي عن العماني هو القول الثاني حسبما عرفت وهو دليل كون الجبهة المتواترة عنده هي المنضمة الى الجبين دون المنفردة وفهم
ذلك ايضا من روايات الجبين مضافا الى ما اشير اليه مما يبعده لكن الشان في البناء على اتحاد الرواية لتكون الوظيفة النظر في تعارضهما
وللتامل فيه بعد مجال الاختلاف السند فيما قبل احمد بن محمد بن ابي نصر فقد روى في التهذيب ما تضمن الجبهة عن المفيد عن احمد بن محمد
عن ابن بكير عن زرارة سئلت ابا جعفر ع وما تضمن الجبين عن المفيد عن ابي القاسم جعفر بن محمد عن محمد بن يعقوب عن علي بن ابراهيم

عن ابيه ح وعن محمد بن الحسن الصفار عن احمد بن محمد عن الحسين بن سعيد عن احمد بن محمد نسخ

عن ابيه عن علي

عن ابيه وعلي بن محمد عن سهل بن زياد جميعا عن احمد بن محمد بن ابي نصر عن ابن بكير عن زرارة قال سئلنا ابا جعفر ع وعلى فرض الشك
في الاتحاد والتعدد يبقى ما تضمن الجبين بغير معارض معلوم فيعود الكلام المتقدم على تقديره وفرضه والاصل ايضا يساعد
محصلة من مسح الجبين مع الجبهة لعدم يقين الخروج عن العهدة مع اجمال الوجه الا به فينبغي بناء العمل عليه خصوصا مع تاكد الاحتياط
بذلك ثم ان الجبين ورد في خبر بلفظ المفرد وفي خبرين بلفظ التثنية وليحكم الثاني بموجب القاعدة مع انه لا تنافي بينهما لانه من
افراد الجنس الذي يجتمع مع التعدد ومنها ان الواجب الثالث من افعال التيمم مسح ظاهر الكفين وهما من رؤس الاصابع الى
مفصل الزند كلا منهما بباطن الاخر وهو مجملا ثابت بالكتاب والسنة واجماع المسلمين كمسح الوجه ولا ينبغي الاطالة فيه انما التردد في
تعيين مقداره ما يجب مسحه منهما فمن العامة ذهب ابو حنيفة والشافعي الى وجوب مسحهما الى المرفقين بطنا وظهرا وقال احمد بن حنبل
يقتصر على ظاهر الكفين واما اصحابنا ففي المعتبر وغيره حكي عن ابن بابويه المسح من المرفقين الى الاصابع ويوافق ما تقدم عنه في
الوجه للاجماع المركب ممن اوجب استيعاب الوجه على وجوبه في اليدين والتامل في النسبة هنا كالوجه وعن المشهور وجوب مسحهما
الى الزند وعن الناصريات والغنية الاجماع عليه وفي المدارك والحدائق ان ظاهرهم الاجماع عليه هو ظاهر محكي الانتصار والنسبة الى
الامامية وكشف الرموز النسبة الى عمل الاصحاب والظاهر كونه محصلا بالنسبة الى عدم الزيادة وحكى ابن ادريس عن بعض الاصحاب
وجوب مسح ما بين اصول الاصابع الى اطرافها وعن المقنع ذلك احدى اليدين بالاخرى فوق الكف قليلا وعن الفقيه مثله في التيمم بدل
الجنابة ولعل مراده للتقييد وعدم الاختصاص بالغسل فلا مخالفة وفي المعتبر عندي ان مسح ظاهر الكفين لازم ولو مسح الذراعين
جاز ايضا عملا بالاخبار كلها لكن الكفين على الوجوب ما زاد على الجواز لانه اخذ بالمتيقن والاحتمال فيه كما تقدم عنه في الوجه بل هنا اراد به كون الزيادة
تدل على المشهور ويبعد الاثر بالتقريب المتقدم في الوجه لعطفها على الوجوه المدخولة للباء الروايات المتضمنة للكف ولا يعارضها مستحبة انه لظهر مما نقله
ما تضمن اليد لانها مع الكف نظير ما تضمن الوجه مع ما تضمن الجبهة والجبين بحكم ما فيه الكف لما مر في الوجه بل هنا اولى لان الكف عنه وهو دليل الوجوب
من معاني لفظ اليد بل ربما ادعى صرف الاطلاق اليد اليه مع انها الانفا ومنها اذا عارضها كالانفا ومنها ايضا ما تضمن المسح على الذراع لموافقة التقية كما ذكر في الوجه ح
عن معظم المخالفين ان كان مسح الكف منه مما احمد وايضا ما تضمن الكف بالاجماع المستفيض ان لم يكن محصلا بالنسبة الى الزيادة المومى اليها
ومنه يتضح بطلان الجمع بالتخيير الذي في المعتبر على تقدير مخالفته لكونه فرع المقاومة وكذا القول بوجوب الزيادة قليلا لبعض نصوص تضمنه
منها في تعليم عمار فمسح وجهه ويديه فوق الكف قليلا مع احتماله المعتبرة كالقنوى بها وكون القليل فيها ايضا صفة المسح اى مسحا نحو
غير مستقصى فيه التخلل والفرج بين الاصابع ونحوها والمراد بفوق الكف ظهره وكذا ما استدل به للقول بالمسح من رؤس الاصابع من مرسلة
حماد بن عيسى ان الصادق ع سئل عن التيمم فتلا قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما وقال فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق قال
فامسح على كفيك من حيث موضع القطع قال وما كان ربك نسيا بتقريب ان موضع القطع عند الامامية اصول الاصابع ومناسبة تلاوة اية
السرقة والوضوء وانتظام الحديث يقتضي بارادة الزند من موضع القطع فان الظاهر تعليم الامام الراوي الاستدلال على رد العامة في ايجابهم
المسح الى المرفق بان اطلاق اليد في الكتاب محمول على الكف الا اذا قيد كما في اية الوضوء ويدل لك اطلاق في اية السرقة فلم بالقطع من الزند وادعى ثم
انه اليد فاذا كان كذلك فيقتضي المسح هنا ايضا من مكان القطع لاطلاق لفظ اليد في اية التيمم ايضا فلم قيد الى المرفق وما كان ربك لينسى
ما فرق في كتابه من اقتضاء الاطلاق والتقييد في اليد ويمكن تنظيم الحديث مع تفسير موضع القطع بما هو عندنا فيدل على قول القائل
المستدل بان يكون تلاوة اية السرقة والوضوء لبيان ان موافقة اليد في اية السرقة والتيمم من حيث الاطلاق متوافقتان بخلاف اية الوضوء
فالموافقة دليل كون الحكم في الاوليين واحدا والقطع من اصول الاصابع فالمسح كذلك مثل قاعدة غلبة اضافة حيث الى الجملة تقتضي بتقدير
مبتدء بعد حيث وموضع القطع خبره والجملة تعليل المسح الكف المعنى امسح كفيك من حيث الكف موضع وقوع القطع فيه وفي وجه التعليل
به ان كان غموض فشكلة في تعليلات الاخبار غير عزيز الا ان ما هذا شانه من حيث السند والدلالة لا يقابل المستفيضة المعتضدة بما مر
وان وافقه من عبارة فقه الرضا قوله فيما اروه اخبره ثم تضع اصابعك اليسرى على اصابعك اليمنى من فوق الكف ثم تمرها على مقدمها على
ظهر الكف ثم تضع اصابعك اليمنى على اصابعك اليسرى فتصنع بيدك اليمنى ما صنعت بيدك اليسرى على اليمنى مرة واحدة وهذا اجزاء التيمم
ومنها ان حد الجبهة من قصاص شعر الراس من مسامت الانف الى راس الانف من طرفه الاعلى كذا في عبارة جماعة وعليه يعم ما بين الحاجبين لعل
العرف واللغة لا يساعدان دخول ما بين الحاجبين في موضوع الجبهة ولذا لا يجوز السجود عليه فيقيل كلام الاصحاب منزل على دخوله منافاة

ثم اجماعا والا

تم اجماعا والا كان ممنوعا دخوله بل ينتهى الحد الى ما فوقه تحكيما للعرف واللغة ومنه يتبين سخافة احتمال وجوب المسح الى طرف الانف الاسفل كما عن الالفية بل في السرائر بعد ذكر المسح من قصاص الشعر الى طرف الانف الذي يرغم به في سجوده قال وقد اشتبه على كثير من المتفقهة الطرف المذكور وظن انه الطرف الذي هو المارن لاطلاق القول به في الكتب انتهى لكن في الامالى من دين الامامية الى طرف الانف الاعلى والى الاسفل اولى وكذا في بعض العبارات وفي المنتهى عن بعض انه المارن كما حكاه في السرائر ولعل العفو به من البعض من جهة وقوع لفظ طرف الانف مطلقا في عبارات القدماء كعبارة فقه الرضا وملاحظة انه يسجد عليه كالجبهة وان كان في الجامع ان الذي يرغم في السجود هو الطرف الاعلى وعلى كل حال الثابت وجوب مسحه من الجبهة الى ما فوق الحاجبين نعم للمقدمة يضاف اليه شئ ولعل من اوجب مسح ما بين الحاجبين مراده الدخول للمقدمة ايضا الا انه ليس بازيد مما يحصل به المقدمة منها ان ما حكم بوجوب مسحه من الجبهة والجبينين والكفين يجب استيعابه بالمسح فلا يجوز الاخلال بشئ منه ولو اليسير وفي ظاهر المنتهى والكشف الاجماع عليه في اليدين والتتبع يساعده بل لا يبعد انعقاده في مسح الوجه ايضا وفي الجواهر التامل في ترك بعض لا يخرجه عن مسمى مسح العضو عرفا وقوى العفو فيما تقدم من مسئلة ضرب الكفين بالارض وهنا قوى عدمها الا عرفا انه مفرق او غادل وفي المجمع قال لو مسح ظهر الكف بالبطن بحيث ما تهاون وما قصر في الاستيعاب يكفيه ذلك وان لم يستوعب جميع الظهر بحيث يبقى ما بين الاصابع سيما ما بين السبابة والابهام ويعفى الخلل لما يفهم من الاكتفاء بالمسح الواحد مع عدم المبالغة ولا التاكيد في التخليل قال والاصحاب لا يستحب التخليل ويجب الاستيعاب لعله يراد بمعنى ايضا الجميع الظهر على الوجه المتعارف مع عدم التقصير انتهى اما ما في الجواهر فقد عرفت في الضرب بالارض انه من الاطلاق العرفي المبني على المسامحة ولا عبرة به كما اعترف هو به هنا واما ما ذكره في المجمع فما التسبب الى الخلل بين الاصابع مسلم عدم وجوب مسحه العدم شموله غالبا المسح الذي في الاخبار من الامرار الواحد واما التعدي الى غيرهما ان كان مراده فممنوع لما اشير اليه في ضرب الكفين من اقتضاء التعليق على موضوع بحو ذلك الاستيعاب كما في النظائر مراعاة لحقيقة اللفظ فانها المجموع والمسامحات العرفية لا عبرة بها بل في الرياض دعوى الاجماع على وجوب الاستيعاب الاعضاء الممسوحة وعلى المختار لو اخل بشئ عمدا او سهوا وجب العود عليه وتكرير ما بعده لدرك الترتيب لم يفت الموالاة وان لم يمكن الا بفواتها استانف ومنها انه لا يجب استيعاب الماسح لا في مسح الجبهة والجبينين ولا في مسح الكفين صرح به في جامع المقاصد والروض وغيرهما لما في صحيحة زرارة من قوله ثم مسح جبينه باصابعه ومعلوميته اضافة الجبهة لعدم الاكتفاء بمسح الجبينين انفا كما اورد عليه في اللوامع لا يقتضي اضافة تمام باقي الكف الى الاصابع ايضا مضافا الى كون الماسح في اكثر اخبار المسح لم يذكر عضوا حتى يحكم فيه مراعاة حقيقته من المجموع نعم في بعضها المسح بالكف والكفين وكانه سند الاردبيلي في اللوامع ممن اوجب استيعاب الماسح بل صرح بالاستنادة في ثانيهما وفيه انه فرق بين التعبير بالعضو ممسوحا وماسحا والظاهر في الاول الاستيعاب في الثاني ارادة كون الالة من هذا الجنس والنوع فلا يفيد الاستيعاب ومن هنا كان الاقوى في مسح الجبهة والجبينين عدم لزوم استيعاب الكفين في الماسحية وان وجب كونه منهما معا لا باحديهما وبالجملة النظر في مسح الوجه من جهتين احديهما انه هل يجب كونه بكلتا اليدين ولو ببعض من كل منهما او يكفي كون الماسح احديهما فيه قوال ثلاثة المشهور اعتبار المسح بهما معا للتصريح بكونه بهما في كثير من الاخبار فيقيد بهما ما اطلق كما هو الداب واختاره في مجمع الفائدة وتعليقة الروضة المنسوب الى الشيخ ... المغاري كفاية المسح باحديهما نظرا الى اطلاق الاية وبعض الاخبار وفي ثانيهما كما يجوز حمل المطلق على المقيد يجوز القول بكفاية المطلق وحمل المقيد على انه احد افراد الواجب انتهى وفيه مع انه ذاجرى فيما وقع نعلا بيانيا فيما وقع بالامر به كقوله في رواية الليث المرادي تضرب بكفيك على الارض مرتين ثم تنفضهما وتمسح بهما وجهك وذراعيك ان البناء في الفعل الواقع في مقام البيان على الحمل الا انه على صورة ما يقع وتعينه الا ما ظهر خلافه وعن الاسكافي كفاية المسح بخصوص اليمنى لا يعرف دليل خصوصها ولعله القياس على الوضوء وفيه مع عدم تماميته في بدل الغسل فيما لا يخفى ولعل على المشهور الجهة الثانية ان المسح بهما معا بناء على لزومه هل معناه احدهما كون كل جزء من الكفين يمر بكل جزء من الممسوح وهذا مقطوع بعدم لزومه لتعذره او تعسره لتوقفه على ترديد الماسح على الممسوح كرات غير متناهية ثانيهما ان يمر تمام كل من الكفين على تمام الممسوح وهذا استظهره في الجواهر من عبارة المدارك من قوله والاولى المسح بمجموع الكفين مع ان ظاهره غير ذلك من بعض الصور الاتية بل ظاهره مقابلة ابن الجنيد في الاكتفاء باليمنى وحدها وعلى كل حال هو ايضا غير لازم لما دفعه في الوجه الثالث الذي هو كذلك لكن بنحو توزيع الممسوح على الماسح بان يمر كل اليمنى على بعض الممسوح وتمام اليسرى على الباقي فيستوعب الممسوح بمجموع الكفين وظاهر اللوامع ان المراد من مسح الوجه باليدين وهو مع سابقه مبنيان على لزوم استيعاب الماسح في المسح كالممسوح وحيث ابطلنا

في الكفين والظاهر عدم القول بالفرق بل في الروض دعوى الاجماع على وجوب استيعابهما

وجوب استيعاب الماسح اصلا فيه وفي مسح اليدين فلا يلزم ذلك ايضا رابعها ان يمر كل من الكفين ولو ببعض كل منهما على جميع اجزاء الممسوح ونسبه في اللوامع الى القيل ولا دليل على لزومه ايضا الا ان غاية ما يستفاد من الادلة وجوب مسح جميع اجزاء الجبهة والجبينين بمجموع اليدين ولو ببعض من كل منهما وهو يحصل بغير ما يأتي فلا يتعين خامسها مطلق ما يصدق معه مسح الوجه باليدين الحاصل بامرار كل من اليدين ولو ببعضه نظرا الى عدم لزوم استيعاب الماسح على الممسوح ولو على بعضه لكن بحيث لا يبقى من الممسوح ما لا يمر عليه بعض احدى الكفين نظرا الى لزوم استيعاب الممسوح والظاهر ان المراد هنا الميسور منه وعدم تعذره او تعسره مع انطباقه على المستفاد من الادلة من استيعاب الممسوح وعدم استيعاب الماسح منها ان الماسح اختيارا للوجه واليدين هو باطن الكفين ونسبه في الذخيرة الى الاصحاب وفي الجواهر بلا خلاف نعرفه وفي الرياض دعوى الاجماع عليه في مسح اليدين والظاهر عدم قول بالفرق بينه وبين مسح الوجه وعلى كل حال يدل عليه التبادر من النصوص وظهور كون المسح بما يضرب بالارض ليحصل به الغرض من اثر الصعيد وبعد ثبوت الضرب بالبطن بدليل غير ما اشير اليه هناك من اخذه من لزوم المسح به لا ينبغي التامل في كون المسح به ايضا مضافا الى ما صرح فيه بكون الممسوح هو الظهر من اليدين كحسنة الكاهلي وصحيحة زرارة التي في المستدرك فانه ظاهر جدا في كون الماسح هو بطن الاخرى لعدم تبادر مسح الظهر بالظهر جدا خصوصا مع ملاحظة عدم حصول استيعاب الظهر بالمسح اذا كان الماسح ايضا الظهر الا بمبالغة هي خلاف ظاهر الاخبار بل صريح بعضها من الاكتفاء بالمسح مرة فتعذر المسوح اختيارا هو ظهر الكفين بالاجماع المستفيض بين صريح وظاهر وللصحيح والحسن المومى اليهما فيقيد بهما اطلاق الباقي والاية فيه وفي الماسح واذا تعذر البطن في الماسح قام الظهر مقامه كما في الضرب لما مر هناك واذا تعذر بعد ضربه قبل المسح جدد الضرب بالظهر ليقع المسح بما ضرب واذا تعذر الظهر في الممسوح كان كالاقطع ولا يقوم البطن مقامه والفرق ان الظهر في الممسوح شخص العضو والبطن في الماسح يجب تقييده به مهما امكن حسبما اشير اليه في الضرب ومن هنا لم يذكر احد بدلية البطن عن الظهر في الممسوح كما ذكروا عكسه في الماسح وفي عدد الضربات التي يجب لمسح الوجه والكفين اقوال اجودها المشهور ان للتيمم الذي بدل للوضوء ضربة واحدة وللتيمم الذي بدل الغسل اثنتان وفي الامالي ان من دين الامامية الذي يجب الاقرار به ان من لم يجد الماء فليتيمم كما قال الله عز وجل صعيدا طيبا الى ان قال بيديه الارض ضربة للوضوء ويمسح بها وجهه الى ان قال يضرب بدل غسل الجنابة ضربتين الخ وفي التبيان ومجمع البيان انه مذهبنا وفي الذكرى نسبه الى عمل الاصحاب ويستظهر من هذه العبارات دعوى الاجماع بل في الجواهر نسبه الى المهذب مثل ما في التبيان ولا اجده فيه بل ولا ما يعطيه وفي شرح المفاتيح ظاهره كونه من مذهب الشيعة وفيه ما لا يخفى وفي الجواهر ايضا انه لم يعرف القول بغيره من المتاخرين الى زمن الاردبيلي والكاشاني ففتحا باب المناقشة للاصحاب وربما يساعده التتبع من زمان المصنف وما بعده وعلى كل حال عن العذيمين والقاضي وغرية المفيد وجمل القاضي وشرح الرسالة والغنية واختاره في المدارك والحدائق والرياض كفاية المرة مطلقا ونسبه في الذخيرة الى اكثر المتاخرين ومتاخريهم وفي السرائر نسبه الى قوم من اصحابنا ويحكى عن رسالة المفيد ووالد الصدوق والمنتقى اعتبار الضربتين مطلقا وفي نقل الخرعن والد الصدوق القول باعتبار ثلاث ضربات كما حكاه في المعتبر عن قوم من اصحابنا والذي تحققنا ان عبارة رسالة والد الصدوق عين عبارة صحيحة ابن مسلم الاتية المتضمنة لضرب الكفين على الارض يمسح بهما وجهه ثم ضرب شماله بالارض ومسح بيمينه من المرفق الى اطراف الاصابع واحدة على ظهرها وواحدة على بطنها ثم ضرب يمينه بالارض ويصنع بشماله ما صنع بيمينه وكان منشاء اختلاف النسبة الى والد الصدوق هو اختلاف فهم المراد من التثليث المحكي قولا في المعتبر وغيره فمن فهم منه ضرب الكفين معا ثلاث مرات ينسب الى والد الصدوق القول بالمرتين غايته مع التفريق في ضرب الكفين في الضربة الثانية وقد جوزه الفاضل والمصنف في المعتبر وعن الشيخ في الاستبصار والحر في الوسائل ايضا جوازه وهو يتفرع على القول بتثنية الضرب وهو انه على تثنية الضرب هل يجوز التفريق بين الكفين في الضربة الثانية ام يتعين ام يجب الضم والجمع بينهما وضربهما معا كالاولى ومن فهم من التثليث المحكي مجرد الضرب بالارض ثلاثا ينسب اليه القول بالتثليث كما صرح به بعض قائلا ان مقتضى كلام علي بن بابويه في الرسالة اعتبار التثليث والاظهر ان المراد من القول بالتثليث هو الاول ومقالة ابن بابويه هي اعتبار الضربتين مطلقا لكن مع التفريق كما قاله الفاضلين لكن مع تجويزهما التفريق وعدمه وعلى كل حال استدل للقول بكفاية الضربة الواحدة مطلقا بالاية وعدة روايات متضمنة لضرب اليدين بالارض ومسح الوجه بهما ثم مسح اليدين فان ظاهرها عدم الضرب الا مرة واحدة مضافا الى التصريح بالمرة في صحيحة زرارة عن ابي جعفر ع في وصف التيمم فضرب بيديه الى الارض ثم رفعهما فنفضهما ثم مسح بهما جبينه وكفيه مرة واحدة ونحوها صحيحة ابن ابي مقدام وفي صحيحته الاخرى في بيان فعل النبي ص لعمار فوضع يده على الصعيد ثم مسح بها جبينه وكفيه احدهما بالاخرى ثم لم يعد ونحو انه اما المصرحة لظاهر من السياق فيها هو كون المرة قيد المسح حيث

بيان عدد الضربات لمسح الوجه والكفين في التيمم

انه في مظنة التكرير كالغسل في الوضوء فنفاه وهي في ذيل الرضوي المتقدم اشد ظهورا لتقييد الضربة بالواحدة فيه وهو متن عن زرارة ذكر المرة فتكون هي المسح وقد تكون هي قرينة لغيرها ايضا وكذا قوله لم يعد مع احتمال كونه بكون العين بمعنى لم يتجاوز الى غير الاعضاء المذكورة واما موثقة عمار من ان التيمم من الوضوء والجنابة ومن الحيض للنساء سواء فغايتها المساواة الحاصلة بكل من الاطلاقين مع احتمال المساواة في غير هذه الحيثية واما ما عدا المصرحة بالمرة فغير الواردة منها في فعل النبي صلعم لعمار وابي جعفر عم لزرارة كرواية زرارة عن ابي جعفر عم في التيمم قال تضرب بكفيك الارض ثم تنفضهما وتمسح وجهك ويديك ليس الا ظهورا ناشئا من الاقتصار على ذكر الضرب على الارض مرة وهذا لا يعارض التصريح بالزيادة من التعيين بالمرتين وكذا حال الاية مع هذا التصريح فتبين الجواب عن الاية ايضا واما ما ورد في مقام التعليم وهو عمدة ما يستدل به لكفاية الضربة باعتبار خلو جميع اخباره من ذكر المرتين فهو وان كان بملاحظة مقام تعليم الكيفية والبيان ظاهرا في نفي الزائد لكنه ايضا من الظاهر لا يعارض التنصيص بالمرتين في صحيحة الكندي عن الرضا عم التيمم ضربة للوجه وضربة للكفين وصحيحة ابن مسلم عن احدهما سئلته عن التيمم فقال مرتين مرتين للوجه واليدين وصحيحة زرارة الاتية القائلة ضرب واحد للوضوء والغسل من الجنابة تضرب بيديك مرتين ورواية ليث وصحيحة ابن مسلم المستدل بها المقالة ابن بابويه بناء على ما استظهرناه من موافقتها للمرتين والرضوي وحملها على التقية مع الغض عن عدم موجب له لوجود القول من العامة بكل منهما وقد ذهب الى الضربة الواحدة احمد ومالك والشعبي وعطا والاوزاعي ورواها جمهورهم عن علي عم وابن عباس وعمار وعن جميع من الكتاب بعض بان كان القائل بالضربتين منهم اكثر قال في شرح المفاتيح للعامة قولان بهما وانهما معروفان منهم اكثرهم يقولون بالضربتين مطلقا والباقون منهم بضربة واحدة مطلقا انتهى ومن انها من حيثية تضمن المرتين ان كانت توافق التقية فمن حيثية تضمن الاولى والخامسة للكفين والثالثة للنفض والرابعة لهما معا والرضوي المسح الى الزند والاقتصار على الجبهة والجبينين تخالف التقية ومن ان كثيرا من الاخبار المقابلة ايضا موافقة للتقية لتضمنها مسح الوجه ولا ينافيها تضمن بعض تلك المسح على الكف لكونه مع المسح للوجه ولا لجماعة فيه ان الحمل على التقية انما يتكلف في غير ما كان معروفا بالعمل به بين الاصحاب واخبار المرتين معمول بها عند الكثير بل الاكثر ما بين العامل بها مطلقا او في البدل من الغسل وما كان هذا شانه لا يرمى بالخروج مخرج التقية ولذا بعض من اختار الضربة مطلقا حملها على الاستحباب نعم قد يقال انها لا تكافؤ ما دل على كفاية الضربة الواحدة لانها عشر روايات وصدر الرضوي حادي عشرها لكن النص لا يعارضه الظاهر حتى يحتاج الى المكافئة وحينئذ يتبين وجه الاستدلال للقول باعتبار المرتين مطلقا بل وترجيحه لكن ندرة القول به من الاماميه تمنع من البناء عليه وقد يرمى من اجلها بالشذوذ والمانع لكن الشذوذ بذلك المرتبة غير متحقق ايضا نعم ارجاع الظاهر الى النص متعين حيث لا يقوم شاهد معتبر على الجمع بينهما بالتفصيل بارادة التيمم بدل الوضوء مما دل على المرة والتيمم بدل الغسل مما صرح بالمرتين وهنا قائم من مراسيل جملة من اعاظم اصحابنا في كتبهم الفقهية مع صحيحتين في كتب الاخبار اما الاولى فالصيمري قال ان بالتفصيل روايات والمصنف في المعتبر قال روى في بعض الاخبار التفصيل من ذلك رواية حريز عن زرارة وفي الغنية قال قد روى اصحابنا ان الجنب يضرب ضربتين ثم قال فطريقة الاحتياط يقتضي ذلك وفي جمل السيد قال وقد روي ان تيممه ان كان من جنابة وما اشبهها ثنى ما ذكرناه من الضربة وفي السرائر قال انه الاظهر في الروايات والعمل افتى مع انه لا يعمل بالاحاد والشيخ افتى به في النهاية التي متون الاخبار وكذا الصدوق في اماليه والفقيه الذي اخذ على نفسه ان لا يروي فيه الا ما هو حجة له عنده ربه واما الثانية فالاولى منهما صحيحة زرارة وهي في كتب الاخبار هكذا قلت لابي جعفر عم كيف التيمم قال هو ضرب واحد للوضوء والغسل عن الجنابة تضرب بيديك مرتين ثم تنفضهما نفضة للوجه ومرة لليدين الحديث بناء على كون المراد من الضرب الواحد الضربة الواحدة وكون الواو في قوله والغسل استينافية وان الغسل مبتدء وجملة تضرب بيديك مرتين خبره ورواها في المعتبر هكذا هو ضربة واحدة للوضوء وللغسل من الجنابة تضرب بيديك مرتين الخ وعليه يتعين التفصيل معنى الحديث ليس الا والثانية صحيحة ابن مسلم وهي بعين العبارة المتقدمة عن رسالة ابن بابويه بزيادة قوله بعد ذلك هذا التيمم على ما كان فيه الغسل في الوضوء الوجه واليدين الى المرفقين والغي ما كان عليه مسح الراس والقدمين ولا يؤمم بالصعيد فان الشيخ في التهذيب بعد نقل هذا الخبر التفصيل المذكور وقد صرح بدلالته على ذلك من غير ان يبين وجه الدلالة وكذا الفاضل في المنتهى كانها من قوله هذا اي ما ذكر من تعدد الضربة على ما كان اي بسبب حدث كان الواجب فيه الغسل وان قوله وفي الوضوء استيناف واستينافيته ظاهرة في مغايرته مع ما تقدمه مما فيه الغسل لكن لا اعرف كيفية استفادة ان المغايرة بكونه بضربة واحدة ثم في معنى ما بعده عوض الى قوله والغي اي اسقط واهمل الشارع في التيمم ما كان عليه حين الوضوء من مسح الراس والقدمين

القول بالتفصيل للوضوء مرة و للغسل مرتين

فلا يؤمم ولا يمسح باثر الصعيد ويجوز كون الغي بالغين والمعنى لك بالبناء للمعلوم او المجهول في الفراشين هذا وفي المنتهى حكى عن الشيخ انه روى في الصحيح عن محمد بن مسلم عن ابي عبد الله عم ان التيمم من الوضوء مرة واحدة ومن الجنابة مرتين فان اراد ان الشيخ نقله بغير العبارة المنقولة كما قد يظهر من مراجعة كلامه فهو توهم لان الذي في التهذيب هكذا بعد ان اورد صحيحتي زرارة وابن مسلم المتقدمتين وبعض اخبار اخرى قال اوردنا خبرين مفسرين لهذه الاخبار احدهما عن زرارة عن ابي جعفر عم والاخر عن ابن ابي عمير عن ابن اذينة عن محمد بن مسلم عن ابي عبد الله عم ان التيمم من الوضوء مرة واحدة ومن الجنابة مرتان انتهى وقوله اخيرا ان التيمم من الوضوء مرة الخ تعبير من الشيخ بحصل ما فهمه من الصحيحتين المتقدمتين من التفصيل بين التيممين لا انه رواية مستقلة فان حمله الفاضل على الحديث المستقل فهو وهم واضح والاماني والرواية الثالثة التي نسبها اليه الا ان يكون وجدها في غير التهذيب لا اظنه فهذه الاخبار معتضدة بالاجماع المستظهر من الامالي تصلح شاهدا للجمع ومنه يتبين وجه الاستدلال للقول بالتفصيل فان قيل لو كان الحكم كذلك لاقتضى الضرب مرتين في تيمم النبي صلعم لتعليم عمار لان عمار تيمم بدل غسل الجنابة وتمعك بدنه في التراب فاراد النبي صلعم تعليمه مع ان المحكي من فعل النبي صلعم ليس فيه الا ضربة واحدة باتفاق الروايات قلنا مقصود النبي صلعم بذلك التيمم لم يكن الا مجرد تعليم عمار مواضع المسح في التيمم حيث انه تمعك بدنه لا حكم الضربة والضربتين فلم يكن بيان الضربة والضربتين محل حاجة فجاز الاكتفاء في ذلك البيان بضربة كما تسمعه قريبا وهذا الجمع حسن لو تم اعتبار الشاهد ولا يخلو من مناقشة اما الاجماع فغير محقق ارادته من قول من مبنا الاستعمال في تعظيم المتكلم كثيرا وما يجب الاقرار به في عبارة الامالي يحتمل كونه اول ما ذكره من ان فاقد الماء يتيمم والانصاف معلومية عدم مخالفة القول بكفاية الضربة مطلقا للاجماع والمرسل في عبارة كل واحد من هؤلاء المذكورين مع ضعف بعضها بعدم عمل راويه به لم يتبين انه غير ما ارسله الاخر حتى يكون متعددا بل لم يتبين ايضا كونه غير الصحيحتين اللذين دلالتهما محل وشك اما الاول منهما فبان العبرة فيه بتحقق الضرب كما في كتب الاخبار ويحتمل كونه بمعنى النوع والواو عاطفة فدلكونها حينئذ ان التيمم مطلقا ضربتان ويؤيده نص المساواة من موثقة عمار ونحوها واما الثانية فقد عرفت ان استفادة كون التيمم بدل الوضوء بضربة واحدة منها غير معلوم الوجه بل الحديث من قوله هذا التيمم على ما كان الخ لا يتضح له معنى الا بقراءة الغسل بالفتح واسقاط الواو التي قبل في الوضوء كما في بعض النسخ والمعنى ان التيمم انما شرع بتمسيح الاعضاء التي تغسل في الوضوء دون ما تمسح كما تضمنه غيره منها مما تقدم في اول التيمم فيما يجب فيه دون كفاية الطهارة من قوله اما ترى انه جعل نصف الوضوء ولذا ابن بابويه لم يستدل بهذا الحديث الا بما قبله ولم ياخذ منه غير تعدد الضربة حسبما سمعت ومن اجل هذا لم ير كثير والاكثر من الاصحاب الجمع بين نصوص المرة والمرتين بهذا التفصيل بل يحمل اخبار المرتين على الاستحباب واستحسنه في المدارك وغيره وهو ايضا محتاج الى الشاهد ومجرد شيوع الامر في الندب بغير كاف الحمل عليه سيما حينئذ في نحو قوله التيمم ضربتان غير خفية وعندي ان معان النظر في اخبار الضربة والضربتين قاض هذا التفصيل من غير حاجة الى شاهد خارجي ولذا قال في السرائر هو الاظهر في الروايات والاملا يعتنى هو بنحو الشواهد المذكورة حتى يقوى ما بيناه ان خبر الضربتين وان كان نصا في تعدد الضربة لكنه ظاهر من حيثية الشمول للتيمم بدل الغسل والوضوء معا لانه ليس بازيد من الاطلاق وخبر كفاية الضربة وان كان ظاهرا من حيث عدد الضربة لكنه ظاهر لا ياول بالنص لان معنى رجوع اليه هو كون المراد منه وقوع ضربتين من النبي صلعم في تعليمه عمارا والراوي لم ينقل احديهما وهو في غاية المخالفة وان احتمله في الجواهر لكن غير خفي ان فتح باب احتماله لا يبقى وثوقا بنقل الاخبار نعم هو من حيثية شموله بدل الوضوء والغسل او الاختصاص باحدهما قضية مهملة لان ما تضمنه فعل لا دلالة فيه عموما او اطلاقا او خصوصا ولا تعبير بازيد من الجزئية فهو مع اطلاق الضربتين بحكم المطلق والمقيد بمجمل ومرجعها الى معلومية مشروعية كل من القسمين من غير ما يعين كلا في كل ومقتضيه الاجمال وان كان وجوب الاحتياط في كل من القسمين بكل من نوعي الضربة والضربتين لكن لا قائل به والاجماع على خلافه كما ان التخيير ايضا كذلك مع انه لا موقع له في المقام فلم يبق الا التفصيل بكون احد القسمين بضربة تعيينا والاخر بضربتين كذلك وح لا يخلو اما ان الضربة الواحدة للوضوء والضربتين للغسل او بالعكس ولا سبيل الى العكس لعدم قائل به من الخاصة والعامة والاعتبار ايضا ناف به لان الغسل اكثر استعمالا للماء من الوضوء فكيف يكون بدله بالعكس بالتقليل الى التراب فيتعين كون ذي الضربة الواحدة مختصا ببدل الوضوء وذي الضربتين ببدل الغسل فيخرج المراسيل واستظهار الاجماع من الفضائل المتقدمة مؤيدات مع مساعدة الاعتبار من كون بدل الوضوء اخف من بدل الغسل في استعمال الطهور والاضطراري كما في الاختياري ولا يقال فعل النبي صلعم المتضمن المرة وقع تعليما لعمار وهو تيممه كان بدل الغسل فتعليمه ظاهر في بدل الغسل لانا نقول المقصود من فعل النبي صلعم انما هو بيان خطاء

عاد مواضع المسح في نوع التيمم اصلا حيث زعمها جميع البدن فكان ممن يحتاج الآن الى بيان ان التيمم هو مسح اي عضو من غير التفات الى كونه
بدل غسل او وضوء لانه قد صلى بتيمم اجتهادي وقد خرج الوقت فقد اجزاه فساوى غيره من حيثية عدم الحاجة فعلا الى معرفة حكم الضربة
والضربتين بل قد يقال المناسب لمقام تعليم كيفية الموضوع بيان القسم الغالب لو نوع منه كما في الوضوء البياني والصلوة البيانية والغالب
هو بدل الوضوء ولا اقل من جواز البيان لكل من القسمين اقتصارا على محل الحاجة الفعلية فان قلنا اقتصار الامام على حكاية فعل النبي في جواب
السؤال عن كيفية التيمم ظاهر في بنائه على كونه الاعم ولذا اقتصر على حكايته في جواب السؤال عن الاعم فهو في حكم الكلية دون المهملة ويعارض بنحو
العموم مع اخبار المرتين قلنا هذا ايضا فرع تحقق كون السؤال عن كيفية جميع الاقسام المشروعة وكون ذلك مفهوما للامام ع والسؤال عن
التيمم او عن كيفية التيمم الذي في عبارة السائل لا يقضي بازيد من كون السؤال عن كيفية النوع بل هو ظاهر فيه فلم يكن الزايد محل حاجة فعلية ولو
لعدم التفات السائل في ظاهر سؤاله الى غيره حتى يلزم على الامام بيانه كما ان جملة من احكام التيمم لم يبين في هذا الخبر حيث لم تكن مسئولة
عنها فهو بحكم المهملة من حيثية شمول بدل الغسل والوضوء وعليه يحمل ايضا ما تضمن فعل الامام تعليما للراوي كصحيحة زرارة عن ابي جعفر ع
وحسنتي الكاهلي وابن ابي المقدام لانها ايضا فعل لا عموم فيه ولا في سؤالها ما يقضي بارادة العموم منها وبقي ما عداها مما هو قول يدل على
المرة لا حكاية فعل رواية واحدة رواها الشيخ قال عن زرارة عن ابي جعفر ع في التيمم قال تضرب بكفيك الارض ثم تنفضهما وتمسح وجهك بذلك
وهذه مع جريان الحمل المذكور فيها ايضا من ارادة بيان نوع التيمم من حيثية مواضع المسح يصلح حمل ما عداها من عشر روايات على ما ذكروا اتحاد جملة
منها مع هذه راويا ومرويا عنه ومورد البيان من كيفية التيمم قرينة على كون المراد منها ما في تلك من ارادة كيفية نوع التيمم في الجملة واما ما في
ذيل عبارة فقه الرضا من قوله وروي الخ وان كان قولا او بمضمون هذه الروايات لكنه مع جريان القرينة المذكورة فيه ايضا معارض بما في صدرها
من عبارة نفس الفقه من التصريح بالضربتين واما الاية التي هي من القول ايضا فسوقها لبيان نوع التيمم في الجملة لمن لم يجد الماء بانه مسح الوجه
واليدين باثر الصعيد في مقابلة ما تقدم من وجوب الطهارة المائية لمن يجد الماء في غاية الظهور لغير المكابر وربما يشهد له التعبير بمسح
الوجه واليدين مع ان المسوح بعضهما وان عولج بالباء التبعيضية لارادة بعضها فليس بمعين ذلك البعض فيدل على ارادة البيان في
الجملة كما هو مبنى احكام الكتاب غالبا وتلخص من جميع ما ذكرناه قوة القول بالتفصيل لكن لا ينبغي ترك الاحتياط في مقام العمل بالجمع بين القول
بكفاية الضربة مطلقا واعتبار الضربتين في بدل الغسل ولو جود طرفيه ان يكون التيمم بالطريقين بل الاحتياط به في التيمم بدل الوضوء
ايضا لا باس به مراعاة للقول بلزوم الضربتين مطلقا واما القول بالثلاث ضربات بالكفين معا فلغاية شذوذه وقائله ومخالفة دليله
لا يختصه بالخبر المذكور المخالف لجميع الاخبار مع عدم وضوح دلالته غير مقتض للاحتياط بمراعاته اصلا فتدبر جيدا فان المسئلة
من المشكلات وربما استقلت برسالة ولا يقصر ما حررناه عن الرسالة وحقائق الاحكام عند اهل بيت الرسالة والواجب فيه النية
واستدامة حكمها كما في ساير العبادات باجماع المسلمين الا الشاذ من العامة ولا ينبغي فيه الاطالة ولا فيما يشاركه فيه غيره من العبادات لحصول
الغرض فيه عما يلزم مراعاته ولا يلزم في نية الوضوء بل المهم تنقيح ما يختص به التيمم وهو امور منها من حيثية نية الغاية وهي وان لم
تعتبر عندنا كما مر في نية الوضوء ولكن على القول بلزوم نيتها او اذا اراد قصدها فليقصد الاستباحة ولا اشكال ح واما لو نوى
رفع الحدث ففيه تردد اما نيته رفعه ذاتا فلا تصح اجماعا اذ ليس فيه هذا الاثر والا لم ينتقض بوجود الماء لان الحدث اذا ارتفع لا يعود الا
بتجدد سببه وليس منه وجود الماء قطعا اذ لم يعد من الاحداث في نص ولا فتوى ثم ان الترابية لو اثرت لم يبق معه وجه لاضطرارية
وبدليتها وكذلك نية الاستباحة الدائمة لمساواتها الرفع وهي ايضا اثر الماء دون التراب نعم يجوز نية مطلق الاستباحة لجامعها
ما هو اثر الترابية من الاستباحة الى حد هو الحدث او وجود الماء واما نية الرفع الى امد فوجدت عبارات من بعض اصحابنا ظاهرة في
صحتها منها ما في قواعد الشهيد من انه ليس المراد من رفع الحدث الا رفع الحالة المانعة من الصلوة ومتى ارتفع المانع وان كان الى
غاية مخصوصة هي التمكن من الماء وهو حصول الحدث في الطهارة المائية فلا ينافي الرفع قبله ومثله في اللوامع واستجوده بعض ومنها
ما في الذكرى قال اذا نوى رفع الحدث فقد نوى ما لا يمكن حصوله نعم لو نوى رفع المانع من الصلوة صح وكان في معنى الاستباحة قال
في جامع المقاصد بعد نقله عنه وهو عجيب فان المانع هو الحدث نعم يرتفع به المنع لحصول الاباحة وكانه اراد بالمانع المنع انتهى ولم يحكم
عليه ابتداء ولا يتعجب لظهور ارادته دفع المانع بوصف العنوان وليس الا صفة المنع ومنها ما في البيان قال لا دفع الحدث يبطل الا
ان يقصد به رفع ما مضى ومراده الحدث الماضي كما صرح به في الدروس فيصح نية رفع الحدث الماضي دون المقارن واللاحق كما في دائم

من واجبات التيمم النية وفي تشخيص حكمها

الحدث وفي جامع المقاصد ان هذا اعجب مما في الذكرى اذ الفرض انه غير دائم الحدث ليكون له حدث ماض وغيره انتهى اما كونه غير
دائم الحدث فمعلوم لكن مراد الشهيد هو التشبيه به في الجملة من حيثية عدم امكان قصد ارتفاع المستقبل وان كان في دائم الحدث
من جهة اتصال خروج الدم مثلا وفي التيمم من جهة كونه في معرض انتقاضه امداد ارتفاعه بوجود الماء في كل لحظة لكن كونه في معرض الانتقاض غير
قادح في قصد الرفع حال عدم وجدان الماء مع انه لو فرضناه كما قال ايضا دائم الحدث لم يكن التيمم رافعا لحدثه الماضي لا غيره وكلامه الثاني غير مخالف
به واما كلامه الاول فمبني على معرفة ان خروج البول مثلا يوجب الا ثلاث احدها الانصاف بانه بال وهذا خارج عن محل البحث هنا اذ لا
يمكن ارتفاعه بوجه حتى بالوضوء ثانيها الحالة النفسانية التي لا يعرف كيفيتها مفصلا نسميها الحدث ثالثها الحالة الممنوعية من نفل ما يتوقف
على الطهارة وهي مسببة عن الثانية وهي مسببة عن الاولى وتسميها الحالة المانعية من العبادة بالوصف العنواني ثم المانع هنا يطلق مرة ويراد
به ذات المانع وان لم يكن بصفة المنع فعلا اما من باب اطلاق المشتق على غير حالة التلبس او باعتبار قيام المقتضي للمنع او القوة والمنشائية
وهو الذي فهمه الكركي من عبارة الذكرى ولا والمراد به نفس الحالة الثانية ومرة يراد به المانع بوصف العنوان وهو الذي حمل عليه الكركي عبارة
الذكرى ثانيا وهو الحالة الثالثة من حالة الممنوعية من العبادة والحدث قد يطلق ويراد به نفس البول مثلا كما يقال البول من الاحداث ومنه
قولهم الوضوء لا ينقضه الا حدث وقد يراد به الحالة الثانية ومنه قولهم البول سبب الحدث وقولهم الحدث كالطهارة حالة نفسانية وقد يراد به
الحالة الثالثة ومنه ما في النص والفتوى من ان التيمم طهور وانه طهور رافع الحدث وهو لا يرفع عندنا الا الحالة الثالثة بل بعض متاخري المتاخرين
قال لم نتعقل معنى الحدث غير الثالثة وانكر الحالة الثانية اذا عرفت هذا فاعلم ان التيمم يرتفع به الحالة الثالثة قطعا لان ارتفاعها ملازم
مع اباحة الصلوة لكن لا يستلزم ارتفاعها ارتفاع الحالة الثانية وما في اللوامع تبعا لغيره من ان دفع المنع ودفع المانع مثلا زمان ان اراد به
المانع بوصف العنوان فمسلم وهو الذي اراده في الذكرى في تجويزه نية دفع المانع لكنه غير المبحوث عنه وان اراد به ذات المانع الذي هو
الحالة النفسانية فممنوع لامكان بقاء حالة النقص النفسانية وتجويز الدخول معها في العبادة اذ غاية التفاوت ما يفعله رح لم يبق محل
للبحث بعد القطع بعدم ارتفاع الحالة الاولى الا ارتفاع الحالة الثانية وارتفاع الحدث بهذا المعنى من معانيها الثلاثة واليه يعود ارتفاع
المانع بمعنى ذاته لا وصف العنوان فما جوزه في الذكرى مسلم وهو غير محل البحث وما جوزه في القواعد هو محل البحث وهو ممنوع ولو الى امد
لان وجود الماء بغير تجدد بول وغيره من الاحداث قطعا وباعتراف الشهيد ومن وافقه وهو ليس من الاحداث قطعا فيلزم عود الحالة النفسانية
والحدث بلا سبب من اسبابه من بول وغائط او ريح وغيرها وهو باطل فالملزوم مثله ويكون في نفي ارتفاع هذه الحالة الاستصحاب ايضا فتحصل ما ذكر
ان ما في اللوامع في تقويته صحة نية رفع الحدث الى امد من قوله الحدث بمعنى الحالة المانعة من الدخول في العبادة يزول بالتيمم ومتى زال حصل
الرفع والاستباحة غاية الامر ان رفع الحدث بهذا المعنى قد يكون مطلقا كما في طهارة المختار وقد تكون الى غاية كما في التيمم وطهارة دائم الحدث
انتهى لا يجدي شيئا لان قوله متى زال حصل الرفع ان كان مراده حصول رفع الحالة المانعة بالوصف العنواني فمسلم لانها في معنى الحالة الثالثة
حسبما عرفت ولكن رفعها غير المبحوث عنه وان كان مراده حصول رفع الحالة الثانية فممنوع وهو محل البحث وبعد هذا التقرير لا اظن
ان يبقى غبار بل لبس عن وجه المسئلة وهو عدم ارتفاع الحدث بالتيمم ولو الى امد واذ انحصر الغاية التي يصح قصدها فاذا نوى الاعم
منها كالاستباحة الدائمة على نحو الحاصلة بالمائية او خلافها كرفع الحدث بنحو الوصفية بان ينوي تيمما رافعا او العلية بان ينوي لرفع
الحدث او بغيرهما بان ينوي رفع الحدث بالتيمم وعلى التقادير عالما عامدا او جاهلا او ذاهلا والكلام فيها على القول بعدم اعتبار الغاية
من اصلها وعلى القول باعتبار قصدها على الكلام في مثل هذه الصور في نية غاية الوضوء وفي نية الوجه فيه ويعرف الحكم بما اجملناه
الجميع من باب واحد ومنها نية البدلية عن الوضوء او الغسل وفي اعتبارهما مطلقا وعدمه مطلقا واعتبارهما اذا فرق بين التيمم بدل
الوضوء وبدل الغسل بعدد الضربة وعدم اعتبارهما اذا لم يفرق او اعتبارهما اذا كان مخاطبا بهما معا وعدمه اذا كان مخاطبا باحدهما الا
غير اقوال المنسوب الى الاكثر هو الثاني ولعله الاقوى لان البدلية معنى ينتزع من جعل الشارع التيمم وظيفة المحدث بالاصغر او
الاكبر اذا لم يتمكن من الماء فالواجب هو فعل التيمم واذا وقع كان بدلا لا قصد البدلية اذ لم يقصد فلا مقتضي لقصدها ولا دليل عليه
بعد تحقق الامتثال بدونه والاصل ينفيه فلا يلزم قصد بدليته الوضوء او الغسل ولا في بدل الغسل قصد بدليته عن غسل الجنابة
او الحيض واذا نوى المخالف كالجنب ينوي البدلية عن الوضوء لم يصح وظاهر المدارك واللوامع بل جماعة تفريع الصحة على القول بعدم
اعتبار نية البدلية والبطلان على القول باعتبارها وفيه ان الصحة مع عدم قصدها لا يقتضيها مع قصد خلافها حسبما عرفت

فيما اذا كان مخاطبا بالتيممين وجب التخصيص كل منهما

نظيره فى نية الوضوء من قصد الوجه المخالف والغاية المخالفة فالكلام فيه نظير الوضوء ولو قصد مع البدلية المخالفة متعلق الامر الشخصى الواقعى كما نشاء ما كان فقد تقدم ايضا نظيره فى نية الوضوء وكونه من قبيل تعارض الاسم والاشارة ولو كان مخاطبا بالتيممين بدل الوضوء والغسل وجب تخصيص كل منهما للزوم تخصيص امتثال الامر المعين مع تعدده حسبما مر فى بعض التنبيهات المتقدمة فى مسائل نية الوضوء وكذا يجب التخصيص ان كان احدهما عن غسل الحيض والاخر عن غسل المس مثلا لما ذكر لكن لا يتعين التخصيص بتعيين البدلية الخاصة بل كلما يخرجه عن التردد والاجمال بين الامرين لكون المقصود مجرد دفع الابهام دون تعلق الغرض بقصد الاوصاف الخاصة ووجه القول بلزوم قصد البدلية عن كل منهما ولو مع اتحاد ما فى الذمة كما هو الوجه الاول البناء على ما مر فى الوضوء حسبما صرح به جماعة من لزوم قصد المأمور به على ما هو عليه فى الواقع من الوجوه والاوصاف الذى يوجب نية الغاية يوجب نية البدلية عنهما لعدم الفرق والجواب منع قصد الغاية ايضا بل كلما هو زائد على قصد طبيعة متعلق الامر واذا وجد حصلت الاوصاف والاثار قصدت ام لم تقصد وفى صورة تعدد ما فى الذمة ان وجب التمييز فهو غير منحصر بقصد البدلية عن كذا وكذا كما اشرنا اليه ومع هذا فرق بين الغاية والصفة فان قلنا بلزوم جعل غاية الفعل فى القصد كما جعله الشارع لينا كد الامتثال فلا يستلزم ذلك قصد الاوصاف ايضا ووجه التفصيل بين التساوى فى عدد الضربة وعدمه ان لزوم التمييز انما هو مع اختلاف الحقيقتين دون المتساويتين فى الحقيقة والاختلاف غير ثابت ما لم يختلف الصورة وهذا التفصيل قد يتفرع على ما اجيب عنه بان عكس هذا التفصيل اولى منه لاغناء التمييز بالصورة عن التمييز بالنية بخلاف ما اذا اتحدت الصورة فيحتاج الى التمييز بالنية لان اختلاف الحقيقة موجب لنية احدهما بخصوصه وهذا الايراد لا انكاره لكنه يدعى ان اختلاف الحقيقة انما هو على تقدير اختلاف الصورة فالاولى الجواب بان اختلافهما حقيقة غير مبنى على اختلافهما فى الصورة فان الظهر حقيقتان من الصلوة وصورتهما متساوية والعصر والتمام مختلفان والحقيقة واحدة فالشأن فى ثبوت تعددهما نوعا والذى اراه ان بناء اعتبار قصد البدلية الوضوء والغسل عليه اولى مما تقدم والا لم يقل هنا الامر فان باعتبار قصد الغاية مع انه ليس كذلك بل بعض من لم يعتبر قصد الغاية يعتبر قصد البدلية بل فى غاية الضعف قياسها على الغاية لامكان الفرق حسبما اشير اليه ومجرد الاتصاف بالشىء فى الواقع غير موجب لدخوله فى النية فالاولى كون منشأ الاختلاف هو ان التيمم مشروع نوعا واحدا فى مقابل الوضوء والغسل وان كونه من الحدث بالاصغر بضربة ومن الحدث بالاكبر بضربتين من جملة احكامه واختلاف الحكم ولو لاختلاف بعض الكيفيات الطارية لا يوجب تعدد النوع كما ان حكم الحاضر التمامية والمسافر القصرية والنوع واحد هو صلوة الظهر مثلا وكذلك الجماعة والفرادى الى غير ذلك من اختلاف الاحكام الذى لا يوجب لدخوله فى النية او انه مشروع نوعين فبدل الوضوء نوع وبدل الغسل نوع اخر ويؤيده كون مبدلهما نوعين قطعا فالبدل كذلك فعلى الثانى يجب قصد بدليته عن احدهما لانه من تمييز نوع المأمور به كصلوة الظهر والعصر مثلا وهو لازم وعلى الاول لا يجب كما لا يجب نية القصرية والتمامية والاول اظهر كما يشير اليه ما تقدم فى عبارة كشف الغطاء فى تداخل التيممات وقد يشهد له الاية التى هى العمدة فى شرع التيمم على ذكر مسح الوجه واليدين باثر الصعيد لم يتعرض لذكر ما هو المائز عندنا على ما هو التحقيق بين القسمين من عدد الضربة اصلا فظهر ان مطمح النظر فى الجعل مقابل المائية هو الاعم ويؤيده مساواة بدل الوضوء والغسل فى جملة من كيفيات الفعل من الموالاة والترتيب بين اجزاء العضو مع اختلاف الوضوء والغسل فى ذلك وكذا مساواتهما فى كفاية الضربة الواحدة فيهما على القول به فان هذه المساواة مع اختلاف المبدل فيهما اوفق لكونه نوعا واحدا واما وجه التفصيل بين ما لو كان فى الذمة احد التيممين فلا يقصد بدليته عن احدهما او التيممان معا فيقصد فواضح من انه مع تعدد الامر يجب التعيين فى الامتثال كما يعرفه الجميع وح فليميز بما هو جهة اختلافهما من بدلية الوضوء والغسل والجواب عنه واضح من ان اللازم مطلق التخصيص ولا يتعين فى قصد البدلية عن كذا وكذا وبما يتميز به قصد ذى الضربة الواحدة او الضربتين لا يقال هو فى معنى قصد البدلية عن الوضوء او الغسل ايضا لانه اذا اوسع فى المراد من البدلية المنوية بكلما يرجع اليه فقد يرتفع النزاع او يعود لفظيا اذ لا بحث فى لزوم التمييز مع تعدد ما فى الذمة بما يميزه من الفصول اما قصد البدلية او غيرها انما البحث فى لزوم قصد خصوص البدلية مع ان التخصيص يمكن بغيرها ايضا بكلما يشخص هذا الامر حتى لو فرض احدهما من الكتاب والاخر من السنة مثلا او احدهما من رواية زرارة والاخر من رواية ابن مسلم الى غير ذلك كفى التعيين به واحتمل فى الكشف عدم الحاجة الى التخصيص مع تعدد ما فى الذمة ايضا وظاهره مع البناء على كونه نوعا واحدا فتعدد مع اتحاد النوع كالمأمور بتكريره ولا يلزم فيه التخصيص وفيه ان ذلك فيما كان التعدد بمجرد تكرير الشىء الواحد وهنا شيئان مختلفان بالكيفية وان كانا من نوع واحد فهو من تعدد الامر لا تعدد متعلقه كالامر بالتكرير ولا يخفى ان ما ذكرناه من التعدد فى اعتبار قصد البدلية

فانها مع تنقيح ذكر الحدث بالاصغر و الاكبر معا لم تزد فى بيانها الكيفية التيمم مح

عن هذا الامر مح

انما هو التيمم المحقق بدليته عن المائية واما المشروع مع التمكن من المائية كالتيمم لصلوة الجنازة او للنوم او لخروج الجنب من المسجدين ففى جامع المقاصد سقوط نية البدلية مبنيا على اختلاف صورتهما وان اعتباره انما هو لتمييز احد المختلفين كما استند المفصل اليه فهو جار فى هذه التيممات ايضا لثبوت الضربة والضربتين فيها وان كان فى شمول الضربتين لبدل الغسل لمثل هذا التيمم الذى مرتبته فى حال الاختيار تأمل خصوصا فى القسم الثالث وعلى تقدير شموله نوى فعل ما هو بضربتين وان نوى بدلية الغسل فباعتبار انه الذى بضربتين ويفيد مفاده واما بناء على ان قصد البدلية عن احدهما انما هو من باب قصد الصفة الاضطرارية التى من صفات المأمور به التى هو عليها فى الواقع فلا يجرى هنا المأمور فى صلوة الجنازة من ان حقيقته بدليته هو مترتبة على المائية وحيث لا ترتب لا بدلية وقد عرفت هنا ان ما عن الروض والروضة من احتمال عموم البدلية لها بجعلها بدلا اختياريا وتبعهما فى الجواهر لا محصل له مع انها فى الثالث منفية ولو اختيارا ابناء على شرعية المائية نعم يمكن معنى للبدلية فى الثالث هو جعل الشارع اياه بدلا عما كان يقتضيه الحدث من الغسل ولو مع التمكن منه لضرورة فى نظر الشارع لكنه ليس من عداد الامور التى يلزم التعرض له فى النية اذ ليس مدار الوجوب عند اهل تلك المقالة على كل صفة انتزاعية والا لم تتناه الاتصافات منها ان جواز التداخل فى التيمم وعدمه ليس له بيان فى كلام الاصحاب نعم فى كشف الغطا قال والتداخل فى البدل بحكم التداخل فى المبدل منه فيدخل بين اقسام الاغسال القابلة لبدلية التيمم دون الوضوء والغسل وان قلنا باتحاد الكيفية ومراده ان المبدل من الاغسال حيث انه يجوز التداخل فيها فيجوز فى بدلها والوضوء والغسل حيث انهما لا يتداخلان فلا يجوز فى بدلهما وان اتحد صورة البدلين فان العبرة بالجواز فى المبدل ثم قال والظاهر وجوب التداخل وعدم التفريق فيه بين الابدال بخلاف الاغسال وان امكن القول بالمساواة باعتبار اختلاف الجهة وعلى الاول فمتى قصد واحدا بلا شرط ارتفع الجميع بناء على وحدة نوع التيمم ومع شرط الا يشكل القول بالصحة انتهى ومراده ان ما جاز التداخل فيه من التيممات البدل عن الاغسال القابلة بكون التداخل فيها واجبا وان كان فى الاغسال جائزا مع اختيار الجواز فيه كنفس الاغسال ولا يخفى ان التداخل بين بدل الغسل والوضوء على تقدير اختلاف الصورة غير معقول والمساواة فى الضربة الاولى غير كافية لعدم ثبوت التداخل فى جزء من العمل دون الباقى وعلى تقدير مساواة صورة البدلين حيث ان المبدلين لا يتداخلان فلا تداخل بينهما مطلقا بل بالاولوية كما صرح بها فى الكشف تبعا لجامع المقاصد فى الذكرى والكشف وغيرهما احتمال الاكتفاء بتيمم واحد لمن عليه غسل معه وضوء لو ابنى عمار وابى بصير من ان تيمم الجنب والحائض سواء ولا يخفى ضعفه لاحتمالها المساواة فى الكيفية بل ظهورهما فيها كما صرح به فى جامع المقاصد فيبقى عدم التداخل على اصالته واما بين ابدال الاغسال ففيه وجهان المنع لكونه بخلاف الاصل ولم يرد فى التيمم والجواز بدعوى تنقيح المناط تماما وردى الغسل مضافا الى عموم التعليل فى الغسل بقوله لانهما حرمتان اجتمعتا فى حرمة واحدة وقوله اذا اجتمعت لله عليك حقوق والى عموم المنزلة والبدلية القاضيين باصالة الجريان حكم المائية فيه الا ما اخرج وعموم رب الماء رب الصعيد ونحو ذلك ولعله الاقوى لكن مفادها الجواز لا الوجوب كما فى كشف الغطاء ولم اجد لغيره وهو وجه ثالث وكان نظره الى كون التداخل هنا قهريا لان الملحوظ فى التيمم الاباحة وهى امر وحدانى متى حصلت من جهة حصلت من الجهات الباقية كما يعطيه قوله ارتفع الجميع بناء على وحدة نوع التيمم وفيه اما وحدة التيمم نوعا فان سلمناها فبالمعنى المشار اليه سابقا من عدم تغاير حقيقتها النوعية الموجب للتمييز فى النية لا عدم التعدد اصلا ولما كون الاباحة متى حصلت من جهة حصلت من الجهات الباقية ممنوع لان وحدة النوع المسلم غير ضميمة بل الموانع متغايرة فيمكن ارتفاع مانع احد وبقاء الباقى كما هو مقتضى الموانع المتعددة والدخول فى العبادة متوقف على ارتفاعه من الجميع وهو اما بتكرير التيمم لكل منها او بتيمم واحد يجرى فيه رفع مانع الجميع بنحو التداخل على حد رفع الحدث بل لم يتحقق فى اكثر السببيات التى يحكمون باصالة تعددها بتعدد اسبابها تغاير اريد من الاضافة الى هذا السبب وذاك السبب حسبما قررناه فى بعض مسائل نية الوضوء ولا يقصر عنها اضافة الممنوع منه من الصلوة هنا الى هذا السبب وذاك السبب فهى كافية فى التعدد الموجب لاصالة عدم التداخل وهذا هو الذى اشار اليه بقوله باعتبار اختلاف الجهة ثم على القول بجواز التداخل ينوى الجميع مراعاة القاعدة التيمم حسبما قرر فى تداخل الاغسال فينوى بالتيمم الواحد انه تيمم للجنابة والحيض وبدلا عن غسل الجنابة وغسل الحيض وهكذا والاولى ان ينوى انه تيمم بدلا عن غسل جامع بين غسل الجنابة وغسل الحيض مراعاة لاحتمال المنع من التداخل فى التيمم اذ المنوع على تقديره انما يتأتى تيمم واحد عن اغسال متعددة او عن تيممات متعددة ولا يجال المنع هذا الانه تيمم واحد عن غسل واحد مخاطب به من عليه الاغسال لكونه مخيرا بينه وبين تكرير الغسل ولاحتمال وحدة التيمم بالمعنى المحاول فى كشف الغطاء ان يحصل ان من عليه اغسال اذا لم يتمكن من الماء لا يجب عليه الا تيمم واحد منها ان وقت النية هنا كسائر العبادات مقارن لاول اجزاء الفعل فان الاخر ما عن اول مسح الجبهة

والذى يقتضيه النظر انه بناء على كون قصد البدلية مح

بطل اجماعا وكذا اذا قدمها على ضرب الكفين بالارض الا اذا كان مستمرا عليها وتعينين وقتها عند الضرب والمسح فلا ان صرح الفاضلان و
الشهيدان بالاول فاذا اخرها عنه بطل وصرح ابن سعيد في الجامع والفاشاني بالثاني فاذا قدمها عليه بطل وهما مبنيان على ان اول الاجزاء هو
الضرب في الاول والمسح في الثاني وان جاز التقديم مع الاستدامة كتقديم نية الوضوء والفاضل في النهاية اختار كون المقارنة اول الاجزاء وخير بين
النية عنده او عند الضرب مع الاستدامة حكما على نحو تقديم نية الوضوء عند غسل اليدين مع انه ليس من اجزاء الوضوء ثم بعد ان حكم بان
اول فروضه نقل التراب مرادا به ضرب اليد بالارض وصرح بانه ليس جزء ولا منافاة بينهما قال لو عزبت النية بعد النقل قبل المسح وجب اعادة
ومراده العزوب بالمرة بحيث لم يبق الاستدامة الحكمية الى ان قال الثاني النية ولا يجوز تقديمها على اول جزء من التيمم وهذا مما لا اشكال فيه قال
واول افعاله المفروضة الضرب قلت وهذا لا يقتضي بانه اول الاجزاء ولذا استدرك توهمه بقوله لكن لا يتضيق عنده اي النية لا تتضيق بل يجوز تاخيرها
الى اول المسح ولو كان الضرب جزء لما جاز تاخيرها عنه ثم قال ولا يشترط بقاءها اي لو نوى عند الضرب لا يشترط بقاء نفس النية الى المسح بل يكفي
حكمها قال فلو قارنت النية اول الفعل اي الضرب حسبما صرح بانه اول افعاله المفروضة ثم عزبت قبل مسح شيء من الوجه فالاقرب الصحة اي
عزوبا مستدا مما حكمها بقرينة قوله مقدما بل حكما وهذا الاقوى منه مبني على كون الاقوى الصحة لو قدم النية عند اول غسل الوجه في الوضوء
في زمان غسل اليدين المستحب والاغتراف من الاناء واستدام على حكمها الى اول غسل الوجه قال ولو عزبت في اثناء المسح صح قطعا اي لو كان
فعلها الى اول المسح ثم عزبت مستدا ما حكمها في اثناء المسح وانما كانت الصحة قطعية لان كفاية الاستدامة الحكمية في اثناء العمل مقطوع
بها بخلاف ما قبل الدخول في العمل وان كان هو الاقوى بناء على الداعي وعلى ما سمعت من تفسير عبارة النهاية لا تدافع فيها كما زعمه جماعة منهم
الفاضل الجواد قال كلام العلامة في النهاية مضطرب فيها ان المصحح لم يصرح بما هو اول افعال التيمم اجماعا من تلقي الصعيد باليدين وانه هل
هو التلقي بنحو الضرب عليه معينا او هو الوضع بدفع واعتماد كما هو الكثير بل في المصابيح شهرة مقاربة للاجماع وان شعر عبارة المتن من قوله في
عدد الضربات قوال بان مختاره كونه الضرب ويكفي في الغاه بمطلق وضعهما عليه كما صرح به جماعة فليهذب الكلام فيه فنقول التعبير بالضرب
واقع في اكثر الروايات وفي بعضها وقع بلفظ الوضع والاية لا تدل على احدهما لكن لا يتحصل منها ازيد من الوضع بناء على كون التيمم فيها بمعنى
القصد غايته عدم ارادة القلبي بل القصد بالمماسة فلا يفيد ازيد من الوضع وتشخيص كيفية التعارض بين الاخبار مبني على تشخيص معنى
اللفظين لينظر في عموم المعارض وخصوصه والاطلاق وغير ذلك اما الضرب فلا ينبغي تقييده بامر وجودي زايد على مجرد التلقي من كونه بدفع
واعتماد ونحوهما واما الوضع فالظاهر كونه مطلق الجعل على الشيء او فيه بالنحو الاعم من الضرب فهو مشمول منه وعلى هذا التعارض بنحو المطلق والمقيد
ويجب حمل المطلق على المقيد ويتلخص منه القول باعتبار الضرب قال جدي العلامة في المصابيح وقد يقال ان الوضع حقيقة مباينة للضرب
فانه يقال وضع ولم يضرب ضرب لم يضع الى ان قال ولعل الاقرب كونه اعم من الضرب انتهى والمباينة بتقييد الوضع بالجعل بلا دفع واعتماد وعلى
هذا المعارضة بنحو التباين ويأتي الجمع بينهما بالتخيير ويتلخص منه القول بكفاية الوضع وهذا هو عمدة الاستدلال لعدم اعتبار الضرب دون
ما في جامع المقاصد من استفادته من اختلاف الاخبار وعبارات الاصحاب في التعبير بالضرب والوضع فيدل على ان المراد بهما واحد لما اورد
عليه في الروض بما محصله ان الاختلاف لا يدل على كون المراد واحدا بل يحمل على ارادة معنى واحد بحمل مطلقها على مقيدها وحاصله اعتبار الضرب
مع وروده ان ذلك المعنى الواحد غير متعين انه الوضع ولعله الضرب لكن الشان اولا في ثبوت مباينة الوضع فان الظاهر كونه اعم كما صرح
به المصابيح والذي يظهر لي ان معنى الوضع هو حال الملاقاة وما قبلها غير ملحوظ فيه ومعنى الضرب هو حال الملاقاة مع ما قبلها مقيدا
بكونه دفعا وثانيا ان التخيير فرع البناء على الجمع وهو فرع المعارضة المبنية على امكان ارادة المعنى المباين مما تضمن لفظ الوضع وهو ممتنع
لاستلزامه كون التيمم في الشرع ما كان تلقيا بلا ضرب خصوصا بملاحظة كون ما تضمن الوضع الروايات البيانية لبناء البيان على الاقتصار
بما فيه والحمل كما في شرح المفاتيح خلاف الضرورة فضلا عن الاجماع وح يتعين صرفه ولو بالتجوز الى المعنى الاعم من الضرب تعود
المعارضة الى نحو الاطلاق والتقييد وثالثا ان الجمع بالتخيير فرع المكافئة ولا يكافؤ ما تضمن الوضع لاخبار الضرب لا لان للمفهوم غيبة عن
اعتبار الدفع في معنى الضرب وجريان الاحتمال في اعتبار عدم الدفع في معنى الوضع ولا قوة من حيث العدد لان اخبار الضرب تبلغ العشر
هي حسنة الكاهلي وصحيحة او موثقة زرارة وحسنة ابي المقدام ورواية زرارة وصحيحة ابن همام وصحيحة اخرى لزرارة وموثقة ليث
وصحيحة ابن مسلم وصحيحة البزنطي وعبارة فقه الرضا وخبر مستطرفات السرائر ان كان غيرها تقدم فهو الحادي عشر واما ما تضمن الوضع فخمس
روايات هي صحيحة الخراز وصحيحة داود بن النعمان وموثقة سماعة وصحيحة زرارة بناء على تعددها والا فاربع روايات ولا من حيث

في كفاية الوضع في التيمم وعدمه

المعتضد لاعتضاد اخبار الضرب بالشهرة العظيمة فيجب ترجيحها على اخبار الوضع وصرف تلك عن ظاهرها الى ما يرجع الى اخبار الضرب
اما الاية فبعد صرفها عن مطلق القصد الى قصد مخصوص لا يتفاوت بين كونه ضربا او وضعا فلا مناص عن القول باعتبار الضرب فيهما
ان الظاهر كون الضرب والوضع المذكورين من اجزاء التيمم كما هو ظاهر المشهور والفاضل في النهاية علل بين فروض التيمم وصرح بانه ليس جزء
منه وحاصل الشرطية والثمرة في امرين احدهما في كيفية فعلى الجزئية لا يجوز تاخيرها عن الضرب على عدم الجزئية يجوز وفي الحدث بعد
الضرب قبل المسح فعلى الجزئية يعيد الضرب بخلافه على عدم الجزئية لعدم الدليل على بطلانه به والدليل على ما اخترناه من الجزئية ظاهر
ما تضمن ان التيمم ضربة للوجه وضربة للكفين كما في صحيحة الكندي ومحمد او ضرب واحد للوضوء ومرتين لغسل الجنابة كما في صحيحة زرارة
وغيرها ما تضمنه من التصريح بانه ضربتان والاخبار الامرة في بيان كيفية التيمم بالضرب بالارض والصعيد فان الامر به سياق الامر بالمسح
وكذلك نقله مقرون بفعله في الافعال البيانية وهذا دليل المساواة والتفكيك بجعل احدهما جزء والاخر واجبا خارجيا محتاج الى
قرينة صارفة واستصحاب عدم اباحة العبادة ايضا يوافق معاملة الجزئية واستدل الفاضل بالاية بناء على كون تيمموا فيها بمعنى اقصدوا
صعيدا للابتداء فيها بذكر الامر بالمسح بغير ذكر الضرب وهو دليل على ان اول التيمم ولا ينافيه معلومية وجوب الضرب من الخارج بالاجماع لاعتبر
من الجزئية وكذا الاخبار الامرة بالضرب قبل المسح اعم من الجزئية وغايتها وجوب نقل التراب بواسطة ليحصل المسح منه كالاغتراف من الماء
في الوضوء ليغسل به واكثره بالتبعية والوجوب قضاء لحق الشرطية واجيب بان الاخبار غيرها والمراد بالتيمم فيها القصد الضربي والوضعي
فلم تكن الاية على ارادته غير متوقف على الاخبار بل لابد من حملها عليه اذ لو كان بمعنى مجرد القصد والضرب منه بغير قيد المماسة لكانت اية التيمم
الاخرى التي لم تتضمن كلمة منه محمولة لان معناها ح اقصدوا الصعيد وامسحوا بوجوهكم ويجرد هذا البين من التيمم في شيء ما لم يكن المسح باثر
الضرب وجعل كلمة منه في الاية الاخرى قرينة تقديرها ايضا في هذه الاية ليتحد معناهما ليس باولى من حمل لفظ التيمم فيها على القصد الضربي
بالضرب او المسح لحصول المقصود من اتحاد معناهما بل لعل هذا اولى لان التقييد خير من التاويل ويصلح قرينة لكون المراد بالتيمم
في الاية الاخرى ايضا ذلك هذا كله مع ان خلو الاية عن ذكره هذا الجزء لا ينافي ثبوته من دليل اخر واما التشبيه باغتراف الماء في كون الغرض
منه مجرد النقل والايصال فلا يناسب الجزئية ممنوع لامكان كون الغرض هنا من الضرب تطهير باطن الكفين بملاقاة التراب فانه لا يلاقيها
في غير حال الضرب بخلافه في المائية فيغسلان مع اليد ويشهد له وجوب الضرب عدم وجوب الاغتراف منه وقد يتوجه القول بجري
حكم الماء المستعمل في الحدث في تراب التيمم لانقداح ما رده به بعضهم من كونه غير مستعمل في التطهير كالماء بما ذكر من كون المقصود من الضرب
عليه تطهير باطن الكفين لكن دفع القول بذلك يتجه بوجه اخر وهو ان المنع من المستعمل انما ثبت في الماء وللنص لا بمجرد الاعتبار والنص لم
يات في التراب لا يقاس منه اندفع ما يوجه به عدم الجزئية من انها قاضية بمنع استعمال التراب المضروب عليه لصيرورته كالماء المغسول
به العضو وقد يستند لعدم الجزئية برواية زرارة اذا خاف على نفسه من سبع او غيره وخاف فوت الوقت فليتيمم يضرب بيده على اللبد
والبرذعة ويتيمم ويصلي فان ذكر الضرب بعد الامر الاول بالتيمم ظاهر في كونه خارجا عن حقيقة التيمم وفيه مع ضعف الخبر كما تقدم ان قوله
يضرب بعد الامر بالتيمم ظاهر في كونه بيانا الروح فالامر الثاني بالتيمم امر باتمامه ولا اقل من الاحتمال فيبطل الاستدلال وقد تبين ان التردد كما
في الجزئية وعدمها او بمجرد الوجوب الاعم من الشرطية اجماع ومتفق عليه الاخبار لتضمنها اما الضرب والوضع لليدين على الارض والمسح بهما
وكذا الاية لكونها امرة بالقصد الضربي كما عرفت وح فالادلة كالفتاوى متشاركة في افادة اعتبار قصد المتيمم الصعيد بصورة ما يكون
هو قاصد بالضرب والوضع لا ان يكون الصعيد بصورة القاصد للكف فلو نصب كفيه في قبال الريح فنقلت عليهما التراب فمسح بهما
وجهه لم يجزه واولى بعدم الاجزاء لو استقبل بوجهه الريح فنقلت عليه التراب فامر يده عليه لم يجز وصرح بالاجماع على عدم اجزائه في
عدة كتب ومن الغريب ما في الجواهر من نسبة اجزاء استقبال اليدين الريح الى الفاضل لما في نهايته من قوله ولو سفت الريح ترابا على كفه فمسح
وجهه به او اخذ التراب من الهواء الذي اثاره الريح اياه فالاقرب الجواز انتهى كما نريد بذلك عدم اعتبار كون المتيمم به متصلا بالارض فلو
وضع كفه عليه وهو في كفه او في الفضاء اجزء وهذا لا ابانة على القول بعدم اعتبار الضرب في كفاية الوضع وهو غير عدم اعتبار قصد
الصعيد وكفاية حلوله في يده ولو بنقل الريح واغرب منه ما في اللوامع من ان من اوقع النية عند المسح يمكن على قوله اجزاء استقبال
الريح بوجهه بيده حتى يلصق بها التراب لان الضرب غير مقصود لنفسه فيصير كالوا استقبل باعضاء وضوئه المطر او الميزاب ضرورة
ان وجوب قصد المتيمم الصعيد بيده مورد اتفاق النص والفتوى حسبما عرفت وان لم يكن جزء فهو شرط وجواز تاخير النية عنه لعدم الجزئية

في أن الضرب والوضع في التيمم هل هما من أجزاء التيمم أم لا

لا يقتضي بخصوصه تفويت الشرط ايضا وبالجملة يعتبر في الضرب والوضع امور لا يجوز الاخلال بها اختيارا ولا يعتبر امور في الضارب والمضروب
عليه وربما وقع في بعضها تردد او خلاف فينبغي التعرض لها فالمعتبر كون الضرب والوضع بكلتا اليدين اجماعا وللتصريح به في الاخبار وعدم
تعاقبهما بل مقارنتهما في ملاقاة الارض ضربا او وضعا وفي الحدائق نسبته الى ظاهر الاصحاب والاخبار وذكر ما يفيده من الاخبار وبعضها
كذلك خصوصا قوله في صحيحة زرارة فوضع يديه فوق الصعيد ولا بأس باستفادته من نصوص ان التيمم ضربة للوضوء اذ لو اجزأ التعاقب صح
عد الضربة فيها اكثر لصدق تعدد الضربة بفرض التعاقب وفي الجواهر يمكن المناقشة في استفادة شرطيته من الاخبار وان كان ربما
ينساق من قوله اضرب بكفيك ونحوه لكنه انسياق ظهوري والا فالصدق حاصل بالتعاقب انتهى وفيه عدم منافاة الصدق مع الانصراف
ثم الانصراف يوجب الاقتصار على المنصرف اليه فاذا فهمنا من الوجوب الحكم الوضعي من الشرطية كما هو المسلم في نحو المقامات يثبت شرطيته
المنصرف اليه ومما يعتبر هو ضرب باطن الكفين او وضعهما دون الظاهر كما صرح به جماعة ارسال المسلمات قالوا لانه المنقول والمعهود و
المتبادر وفي الجواهر بل كالمقطوع به من كيفية التيمم في النصوص والفتاوى وفي اللوامع لانه المعهود والمعلوم من فعل الحجج فينصرف الاطلاق
في الظواهر وبعض العبائر اليه قلت كل ذلك مرجعه الانصراف والا فالادلة في شيء مما نقل فعل الحجج او تضمن الامر به على خصوص الباطن نعم
سيأتي في مسح اليدين ما يفيد كونه بباطن الكفين فيدل على ان الضرب بباطنه لان الظاهر كون المسح بما به الضرب لان المقصود التمسح باثر
الصعيد المضروب عليه ومما يعتبر استيعاب باطن الكفين في ملاقاة الارض لما اشرنا اليه سابقا في اعتبار خلوص ما يتيمم به من ان الكف
هو جميعه وقد سمعت هناك عن الجواهر عدم قدح الاخلال بقدر شعرة او تيسيره للصدق عرفا وذكرنا ان الاطلاقات المبنية على المسامحات
العرفية لا عبرة بها فكذلك الكلام هنا نعم الفرج بين الاصابع لا يعتبر استيعابها في الضرب ملاقاتها له لعدم الدليل عليه ومن هنا كان مما
لا يعتبر ضمهما ولا تفريق الكفين احدهما عن الاخر حال الضرب ولا انضمامهما وانفصالهما ولا كون المضروب والموضوع عليه متصلا بالارض
فيجوز على المنفصل عنها ولو كان في الفضاء باثارة الريح كما مر عن النهاية وكذا الموضوع على بدن الانسان ولو المتيمم فضلا عن كمه مثلا ولو كان
على وجهه ففي المدارك استقرب عدم اجزاء الضرب عليه قال لتوقف العبادة على النقل والمنقول خلافه واختاره في شرح المفاتيح قال
لتوقف العبادة مع تبادر غيره من الادلة وهو مراد صاحب المدارك ايضا والا فالمنقول بخلافه من النص غير دعوى انصراف النصوص الموجودة
وفي الذكرى وغيره اجزاؤه واختاره في الجواهر لصدق الامتثال وعدم ما يصلح للمعارضة وفي الوجه في عبارة الجماعة اجمال ينبغي دفعه بان يقال
لو كان في غير محل المسح من الوجه فلا ينبغي التأمل في اجزاء الضرب عليه لما وانه لسائر اعضائه وان كان في محل المسح فان اكتفى بامرار اليد
عليه لتحقق المسح فلا ينبغي التأمل في عدم اجزائه وان احتمله الفاضل في بعض كتبه لفقد الشرط المتفق عليه في النص والفتوى من نقل التراب
الى العضو الممسوح باليد وان ضرب عليه اليد فارتفع من الجبهة مثلا مسح به الجبهة فالاقرب الصحة لحصول الشرط بانفصاله عن محله بالضرب
وفاقا لنهاية الاحكام واللوامع قال في الاول لو كان على وجهه تراب فردده بالمسح لم يجزه اذ لا نقل اما لو اخذه منه ثم نقله فالاقرب الصحة لانه
بالانفصال انقطع حكم ذلك العضو عنه ولو نقله من عضو من اعضائه صح سواء كان من الاعضاء الممسوحة او لا انتهى وكان قوله ولو نقله
الخ استدلال منه لقوله فالاقرب والا فما ذكره متصلا عليه مغن عنه وبالجملة ثبوت التشريع بالاجزاء الى الموضوع على بدن المتيمم حسبما عرفت
به الخصم قاض بحمل ما في ظاهر النصوص من باب المثال وكون ذكره من باب التعبير بالغالب الوقوع وعليه لا فرق بين نقله من عضو هو غير محل
المسح او محل المسح والفرق بينهما تحكم كما صرح به في النهاية بقوله ولو نقله الخ والتشكيك في خصوص ولعلها من التشكيكات التي لا عبرة بها الا
اذا كان التشكيك فيه خصوص محل المسح من الوجه دون غيره ولو منه كما هو ظاهر النهاية بل وغيرها كالجواهر وغيره ايضا كما لا يخفى على المراجع
وعلى المختار فهل يجدي ان لم يبق شيء بعد الضرب على الجبهة مثلا ام لا هذا يبتني على انه يعتبر في التراب المضروب عليه للتيمم تخلف شيء
معتد به بعد الضرب ام لا والاجود تصريحا منه بنفي ذلك الاشتراط والاوفق بعموم الادلة عدم اعتبار التخلف والتشكيك فيه بدعوى انصراف ما
في النصوص الى غيره مثل ما تقدم من التشكيكات المتقدمة ولو بقي على الجبهة شيء بعد الضرب عليه فيما تقدم من الفرض بحيث يكون من
الحائل الممنوع في المسح دفعه ثم مسح عليها ثم ان ما اعتبرناه انما هو حال الاختيار فان لم يتمكن الامر لوضع بناء على اعتبار الضرب اكتفي
به اجماعا واذا لم يتمكن من استيعاب الضرب تمام باطن الكف بل بعضه اقتصر عليه مقدما على ضرب الظهر واذا تعذر الضرب بباطن الكفين
اصلا ضرب بظهرهما ومسح بهما او بباطن احدهما وظاهر مع باطن الاخر ولا يقتصر على باطن الميسور وان ذكره بعض وجها ويقدم ضرب
الظهر في الصورتين على مسح الجبهة بالارض واذا لم يتمكن الامر الضرب باحدى الكفين اقتصر على ضربها والمسح مقدما على مسح الجبهة

هو تفريج الاصابع
حال الضرب ليلاقي
ما بينهما الارض و
كذا لا يعتبر ضم

بالارض ولو

بالارض ولو كان تعذر الضرب باحدى اليدين وبعضها لكونها مقطوعة تعلق الحكم من الضرب والمسح بالصحيحة والممسوحة بما بقي ولو
كان القطع من مفصل الزند فوجوب الضرب بما بقي من المفصل ومسحه وعدم وجوبه الوجهان المتقدمان في الوضوء لو قطعت اليد
من المرفق والترجيح الترجيح ولو تعذر الضرب والوضع مطلقا بقطع اليدين تماما سقط هذا الفرض ومسح جبهته على التراب ظاهر
الشيخ سقوط التيمم اصلا لقوله واذا كان مقطوع اليدين من الذراعين سقط عنه فرض التيمم ويستحب ان يمسح ما بقي واحتمل في الكشف سقوط
فرض التيمم عن اليدين واستحباب مسح ما بقي منهما فان اراده فلا بأس والا فبطلانه واضح لان الصلاة لا تسقط بفقد بعض اعضاء الطهارة
قطعا ثم لا صلاة الا بطهور فما معنى سقوط التيمم ومستند الحكم في جميع الصور المتعذرة المذكورة هو العمل بقاعدة الميسور المعلوم ثبتها
المشهور في الطهارات الثلاث على اعمالها وشرط العمل بالقاعدة فيها من المماشاة معها في موارد الشهرة حسبما اشير اليه غير مرة حاصل في
المقام وربما نوقش في بعض هذه الصور بعدم اقتضاء قاعدة الميسور قيام البدل كالظهر مقام البطن ومسح الجبهة بالارض مقام مسحها
باليد فان تبادر الباطن ان تم فلا يجري الظهر مطلقا ان تعذر البطن مع انه لا معين لخصوص الظهر بل مطلق اجزاء البدن متساوية على
تقدير التعدي من فيه الى الباطن لا يصلح معينا في مسح الجبهة بعد ان دلت الادلة على ارادة مسح الجبهة باليد فما الدليل على قيام مسحها
بالارض مقامه ويدفع الثاني بان القاعدة انما يتمسك بها في وجوب مسح الجبهة وعدم سقوط فرض التيمم واما امرارها الى الارض و
مسحها به فللتوصل الى تحقق مسحها وترجيحه على طريق اخر حسبما يأتي في مسح الاعضاء والاول بان تعين الباطن لم يكن من نص به وحمل
المطلق على المقيد حتى يتجه اعتباره مطلقا بل بدعوى التبادر والمتبادر هو المعنى التفصيلي من كون الضرب بباطنه مع الامكان و
مرجعه الى وجوب تقديم الباطن لا تعينه وهو ليس ببعيد لكنه غير كاف في البناء عليه الا انهم كانهم متسالمون على فهمه ما عدا بعض من تلجلج في
امثال المقام فلا مناص من الوقوف مع فهمهم لانهم صيارفة النصوص والاخبار ومنها ان نجاسة باطن الكف ان تعذر ازالتها هل ينتقل
فرض الضرب بها الى الظهر واذا كان هو ايضا نجسا فهل يسقط الضرب باليد فاما يستنيب ببدل الغير او يكتفي بمسح الجبهة على الارض ام لا
ينتقل فيضرب باليد النجسة مطلقا سواء كانت النجاسة متعدية ام غير متعدية او مع التفصيل بين الضرب بها على الارض فلا يضرب
وبين المسح بها على الجبهة فيمسح بها وفرض التفكيك فيما اذا عرضها النجاسة بعد ضربها على الارض وجوه واقوال وتنقيح الكلام يكون بذكر
مسائل ثلاث الاولى يشترط طهارة ما يتيمم به في صحة التيمم فلو كان نجسا من قبل ضرب اليد لا يجزي الضرب عليه في التيمم لا اختيارا
ولا اضطرارا فاذا فقد مع الماء التراب الطاهر كان فاقد الطهورين اجماعا ونصا لقوله فتيمموا صعيدا طيبا واتفق اصحابنا على كون المراد
من الطيب الطاهر ولان النجس لا يفيد الغير تطهيرا ولاشتراطه في الماء الاقوى ففي التراب الاضعف اولى ولقضاء البدلية وعموم المنزلة
بذلك بناء على ما اشير اليه من اقتضائه اصالة المساواة في الاحكام وبالجملة هذا الحكم مورد اتفاق النص والفتوى فلا ينبغي التلجلج فيه
كما وقع من الفاضل الجمال قال لا منع في افادة النجس غيره الطهارة من نجاسة اخرى سيما مع تباين جنسيهما او كون احدهما عينيا والاخرى حكميا
انتهى فانه مجرد مناقشة في الدليل كما انه مناقشة صاحب المدارك في كون المراد بالطيب هو الطاهر مما لا يوجب التردد في اصل الحكم من اعتبار عدم
نجاسته قبل الضرب **المسألة الثانية** تنجسه بملاقاة اليد النجسة كالنجاسة المتقدمة في منع صحة التيمم ام لا تردد فيه بعض ومنعاه اخرون
قال الفاضلان المتقدمان اولهما في حاشية الروضة ظاهر الاية الكريمة اشتراط طهارة الصعيد قبل التيمم فلا يضر نجاسته به وثانيهما في المدارك
لو تعذرت الازالة سقط اعتبارها ووجب التيمم وان تعدت النجاسة الى التراب وحكى مثله في الجواهر عن الكفاية ثم قال وهو لا يخلو من قوة
وفي الذخيرة الحكم بالمنع مع تأمل فيه وفي الحاشية المتقدمة بعد نقله عن المدارك ما ذكره قال ولا يخلو من وجه بل زاد عليه وعلى ما عن الكفاية
بجواز ذلك ولو من غير عذر كما هو ظاهر كلامه ولا اظن احدا يحتمل جوازه اختيارا فضلا عن البناء عليه ولذا كان صريح غيره ممن احتمله او مال
اليه او بنى عليه كصاحب المدارك خصوص حالة تعذر الازالة وعلى كل حال الذي يظهر من كلمات غير هؤلاء الثلاثة هو التسالم على كونه مثل
النجاسة المتقدمة في عدم صحة التيمم معه مطلقا ولا يعبأ بكلام هؤلاء في مخالفة المعظم ولذا صرح في الجواهر بعد التقوية المتقدمة بان الاقوى
المنع بل عندي لا ينبغي التأمل فيه للمساواة في اغلب ما ذكر خصوصا عموم البدلية والمنزلة بناء على اقتضائه المساواة عموما الا ما خرج
بل وبناء على المساواة في اظهر الاحكام ايضا لان اعتبار عدم التنجس في طهوريته من اظهر احكامه وقضاء اولويته باعتبار ذلك فيه لكونه
اضعف الطهورين واذا اعتبر في الاقوى اعتبر في الاضعف بطريق اولى والمناقشة هنا من جماعة بمنع اعتبار ذلك في المائية في غير محلها
ضرورة ابتناء هذا الاستدلال على ثبوته هناك والكلام منتهى فيه في محله بل الاية ايضا دالة عليه بناء على رجوع ضميره الى الصعيد

الطيب وكون

الطيب كون من شيعيته لتنجس ما يلاقيه باليد في الفرض فلا يكون المسح من الصعيد الطيب ومن هنا يتبين اوضحية الحكم على القول باعتبار العلوق لان تنجسه قبل المسح به بمنزلة تنجس التراب قبل الضرب عليه **المسئلة الثالثة** هل يعتبر طهارة اعضاء التيمم ماسحا وممسوحا في صحة التيمم ام لا وهنا صور فان النجاسة اما يابسة او متعدية والتعدي اما الى ما يضرب عليه الكفان او الى غيره وعلى التقادير فازالتها اما متيسرة او متعذرة اما النجاسة الساترية الى ما يضرب عليه الكف فقد تقدم واما ما عداها فاما النجاسة الغير المتعدية فان تعذرت ازالتها فغير قادحة سواء كانت في اليد الضاربة في حال الضرب ام غيرها اتفاقا ولاطلاق اخبار تيمم ذوي الجروح والقروح الغير الخالية من النجاسة غالبا والمتيقن الذي لا اقل منه هو غير المتعدي واما اذا تيسر ازالتها فالمشهور خصوصا من المتاخرين كما صرح به جماعة وجوب الازالة من اعضاء التيمم ممسوحا كان او ماسحا حال الضرب الارض وطرات بعده بل الشهيد في الحواشي المنسوبة اليه ادعى الاجماع على وجوبها صريحا كظاهر شرح المفاتيح حيث نسبه الى الفقهاء وجامع المقاصد حيث ادعى القطع المتعذر في نحو المقام من غير الاجماع ولم اقف على خلاف صريح يوهن دعوى الاجماع والاتفاق من هؤلاء الاعاظم لانه من مثل صاحب المدارك وشيخه في المجمع وقرينه السبزواري مع عدم اعتناء هؤلاء بموارد اتفاق كلام الاصحاب معلوم وعن ابن فهد لكن الذي وجدته في الموجز ومحكي مهذبه هو التصريح باعتبار الطهارة مع الاختيار ثم حكى في مفتاح الكرامة عن السيد العميدي انه قال اذا كانت النجاسة غير متعدية جاز التيمم وان كانت يداه نجستين لكنه غير صريح في حال الاختيار بل غيره من بعض ما حكى ايضا كذلك وفي الكشف بعد ذكر اشتراط المرتضى الشهيد قال لا اعرف له دليلا وليس انكارا منه لاصل الحكم خصوصا مع حكايته عنه الاجماع المتقدم بعد ذلك وعلى كل حال العمدة في دليل هذا الحكم من اعتبار طهارة اعضاء التيمم ماسحا او ممسوحا ولو بغير تعديه النجاسة من محلها اصلا هو ظهور الاتفاق والا فكما قال في الكشف لا دليل واضح وكما قال ان الاصل عدم الاشتراط واما ما استدل به في الذكرى من ان التراب ينجس بملاقاة النجس فلا يكون طيبا فهو اخص من المدعى ومن المساواة لاعضاء الطهارة المائية فقياس مع الفارق لوضوح وضوح تنجس الماء بملاقاة العضو فيخرج عن الطهورية بخلافه في الفرض لفرض يبوسة النجاسة وفي شرح المفاتيح ان مراد الشهيد ليس مجرد المقايسة بل عموم البدلية والمنزلة وفيه عدم استفادة اعتبار طهارة الاعضاء من عموم كون التراب بمنزلة الماء في الطهورية بخلاف ما تقدم من اعتبار عدم الخروج عن الطهورية بملاقاة نجاسة الاعضاء واما استفادته من عموم بدلية التيمم عن الوضوء فمحل تردد ان لم يكن محل المنع واما النجاسة المتعدية فان تيسر ازالتها وكانت التعدية الى غير التراب فعلى ما تقدم من الاتفاق على اعتبار طهارة مطلق اعضاء التيمم وجوب ازالة المتعدية اولى وعلى القول بعدم اعتبارها فقد صرح بعضهم كصاحب المدارك بانه كذلك وان كانت النجاسة متعدية وبعضهم قيده بغير المتعدي كما تقدم عن العميدي وابن فهد فالحكم يبتني على الاطلاق والتقييد وان تعذرت ازالتها فالاجماع المتقدم في اليابسة على عدم قادحيتها مع تعذر ازالتها غير متحقق هنا بل صرح في جامع المقاصد والروض بالاشكال في صحة التيمم فيما كانت نجاسة محل الضرب يابسة ونجاسة الجبهة متعدية من كون اعتبار الطهارة مخصوصا بحال الاختيار وكون المنع من المتعدية انما هو لتنجس التراب ومن عدم نقلهم اي عدم ثبوت شرعيته ويشير الى عدم دلالة امر ذوي الجروح والقروح بالتيمم على جوازه مع النجاسة الساترية لان الدلالة انما هي بملاحظة عدم الانفكاك الغالبي الذي لا ينفك انما هو اصل النجاسة لا المبلولة الساترية فلا يكون حجة فيها والاطلاق غير مجد لكونه مساقا لبيان اصل المشروعية لا لشمول النجاسة اليابسة والمتعدية فلا عبرة بنحو هذا الاطلاق لكن لا يخفى ان الاجماع المتقدم في اليابسة كما لم يتحقق هنا لمكان التعدية كذلك الاجماع المتقدم على اعتبار طهارة الاعضاء حال الاختيار الذي هو كان عمدة الدليل فيه ايضا غير متحقق هنا لمكان فرض تعذر الازالة ومع فقد الاجماعين يكفي الاصل في نفي الاشتراط وعمومات التيمم في شرعيته ولا حاجة الى دلالة اخبار ذوي الجروح والقروح ولعله من هنا قوى في الجواهر في النجاسة المتعدية في الممسوح دون الماسح بحيث لا يتعدى الى التراب صحة المسح عليه مع التعدي قال من غير فرق بين استيعابها للممسوح وعدمه لعدم الدليل على اعتبار الطهارة فيه هنا وان قلنا باعتبارها في الاختيار انتهى الا ان يقال ان التعدية بالنجاسة بواسطة المسح فتنجس بالاختيار للجزء المتعدي اليه فهو بحكم ممكن الازالة في اعتبار عدمه ويمكن دفعه بان عدم امكان ازالتها من محلها مع كون المسح الناشر لازما من جهة وجوب التيمم يلحقها بمتعذر الزوال وعليه ينبغي تخصيصها بالكون على الممسوح دون الماسح للفرق بلزوم استيعاب الممسوح دون الماسح بناء على القول بالفرق بينهما في الاستيعاب وحيث كان باطن الكف متنجسا بنجاسة محكوم منع الضرب معها ينتقل فرض الضرب الى الظهر ثم يتبعه المسح ولا يجوز المسح بالباطن بتوهم عدم ضير تعدي النجاسة الى غير التراب بناء على القول به فليصح بمحل الفرض الاصلي لظهور الادلة نصا وفتوى في كون المسح بالمضروب وتوهم كفاية كونه باليد اتفاقا

في الجملة وان

في الجملة وان كان الضرب بوجه والمسح بالوجه الاخر فاستبعد الظهور هاهنا في كون المسح بمحل الضرب وان قلنا باعتبار العلوق فالظهر والاحتياط لا ينبغي ترك الاحتياط فيما عدا صورة النجاسة اليابسة المتعذرة الازالة من باقي الصور بالجمع بين المحتملات فيها امكن من تيمم الاقطع والمسح مع النجاسة وعلى فاقد الطهورين منها يعتبر في ضرب الكفين ملاقاة البشرة فلا يجزي مع الحائل الا لعذر فيجوز الجبيرة في اعضاء التيمم ممسوحا وماسحا وضربا اتفاقا ويدل عليه مع العموم المستفاد من بعض التعليلات في الجبيرة في المائية خصوصا ما في خبر عبد الاعلى ويتفرع عليه انه اذا تلبد الدم على باطن الكف مثلا حتى عد من الحائل فهل يصح الضرب به اذا كان يابسا متعذرا ازالته او المسح به لعدم ضير حيلولة الجبيرة ولا فرق بينها وبين الفرض الا بالنجاسة وهي لا ضائرة منها ايضا ليبوستها كما صرح به في جامع المقاصد ومال اليه في الروض وتبعهما في الجواهر جازما ونسبه في المدارك ولم اجده فيه وفيه وجود الفرق وهو ان الجبيرة ما كان الحاجب موضوعا على البدن لعله فيه دون مطلق ما اتفق من الحائل مع تعذر ازالته فلينتقل اذا كان في الباطن فرض الضرب الى الظاهر كما في ظاهر الذكرى نعم لو بنينا في المائية على جريان حكم الجبيرة في كل حاجب متعذر الازالة كما بني عليه في الجواهر في مسئلة الجبائر جاز الضرب هنا بالباطن مع النجاسة الحائلة اذا تعذرت ازالتها ولو بنجس اخر وادعى الفاضل الجمال ان الضرب باليد هنا صادق مع الحائل ومقتضاه الكفاية مطلقا لكن ان امكن ازالته وجب اجماعا وبقي غير الممكن تحت الاطلاق وفيه اولا كون الصدق على وجه الحقيقة في حيز المنع لان الاعضاء خطابات في شرعها المخصوصة فالضرب بها او المسح بها انما يتحقق بشرتها كما في الموارد الباقية وثانيا اما في النصوص منصرف الى ضرب البشرة والصدق لا ينافي الانصراف وثالثا سيأتي في المسح لزوم كونها بالبشرة ولا ريب نصا وفتوى في كون المسح بما ضرب به الارض مؤيدا باقتضاء التطهير بالصعيد مماسته بالبشرة كما في المائية الا ان يجوز كون الضرب بمنزلة الاغتراف مع انا بينا انه من اجزاء التيمم ومن هنا فقد يدعى استفادته من عموم التراب بمنزلة الماء ثم لا يخفى ان شيخنا الشهيد في الروضة جعل النجاسة الحائلة في باطن الكف موجبا للنقل الضرب الى الظهر مع فرضها في الظهر ايضا اوجب الضرب بها وهذا يطالب عليه ببيان الفرق فان هذه الحيلولة ان كانت بحكم الجبيرة فمع كونها في البطن يضرب بها والا فلا يضرب بالظهر ايضا وان كان الحائل عليه نصا كالبطن بل يسقط فرض الضرب بيديه ويمكن التوجيه بعدم التزامه حكم الجبيرة في الحائل النجس ولذا حكم بانتقال الضرب الى الظهر ان خلا منها واما حكمه فيما لا يخلو الظهر منها بضرب الباطن مع النجاسة الحائلة فلترجيح الضرب عنده على مسح الجبهة بالارض والتولية وليس ببعيد خصوصا مع ملاحظة الموثق الساري بناء على ان لم يوافقه في الاخبار فلا تضايق من كونه مرجحا في حال الاضطرار فالاقوى في هذا الفرع ما في الروضة

في بيان وجوب الترتيب

ويجب الترتيب بان يبدأ بمسح الجبهة ثم بظاهر اليد اليمنى ثم بظاهر اليسرى بالاجماع المستفيض وتضعف على اثني عشر اجماعا بسيطا ما بين ظاهر وصريح غير المركب المحكي عن المرتضى قال من اوجب الترتيب في الوضوء اوجبه في التيمم وفرق بينهما خرق الاجماع وفي ذلك بلاغ حجة مضافا الى دلالة صحاح ابي ايوب الكاهلي وزرارة والوضوئي ابن مسلم على تقديم مسح الوجه على اليدين والصحيحة الاخيرة المشتملة على ثلاث ضربات على تقديم مسح اليمنى على اليسرى واما تقديم ضرب الكفين بالارض على مسح الوجه بهما فمع القطع به لضرورة حصول المسح باثر الصعيد متكرر به في اكثر الاخبار هذا مع اقتضاء ما بحكم التعليل لمراعاة الترتيب للوضوء من قوله ابدا بما بدا الله فيه جار نيره في المقام فيثبت به فيما عدا تقديم اليمنى ثم فيه بعدم القول بالفرق كما يتم بانضمامه بالاخبار المثبتة له في بعضها حسبما تقدم واذا خالف الترتيب فتحصل بما يحصل ويعيد على ما يحصل ويعيد بما مر الكلام في مثله في ترتيب الوضوء فراجع واما الترتيب بين اجزاء العضو بتقديم الاعلى بالقصاص او لا في مسح الوجه وبمفصل الزند في مسح اليدين فالمشهور وجوبه وفي شرح المفاتيح نسبته الى الاصحاب مشعرا باتفاقهم عليه كما يشعر به نسبته في الامالي الى دين الامامية ويستفاد من عبارة الاردبيلي في المجمع كونه مظنة الاجماع عنده واكثر هذه الاشعارات انما هو في مسح الوجه لكن الفرق بينه وبين اليدين في هذا الحكم منتف ظاهرا بل قطعا منها ان الموالاة واجبة في التيمم بالاجماع المستفيض الذي معقده مطلق التيمم وبه يرد ما احتمله الفاضل في المحكي عن نهايته وجزم به الشهيد في المحكي عن دروسه من عدم وجوبها في بدل الغسل وكانه لعدم وجوبها في مبدله وقضية المنزلة والمساواة كونه كمبدله وفيه مضافا الى مخالفته لمعقد الاجماع المستفيض عدم انصراف المنزلة الى المساواة في نحو الموالاة فان قيل ينصرف اليها الفهم عادة حيث معك فيما كان بدل الغسل قلنا رد النبوي عليه ما فهم وقد يؤيد تساوي التيممين في الموالاة وفي ترتيب اجزاء العضو ما تقدم من ظهور مشروعيته نوعا واحدا حسبما مر وعلى كل حال العمدة في الدليل على وجوبها الاجماع دون قاعدة البدلية في بدل الوضوء والاتمام في بدل الغسل بالاجماع المركب لعدم اقتضاء البدلية مساواته في نحوها اولا وثانيا لامكان القلب بعدم اقتضائها في بدل الغسل فكذا في بدل الوضوء لعدم الفرق فتامل ولا منافي للنهي عن غيره من اقتضاء الفاء في فتيمموا صعيدا تعقيب التيمم لارادة القيام

بالجملة ولا

بلا مهلة ولا يتحقق الا بتعقيب حقيقة التيمم وهو ممتنع فيحمل على الاتيان به فورا مع الموالاة لانه الممكن الاقرب الى الحقيقة الا انه اورد عليه في المدارك بان المراد من التيمم في الاية اللغوي من القصد دون الشرعي لامكان دفعه بان الفاء في فامسحوا تفيد وجوب التعقيب بلا مهلة فلا يجب تعقيب ما بعدها لاقتضاء عطفها على الوجوه ذلك مع ان الاجماع المركب بل المفروغية عن عدم وجوب التعقيب للقيام والاجماع عليه بل الواجب منه كما في الجواهر ايقاعه قبل الدخول في تكبيرة الاحرام فالاية غير باقية على مقتضى الفاء نعم قد يتضح الاستناد الى اقتضاء الفاء في فامسحوا وجوهكم بانضمام الاجماع المركب لكن استفادة التعقيب بمعنى الموالاة من مجرد نحو هذه الفاء ضعيفة جدا ولا التيمم البياني بناء على ظهور وقوع الفعل متواليا الا من جهة المناقشة فيه باحتمال كونه جريا للعادة لما تقدم من دفعها ودفع بعض ما يقرب منها في الوضوء البياني مع ما تامل في ثبوتها منه بل الخطة جرى لعادة بتوالي الذكر والفعل فيما يراد بيانه فيحتمل وقوعها في فعل الحجة لضرورة البيان ثم ظاهر معقد الاجماعات ارادة الوجوب الشرطي لكونه المفهوم من كلامهم في الطهارة لا مجرد الشرعي كما بنى عليه في اللوامع وغيره بدعوى عدم استفادة الازيد منه من ذلك خصوصا الاجماع لغاية استبعاد ارادة التعبد بها من معاقد الاجماعات المحكية واما النص فعلى تقدير ظهور الوجوب منه فقد مر غير مرة مفهومية الحكم الوضعي منه في نحو هذه المقامات ومعنى الموالاة المعتبرة هنا بعد تعذر ارادة معناها في الوضوء من عدم الجفاف وعدم مساعدة الدليل على ما عن الدروس من تقديرها لو كانت نداوة لم يجف هو المتابعة في مسح الاعضاء والحكية منها غير مرادة قطعا فالمراد هو المتابعة العرفية فيجب على القول بوجوب المضايقة في التيمم من غير حاجة الى تنزيل الخبر لسائر ابهما متعددا ومن هنا قال في المنتهى لو قلنا باختصاص التيمم في اخر الوقت كانت الموالاة من ضرورات صحته وعلى ما ذكرناه من ارادة المتابعة العرفية يبطل بعدمها وان لم يمح اسم التيمم وصورته والبطلان بعد الماحي للاسم مبطل اخر غير مختص بالمقام بل الابطال به سار في سائر العبادات فما في الجواهر من انه ليس المراد هنا بالموالاة الا عدم التفريق المنافي لهيئة التيمم وصورته غير متجه اذ البطلان بالماحي لا يقتضي الاستدلال عليه بظهور الاية والرواية البيانية فالاستدلال بهما بعد الاجماع قاض بارادتهم غير الماحي كدعواه منع انفكاك ما ينافي المتابعة العرفية عن المحو في خلال كلامه ضرورة توقف المحو على تفريق زائد من تحقق عدم المتابعة حسبما يساعده العرف وكان نظر الشهيد في تعيين الموالاة هنا بضرب ما لو كانت نداوة لم تجف الى اعتبار اصل الموالاة من اقتضاء مساواته للوضوء وح فليسا والوضوء الذي لا نداوة فيه من جهة عارض شدة الحر ونحوه فكما يقدر هناك بقاء النداوة لو كانت فكذلك هنا وقد عرفت ما فيه من عدم اخذها من المساواة بل من الاجماع وغيره مما لا يقتضي التقدير المذكور

الامر الرابع في احكامه وهي ثمانية احكام لم يتعرض المصنف لعدة من احكامه وهي ما تعرض غيره وهو في الشرايع من انه يستباح بالتيمم كلما يستباح بالماء طفحت بهذه الكلية عباراتهم كما عن المبسوط والخلاف والاصباح والجمل والعقود والجامع والمعتبر والمنتهى والتذكرة ونهاية الاحكام والتحرير والارشاد والقواعد والموجز والدروس والبيان والذكرى وجامع المقاصد والجعفرية وشرحيها وكشف الالتباس والروض والمسالك والكفاية والذخيرة ومجمع البرهان والمدارك وكشف اللثام والحدائق وشرح المفاتيح والدرة وتنحل هذه الكلية الى امور ثلاثة الاول ان كل غاية شرع صحتها او كمالها على مطلق الطهارة او خصوص الغسل او خصوص الوضوء تباح تلك الغاية في حال تعذر المائية بالتيمم وهذا هو المشهور بين الاصحاب بل من غير خلاف يعرف من غير الفخر كما صرح به في الحدائق وكشف الالتباس وظاهر المنتهى حيث ذكر هذا العموم ونسب خلافه الى بعض العامة بالنسبة الى بعض الغايات وعن المعتبر يجوز التيمم لكل من وجب عليه الغسل اذا عدم الماء وكذا كل من وجب عليه الوضوء وهو اجماع اهل الاسلام انتهى ولا قائل بالفرق بين ما وجب منها او استحب قطعا ويدل عليه بعد الاجماع المستفيض عموم قوله تعالى في ذيل اية التيمم يريد الله ليطهركم وقول النبي ص وترابها طهورا وقوله هو بمنزلة الماء وقوله التيمم طهور المسلم وقوله التيمم احد الطهورين وقوله جعل التراب طهورا كما جعل الماء طهورا مع عدم ذكر خصوص ما يتطهر به له في شيء من ذلك فيقتضي عموم الغايات التي يتطهر لها بالمائية ويؤكد العموم قوله يكفيك الصعيد عشر سنين ضرورة حاجته في العشر سنين الى جميع الغايات فكيف يكفيه الصعيد اذا لم يكفه لجميعها بل قال في الجمع ظاهر هذه الادلة ان التيمم رافع للحدث لكن لما علم ان التيمم البدل عن الغسل ينقض بما يوجب الوضوء وايجاب التيمم البدل من الغسل ح بالدليل علم انه غير رافع فبقي مبيحا للجميع ما يبيح مبدله انتهى وبالجملة لا ينبغي التامل في الاستباحة بالتيمم لجميع الغايات حسبما مر وان وقع مع ذلك من بعضهم في بعضها خلاف فعن الفخر في شرح الارشاد عدم اباحته دخول المجنب اللبث في المساجد ومس المصحف ومال اليه في الكشف ويلزمه منع الطواف لاستلزامه الدخول وحكى في الكشف عن شرح الارشاد انه يبيح الصلوة من كل حدث والطواف من الاصغر خاصة ولا يبيح من الاكبر الا الصلوة والخروج من المسجدين قال ونسبه فيه الى المصنف اي الفاضل واستظهر قريبا منه في الجواهر من بعض كتبه وعن التذكرة لو تيمم الجنب في

بل لان خصوص الموالاة هنا وفي الوضوء ثابت مع

جواز قراءة العزائم اشكال وعن الاردبيلي اشكاله لصوم المجنب قال لانه لم يثبت عدم اباحة الصوم على الجنب نعم لو ثبت وجوب الغسل للغد المسلم وجوبه لو القضاء على تقدير تركه عمدا ولذا لا يتوقف في نيته اباحة الصوم ولم يثبت وجوبه لما يجب له الغسل انتهى وتبعه بعض ايضا بل عن المنتهى ذلك في صوم الجنب والحايض والمستحاضة وعن الذكرى في صوم الجنب ووطي الحايض بعد انقطاع الدم وفي كشف الغطاء منع قيام التيمم مقام المائية التي وجبت للاحترام كمس اسماء الله وقراءة العزائم والوضع في المساجد وفي جامع المقاصد لا اشكال في استحباب التيمم اذا كان المبدل رافعا او مبيحا ان لا اشكال في سوى ذلك والحق ان ما ورد به النص وذكره من يوثق به من الاصحاب كالتيمم بدلا من وضوء الحايض بدلا عنه وما عداه فعلى المنع الا ان يثبت بدليل لكن كل ذلك في غير محله لابتنائه على ان التيمم غير رافع للحدث حتى اذا ارتفع لا يختص دفعه بغاية دون غاية لان الحالة النفسانية متى ارتفعت لم يبق لها اثر بالكلية بل هو مبيح ومعنى الاباحة تجويز الدخول معه في الغاية المحتاجة الى الطهارة فليقتصر على ما ثبت التجويز للدخول فيه وقد ثبت في الصلوة وبعض ما قد ذكر انها مساوية للصلوة كالطواف المنصوص انه صلوة والعزائم ومس المصحف حيث ان الامة لم تفرق بينهما وبين دخول المساجد كما صرح به غير واحد وكوطي الحايض المنصوص الى غير ذلك فيبقى غير مورد الدليل على المنع من الدخول وقد عرفت وجه اندفاع ذلك من ظاهر العمومات الواردة ودعوى عدم دلالة كونه احد الطهورين وبمنزلة الماء وكافيا عشر سنين على كونه مبيحا لكل غاية بل لما جعله الشارع مبيحا له والثابت منه البعض دون الكل مدفوعة بان الظاهر من كونه احد الطهورين ان الذي يحصل من الاخر يحصل منه وكذا الظاهر من كونه بمنزلة الماء وقوله يكفيك عشر سنين اوضح لان الظاهر منه كفايته عن الماء اذا لم يجده ومعلوم ارادة كفايته عنه فيما يحتاج اليه من الاعمال وفي العشر سنين يعترض المكلف جميع الغايات المحتاجة الى المائية فليكفه الصعيد للجميع مع ان كفايته للصلوة التي هي عمود الدين ولا يتحقق الا بطهور وهو ثلثها كما في الاخبار يقتضي بالاولوية كفايته لغيرها لكون الغرض من الماء في الجميع واحدا هو حصول الطهارة فقيام الصعيد مقامه في بعض يدل على قيامه في الكل وفيما مقامه فيما كان رافعا قاض بالاولوية في غير الرافع الذي اثر الماء فيه دون ذلك وانما اختص الصلوة في اكثر الاخبار بذكر الكفاية لها لكثرة دورانها وعموم بلواها مع ان قاعدة التسامح ايضا جارية في استحبابه لما يستحب له المائية فثبت من مجموع ما ذكر الاستباحة بالتيمم في جميع ما يتوقف على وضوء او غسل لرفع الحدث او اباحة الدخول حتى الصوري منهما كوضوء الحايض والتطيبي المعنوي كالاغسال المستحبة نعم فيما يستحب لمجرد الكون على الطهارة او لمجرد التجديد او التاهب للصلوة اشكال اما الاخير فقد مر في مسئلة منع التيمم قبل الوقت وكذا الكون على الطهارة واما التجديد فلانه لا يقوى ايضا ثبوت البدلية فيه لظاهر تلك العمومات الواردة من غير ثبوت مانع في خصوصه وكذا استحبابه لبعض الاسباب التي يستحب لها الوضوء من رعاف ومذي ونحوهما مما مر في محله لانها منقضات للوضوء المتقدم فيكمله الوضوء اللاحق ومع تعذره يتخلل هذه الكيفية من الحاجة الى الماء ايضا في عموم قيام الصعيد مقامه لعموم كونه بمنزلة الماء وما هو بمعناه من النصوص المتقدمة

الامر الثاني ان التيمم اذا وقع لغاية جاز تكرير تلك الغاية بذلك التيمم من غير تكرير التيمم بتكريرها فيأتي بالتيمم مرة للصلوة ما شاء من الصلوات العديدة اتفاقا من عدا الشاذ الغير المعلوم تخصيصه حسبما مر الكلام فيه في بعض التنبيهات المتقدمة لوجوب المضايقة

الامر الثالث ان التيمم المنوي به غاية يدخل به في كل غاية غيرها مما يغايرها نوعا مما ثبت في الامر الاول شرع اباحتها بالتيمم فلا يحتاج الى تجديد التيمم وهو مورد اتفاق ويدل عليه العمومات السابقة وما نص بصلوة الليل والنهار بتيمم واحد بناء على ان النافلة غاية اخرى مغايرة نوعا للفريضة وما دل على صحة التيمم واتيان الطواف به لاستلزامه دخول المسجد واللبث فيه ولا فرق بين المتغايرات وقد تبين من تقييدنا الغاية الاخرى اللاحقة بكونها مما ثبت شرع اباحتها بالتيمم ان من عبر بكليته انه يستباح بالتيمم ~~كلما يستباح~~ بالتيمم كلما يستباح بالمائية مراده استباحتها بشرط انعقاد سبب التيمم لها ايضا كما انعقد للمنوي اولا بوجود شرط او فقد مانعه لا ان يدخل بالتيمم لما انعقد له السبب فيما لم ينعقد له لوجود مانع او فقد شرط وهذا واضح لامتناع مشروعية التيمم بغير مسوغه والاخرج من البدلية والاضطرارية والعذرية بالنسبة الى الغاية اللاحقة لكفايتها فيها بلا مسوغ العذر نعم لا يعتبر فيه ثبوت السبب بارتفاع المانع او حصول الشرط جاز الدخول به فيها لعموم الادلة وبالجملة المدار على انعقاد المسوغ حال الدخول لا حال وقوع التيمم ولذا جاز الدخول بالتيمم الواقع قبل وقت الصلوة لغاية في الصلوة بعد دخول وقتها اجماعا حسبما تقدم واعترف بذلك في الجواهر لكن قد يشكل فيه لعدم استباحة ما لم يثبت له المسوغ بالتيمم الواقع لما ثبت مسوغه باستباحة مس كتابة القرآن لمن تيمم لضيق الوقت عن استعمال الماء للفرض ولو حال التشاغل بالفريضة وفيه انه يحرم عليه استعمال الماء في اثنائها لتفويت الاداء به مع حرمة ابطال الفريضة ايضا فهو غير متمكن شرعا

المسوغ للغاية اللاحقة حين وقوع التيمم الاولى فلو ضاد فبعده انتفاء التسبب صح

وذلك كغير المتمكن العادي وقد بيّنا في مسئلة المضايقة ان الغايات الغير الموقتة زمان ارادة فعلها بحكم ضيق الوقت في الموقتة من جواز الدخول فيها بالتيمم متى اراد فعلها وبالجملة هذا المكلف الآن مريد لفعل الغاية الغير الموقتة من المس وهو الآن غير متمكن شرعا من استعمال الماء في التطهر فيتعين بتيممه الحاصل لما عرفت من عدم اعتبار انعقاد السبب للغاية اللاحقة حال وقوع التيمم للاولى فان قيل لعله يعتبر ذلك قلنا ممنوع عليه لعدم مساعدة الادلة بل مقتضى عمومها انه متى ما انعقد سبب التيمم لغاية استبيحت به بجميعها او مستدام سابق منعقد طهرا ولا يستفاد ايضا من كلامهم اعتبار ذلك فكان الاولى ان يمثل له بمن يتيمم لنافلة موقتة ولا يمس في حال اشتغاله بها التمكن من استعمال الماء للستر (?) عادة وشرعا بناء على عدم حرمة قطع النافلة الحكم الاول من الثمانية انه لا يعيد المتيمم ما صلى بتيممه الصحيح الواقع في الوقت المضيق او وجد الماء بعد الفراغ من الصلوة حال السفر اجماعا من غير طاوس من العامة من غير فرق بين سفر الطاعة والمعصية كما صرح به في محكي الخلاف والمعتبر والمنتهى للعموم وكذا حال الحضر اجماعا مستفيضا من غير المحكي عن المرتضى في شرح الرسالة الزور (?) وبما نسب الى الشيخ وبعض من تبعه ايضا ولم يثبت بل ظاهر الجواهر عدم الوثوق بنسبته الى المرتضى ايضا وعلى كل حال يدل على المعروف بعد الاجماع وقاعدة اجزاء الامر الواقعي عن الواقع وقوله عليه السلام يكفيك الصعيد عشر سنين ولا يقضي لعشر سنين قطع الاستفاضة الاخبار بعدم الاعادة في بعضها التصريح بعدمها في خارج الوقت كحسنة زرارة المتقدمة في طلب الماء فاذا خاف ان يفوته الوقت فليتيمم وليصل في آخر الوقت فاذا وجد الماء فلا قضاء عليه وفي بعضها التصريح بعدمها في الوقت كالروايات المتقدمة في مسئلة المضايقة التي منها موثق ابي بصير عن رجل تيمم وصلى ثم بلغ الماء قبل ان يخرج الوقت فقال ليس عليه اعادة الصلوة وفي كثير منها الاطلاق منها صحيح ابن سنان وحسن الحلبي اذا لم يجد الرجل طهورا وكان جنبا فليتمسح من الارض وليصل فاذا وجد الماء فليغتسل وقد اجزأته صلوته التي صلى وفي بعضها لا يعيد ان رب الماء رب الصعيد وانه فعل احد الطهورين ويندفع بعموم العلة ما عسى يدعى من ظهور لفظ الاعادة في عدم الفعل في الوقت ولم اعرف غير واحد بعدم دليل المرتضى غير خبر الاعادة فيما اذا صلى بالتيمم لمنع الزحام من الخروج من المسجد للتطهير بالماء وهو مع اختصاصه من دعواه قاصر عن مكافئة ما تقدم وما في الجواهر من امكان استناده الى اصالة التكليف بالمائية وان الترابية انما يجزي عن التكليف بها لا غيرها مع دعوى انصراف اخبار عدم الاعادة الى غير الحاضر لندرة فقد الماء فيه مع عدم العموم اللغوي في اكثرها فيه ان دعوى الاصالة لا محصل لها وان دعوى الانصراف ممنوعة لمنع الندرة الضارة مع انها على تقديرها هي ندرة وجود لا استعمال وكذلك الحكم من عدم الاعادة فيما صلى بالتيمم الواقع في الوقت الموسع على المعروف عن اهل القول بعدم المضايقة بل ومن اهل القول بالمضايقة ايضا اذا كان وقوعه في السعة على الوجه المشروع كما اذا تيمم بظن الضيق ثم انكشف الخطاء وصادف بعد الكشف وجدان الماء مع القول باجزائه واما على القول بعدم اجزائه وبطلان التيمم فهو خارج عن مفروض المسئلة لانه هو ما صلى بتيممه الصحيح فيصح ان يقال لا خلاف في عدم اعادة ما صلى بالتيمم الصحيح وان وقع في السعة من غير فرق بين الاشكال (?) والعامق (?) ويساعده الاطلاق بعض الاجماعات المستفيضة المتقدمة على عدم اعادة ما صلى بالتيمم الصحيح ويدل على المعروف هنا الادلة المتقدمة مع اطلاق النصوص الماضية لا سيما النصوص المصرحة منها بعدم الاعادة مع وجدان الماء في الوقت لظهورها في خصوص الفرض من الوقوع في السعة حسبما مر وجهه في مسئلة المضايقة ولم اعرف ان لعذ بين هما (?) اهل القول بالمواسعة والمضايقة في وقت التيمم وعلى تقدير المنافاة فيما وقع بظن الضيق واخطاء فهل هما ممن يقول بالاجزاء او الاعادة فلعلهما من الاخير فلا يكونا مخالفين في مفروض المسئلة حسبما اشير اليه وان كان ظاهر الجواهر كونهما من اهل القول بالمواسعة وعلى تقديره فلعل مستندهما قوله اما انا لو كنت لتوضأت واعدت في موثق ابن حازم مع ما تقدم من صحيح ابن يقطين وقد تقدم الجواب عنهما في مسئلة المضايقة وهما قاصران عن مقاومة دليل المعروف فليحملا على التقية لكونه قول جماعة من العامة او الندب كما يشعر به اختصاص الاعادة بنفسه في اولهما ولو تعمد الجنابة لم يجز التيمم ما لم يخف التلف فان خشي فتيمم وصلى ففي الاعادة تردد واشبهه انه لا يعيد الكلام هنا في موضعين احدهما ان من تعمد الجنابة وخاف من استعمال الماء في الغسل على نفسه هو كغيره في جواز التيمم والصلوة عند المشهور وهو المحكي عن المبسوط والمهذب وفي الجواهر عن المنتهى الاجماع عليه حيث قال لو اجنب مختارا وخشي البرد تيمم عندنا قلت هذا كلامه في الاحكام فانه لا يعيد وقد مضى البحث مشيرا ابدا الى ما قدمه في الاسباب فانه بعد ذكر خوف المرض من المسوغات قال وهو على الاطلاق مذهب اكثر علمائنا وقال الشيخان ان كان الخائف قد تعمد الجنابة وجب عليه الغسل وان لحقه برد الا ان بلغ حدا يخاف على نفسه التلف انتهى وهو كالصريح في عدم الاجماع وعلى كل حال عن المفيد في المقنعة ان على متعمد الجنابة الغسل وان خاف على نفسه ولا يجزيه التيمم ونحوه في الخلاف قال من اجنب نفسه مختارا اغتسل على كل حال وان خاف التلف والزيادة في المرض وخالف جميع الفقهاء في

لضيق الوقت عن استعمال الماء لنافلة رح

فيما لو تعمد الجنابة لم يجز التيمم

ذلك دليلنا

في ذلك دليلنا اجماع الفرقة انتهى وهو محكي عن هداية الصدوق وابن الجنيد وما سمعته عن الشيخ في المنتهى هو في نهايته فقد جوز فيه التيمم عند خوف التلف لمن تعمد الجنابة واوجب الاعادة عند التمكن وهو المحكي عن الوسيلة والمهذب ومختار المتن فالاقوال فيه ثلاثة التيمم مع الخوف من التلف والمرض وهو للمعظم ووجوب الغسل حتى اذا خاف التلف والفرق بين خوف التلف والمرض (?) فالتيمم وغيره من المرض وسائر الضرر فوجوب الغسل وقد افتى الشيخ بالثلاثة في كتبه للمشهور عموم ما ورد في خوف المرض مما تقدم معتضدا بعموم نفي الحرج والحفظ من التلف واضاف اليه في المعتبر ان الجماع على هذا التقدير غير محرم اجماعا فلا يترتب على فاعله عقوبة وخصوص اخبار لدفعها في الجواب عن استدلال الشيخين والمفيد مما استدل به في الخلاف الموافق له من صحيح عبد الله بن سليمان عن الصادق عليه السلام عن رجل كان في ارض باردة فتخوف ان هو اغتسل ان يصيبه عنت من الغسل كيف يصنع فقال يغتسل وان اصابه ما اصابه قال وذكر انه كان وجعا شديد الوجع وهو في مكان بارد وكانت ليلة شديدة الريح باردة فدعوت الغلمان فقلت لهم احملوني واغسلوني فقالوا انا نخاف عليك فقلت ليس بد فحملوني ووضعوني على خشبات ثم صبوا علي الماء فغسلوني وصحيح ابن مسلم عن رجل تصيبه الجنابة في ارض باردة ولا يجد الماء وعسى ان يكون الماء جامدا قال يغتسل على ما كان حدثه رجل انه فعل ذلك فمرض شهرا من البرد فقال اغتسل على ما كان فانه لا بد من الغسل قال في المعتبر وان خبر مرفوعة علي بن ابراهيم ان اجنب نفسه مختارا اغتسل ان يغتسل على ما كان وان احتلم تيمم وبمرفوعة علي بن احمد ان كان اجنب هو فليغتسل وان كان احتلم فليتيمم فالجواب من وجهين الى آخر كلامه قلت اما دعوى عدم تحريم الجماع وان كان كما ذكر في المعتبر باتفاق النص والفتوى والروايات الخاصة مستفيضة بجوازه بل بالاجر عليه والثواب مضافة الى العموم لكنه لا ايراد به على الشيخ لعدم التزامه بكون الغسل عقوبة واما النص فالمرفوعتان لا جابر لضعفهما واجماع الخلاف لا يجبر لوهنه بمخالفة المشهور فلا يستند اليهما في تخصيص العموم ولا اعتناء بهما اصلا وغير محتاجتين الى المناقشة فيهما بما في المعتبر وتبعه جماعة باطلاقهما من جهة الخوف وعدمه فيمكن تقييدهما بما صرح بالتيمم مع الخوف بما لا خوف معه لانتفاء التقييد بغير الخوف فيهما مع تفصيلهما بين العمد والاحتلام (?) كما لا يخفى واما الصحيحان فلا تكافئان صحاح ابن سرحان ومسلم والبزنطي المتقدمة المعتضدة بالشهرة العظيمة والعمومات القطعية في الكتاب والسنة من نفي الحرج ونحوه والحفظ من التلف والتهلكة وهو العمدة في الجواب فان المكافئة عندنا معتبرة في العمل بالخبر مع المعارضة سواء كان التعارض من وجه او بنحو الاطلاق والتقييد او التباين مع انهما مطلقتان بالنسبة الى العامل وغيره فان كانتا من حيثية خوف الضرر ايضا مطلقتين فيجوز ان يقيدا بالصحاح المتقدمة مع صحيح ابن سنان عن الرجل تصيبه الجنابة في الليلة الباردة ويخاف على نفسه التلف ان اغتسل قال يتيمم ويصلي فان امن البرد اغتسل واعاد الصلوة ومرسلة جعفر بن بشير المضمونها (?) ايضا بصورة ما لو يخف التلف او الضرر الشديد ويحمل العنت على ما دون ذلك وان ادعي ظهورهما فيما خيف ذلك فمعارضتهما مع تلك الاخبار بنحو التباين للتصريح فيهما بالخوف والمنفتح هو الترجيح وهو للاخير بملاحظة الشهرة وبه يتبين بطلان دعوى تعين اخبار المشهور بما استند اليه الشيخان كما في الوسائل اذ هو فرع كونه مخصوصا بصورة العمد ودعوى ظهور الخبر الاول في العمد من جهة عدم احتلام الامام ثم مدفوعة اولا بعموم السؤال والجواب وكون ما نقله الصادق ثم تمام ما وقع لنفسه غير الاحتلام لا يقتضي باختصاص الحكم في الجواب به ايضا وثانيا بمعارضته هذا الظهور باستبعاد وقوع العمد منه بالجماع في تلك الحال من شدة الضعف التي لم يستطع الحركة بنفسه ومع تعارضهما يبقى احتمال كون الجنابة من قبل غير (?) بعض المرض فيخرج عن محل البحث لعدم وجوب الغسل مع خوف الضرر عند الخصم وهذا وجه آخر للطعن في هذا الخبر محصله لزوم حمله على غير المبحوث عنه وبالجملة الاخبار المقابلة صريحة في تيمم من خاف التلف بخلاف الصحيحين فان في الجواب فيهما الغسل مع مطلق ما اصابه او ما كان فليحمل المطلق على المقيد من هذه الحيثية واما ما في ذيلهما من الاول لا دلالة له على خوفه ثم وكذا الثاني فان حكاية تمرض من حدثه لا ينافي اطلاق قوله اغتسل على ما كان ولذا قال في المعتبر ان الخبرين مطلقان بالنسبة الى خوف التلف وزيادة المرض الذي موضع النزاع وعلى هذا ينبغي حمل المطلق والمقيد وان سلم ارادة خصوص صورة التضرر فمع بقاء الاطلاق بالنسبة الى خصوص خوف التلف الذي هو مدعى الشيخين يجب حمله على المقيد غايتها الظهور في صورة الضرر والخبر المقابل نص ولتقدم النص على الظاهر هذا كله مع عدم المكافئة للاخبار المقابلة المعتضدة بما عرفت كما اشير اليه اولا وبني المعتبر حمل الصحيحين على الاستحباب قال كما ذهب اليه الشيخ في التهذيب فكان مراده مع التقييد بحمل ما لا يبلغ مرتبة الخوف من التلف والتضرر المحرم بل مجرد المشقة واستحبابه محله مبني على اقتضاء الحرج ازيد من رفع الوجوب فلا ينافيه الندب كما في الكشف قال

بعد ايراد

بعد ايراد هذه الاخبار والكل يحتمل وجوب تحمل المشقة اللاحقة بالاستعمال من البرد خاصة واستحبابه لا مع خوف المرض او التلف فلا يرد على استحبابه ما في الجواهر من عدم تصور الاستحباب في الطهارة لوجوبها بمجرد امكانها لكون المراد استحباب خصوص المائية بتحمل المشقة لكن يرد على احتماله وجوب تحمل البرد دون التلف انه وان خرج به عما يحكيه الشيخ من الوجوب مع التلف وامكن ح كونه مبنى ما اختاره في المتن من جواز التيمم ما لم يخف التلف لكنه هو ايضا خلاف مقتضى الادلة لما عرفت من مساواة المشقة الشديدة للخوف في شرع التيمم فلعل الاولى طرح تلك الاخبار واما الموضع الثاني فهو انه حيث تيمم وصلى فالمشهور عدم وجوب الاعادة بعد ارتفاع الخوف وفي الذخيرة نسبته الى غير الشيخ من الباقين وذهب الشيخ الى وجوب الاعادة وهو المحكي عن المهذب ايضا مستندا الى صحيحة ابن سنان مع مرسلة ابن ابي عمير المتقدمتين وهما مع عدم انجبارهما بالشهرة وعدم قائل بظاهرهما الشامل للعامد وغيره وتقييدهما بالعامد مع كونه بغير شاهد ليس باولى من حملهما على الندب الشايع المخرج عن مخالفة الشهرة العظيمة المقاربة للاجماع لا تكافئان المعتبرة المستفيضة الدالة على عدم اعادة المجنب المتيمم مطلقا المعتضدة بتلك الشهرة العظيمة فلا ينبغي التامل في عدم الاعادة وهل يلحق بتعمد الجماع تعمد غيره من موجبات الغسل مقتضى اختصاص النص بالجنابة عدم اللحوق نعم مقتضى اطلاق النص والفتوى عدم الفرق في التيمم وعدم الاعادة بين التعمد الى الجنابة قبل الوقت او بعد دخوله وربما قيل ان محل البحث قبل الوقت فانه في الوقت كاراقة الماء في الوقت ونحن قد انهينا الكلام في صحة التيمم وعدم الاعادة بالاراقة في الوقت بل لكن الجماع كالاراقة لما عرفت من عدم حرمة تعمده في الوقت مع العلم بعدم الماء نصا وفتوى وفي المنتهى التفصيل فان كان معه ماء يكفيه للوضوء خاصة فيحرم الجماع كما استشكله في الجواهر ايضا دون ما لم يكن معه ماء لان فرضه التيمم ح جامع ام لم يجامع ولا يتفاوت التيمم عن الحدث الاصغر او الاكبر ولا يخفى ان الاقوى الجواز وان وجد الماء بقدر الوضوء لظهور الاخبار في اباحة الجماع مطلقا بل عموما لترك الاستفصال خصوصا نحو قوله في خبر ابي ذر المعروف كانك اذا اتيت الحرام ازورت كذلك اذا اتيت الحلال اجرت كعقد الاجماعات على الحل بل يبعد جدا كون المراد منها اباحة جماع المحدث خاصة دون المتطهر واذا جاز للمتوضي جاز للمحدث الواجد للماء بقدر الوضوء قطعا لعدم الفرق بل في الخلاف اذا جامع المسافر زوجته وعدم الماء فانه ان كان معه من الماء ما يغسل به فرجه وفرجها فعلا ذلك وتيمما وصليا ولا اعادة عليهما لان النجاسة قد زالت والتيمم عند عدم الماء يسقط به الفرض وهذا لا خلاف فيه انتهى وظاهره منبكه نحو جواز الجماع في منعقد عدم الخلاف وكذا التردد في الاعادة قد وقع في كلامهم فيمن احدث في الجامع ومنعه الزحام من الطهارة المائية ودرك صلوة الجمعة في يوم الجمعة فيما يكون فرض المكلف هو صلوة الجمعة تعيينا لكن تيمم في تلك الحال وصلى الجمعة بلا تردد ولا خلاف اجده فيه كما صرح به في الحدائق والجواهر وغيرهما من غير توقف على مسئلة جواز التيمم لضيق الوقت اذ هذا ليس من ذلك التيمم في شيء لان ذلك انما هو فيما كان مع التمكن من الماء حال التيمم والمفروض هنا عدم التمكن وامتناع عليه في وقت اداء الجمعة من جهة الزحام فهو من عموم التيمم المشروع بلا كلام للموقتة في اخر وقتها اذا لم يتمكن من الماء في الوقت فان صلوة الجمعة موقتة مضيقة لهذا المكلف فلا اشكال في التيمم لها وفي الكشف بعد تضعيف الخبر الوارد هنا من قوله وان ضعفنا الان في اجزاء هذه الصلوة وهذا التيمم نظرا فالاعادة اقوى غير معلوم فيه وجه هذا النظر فان قيل هو للشك في اجزائه من جهة ثبوت البدل للجمعة من الظهر المتمكن منها مع المائية فلا اضطرار فلا انتقال الى الترابية قلنا هذا على تقدير التخيير بين الجمعة والظهر لكن وجوب الجمعة الذي مفروض المسئلة هنا تعييني لا تخييري وفي المهذب شرح الكتاب انه لو كان المانع من الطهارة خوف فوات الجمعة مع التمكن من الخروج من الجامع بسهولة الزحام وضيق الوقت لم يجز التيمم اجماعا انتهى وفيه انه ح يبتنى التيمم وعدمه على شرع التيمم للضيق وعدمه وليس عدمه اجماعا وما في المسالك من الفتوى بما فرضه في المهذب بعدم جواز التيمم من غير دعوى الاجماع وانه يخرج ويتطهر بالماء ويصلي الظهر فلعله بناء منه على عدم شرع التيمم للضيق فيتطهر بالماء ويصلي خارج الوقت وحيث لا جمعة بعد وقتها فيصليها ظهرا لكن فيه انه لو كان منع التيمم في الفرض الذي فرضه لاجل هذا لكان عليه ان لا يجوزه مع عدم امكان الخروج لشدة الزحام ايضا لتيسر الماء مع فوات اداء الجمعة الا ان نقول بان التيمم ح ودرك الجمعة انما هو للنص وفي شرح المفاتيح ان صلوة الجمعة ليست كسائر الصلوات الموقتة ولا يجري فيها شرع التيمم للضيق عن ادائها مع امكان اداء الظهر مع المائية وكذا منع من بيان الجمعة فائدة لبعض واجبات اخرى لا تعدد فيها دون الظهر وقال ان الفرض ح ينقلب من الجمعة الى الظهر وبالعرف ذلك لكنه ممنوع عليه مع ان ايجاب التيمم ودرك الجمعة في النص متفق عليه ظاهرا حسب ما عرفت وعلى تقدير تماميته لا يبلغ وجها لما افتى به في المهذب والمسالك للاعراض فيهما بوجوب التيمم والصلوة جمعة بغير اعادة في مفروض المتن وكلام الجماعة

في محل جواز التيمم

وقضيته ما في شرح المفاتيح عدم التيمم ووجوب الخروج للماء في مفروض الجماعة وانتقال الفرض الى الظهر نعم يصلح ذلك وجها للنظر الذي مر عن الكشف وعلى كل حال بعد البناء على وجوب التيمم ودرك الجمعة في وجوب الاعادة عليه بعد التمكن من الماء في وقت الظهر ظهرا وعدم وجوبه قولان المشهور عدم الاعادة وفي الجواهر لعله لا خلاف فيه بين المتاخرين لجميع ما تقدم لعدم اعادة من صلى بتيممه الصحيح الواقع في الوقت المضيق اذا وجد الماء بعد الفراغ من الصلوة مما عدا الاجماع لوقوع الخلاف هنا من الشيخ في النهاية والمبسوط وفي المقنع والوسيلة والجامع والمهذب فحكموا بوجوب الاعادة والظاهر انه لخصوص الخبرين موثق سماعة عن رجل يكون في وسط الزحام يوم الجمعة او يوم عرفة فاحدث او ذكر انه على غير وضوء ولا يستطيع الخروج من المسجد من كثرة الزحام قال يتيمم ويصلي معهم ويعيد اذا انصرفوا وخبر السكوني وهو مثله بتفاوت لا يضر وهما لا يكافئان ما تقدم في القوة فيقصران عن قوة التخصيص خصوصا مع ظهورهما في الجمعة المنعقدة للعامة ضرورة عدم انعقادها يومئذ للائمة عليهم السلام فلا جمعة ح والفرض هو الظهر وبه يخرج عن موضوع البحث الذي هو غير المتمكن من اداء فرضه مع المائية والظهر يمكن اداؤها مع المائية بعد الزحام فيحملان على الارشاد الى طريقة الاتقاء بان يتيمم ويدخل مع القوم في الجماعة والجمعة ثم ياتي بعد الخروج بفرضه من الظهر مع الطهارة المائية فان قيل لم ياتي بالظهر بعد ذلك مع ان الفتوى على اجزاء ما يقع تقية قلنا ذاك فيما اتحد نوع العبادة واختلف في بعض الاجزاء او الشرائط والموانع والجمعة والظهر نوعان نعم قد يقال انه امر بالتيمم مع حصول الاتقاء بمجرد الدخول معهم في الصلوة ولو من غير الطهارة اصلا وقد يدفع مع امكان كون المفروض علم الجماعة بانه محدث بان غايته كون هذا النص سبيله سبيل ما منع من صورة الصلوة مع الناصبية بلا طهارة حتى قال فيه سبحان الله اما يخاف من يصلي على غير وضوء ان ياخذه الارض حتى صار هو السبب لافتاء بعض المحدثين بحرمة ايقاع صورة الصلوة بغير طهارة كما يظهر من صاحب الحدائق ثم من الغريب ما في الحدائق هنا من الاعتراض على المحقق حيث افتى في المقام بوجوب التيمم ودرك اداء الصلوة من غير اعادة بان الخبرين ظاهرهما غير منطبق على فتواه قال وما قربه من ضيق وقت الجمعة ان تم في يوم الجمعة فلا يتم له في يوم عرفة مع ان المحقق غير مستند فيما افتاه بهذا الخبر بل لم ينص عمل الشيخ به من فتواه في الاعادة فما وجه اعتراضه عليه وان كان اعتراض نقل الشيخ المحقق الا ان يتكلف في كلامه بتوجيه اعتراضه على الشيخ دون المحقق وهو بعيد عن عبارته فراجعها وعلى كل حال لو لا ظهور الخبرين في بيان صورة الاتقاء حسبما قلناه لامكن حمل الامر فيهما بالاعادة على الاستحباب جمعا مع امكان القول ايضا بانهما يتضمنان حكمين احدهما غير معمول به قد تقرر في محله انه غير مناف للعمل بالاخر وعلى هذا يصلحان دليلا لحكم وجوب التيمم لاجل ضيق الوقت في الموقتة لكن على كل تقدير توجيه ذكر يوم عرفة مع الجمعة فيهما غير خال من الغموض ضرورة عدم تضيق صلوة الظهر مع الطهارة المائية يوم عرفة بالزحام ويمكن التوجيه بارادة عرفة المصادفة للجمعة وانما ذكر مع ذكر الجمعة لعدم انفكاك الجمعة الواقعة في مسجد عرفات عن الزحام المانع من الخروج ففي الحقيقة يوم الجمعة المعطوف عليه مقيد بمصادفة الزحام المانع ويوم عرفة المعطوف غير مقيد بها لعدم انفكاكه عن ذلك غالبا بقيت امور اخرى قيل فيها بالصلوة مع التيمم حال عدم التمكن من الطهارة المائية مع الاعادة عند التمكن منها من اخل بطلب الماء حتى ضاق الوقت فقد افتى بعض الاصحاب بانه يصلي مع التيمم في الوقت ثم يعيدها عند الظفر بالماء وباقي الكلام فيه مستوفى في تنبيهات مسئلة طلب الماء في الحكم الثاني ومنها اذا منع غلو الماء من شرائه فعن الاسكافي انه يصلي بالتيمم ثم يعيدها مع المائية اذا ارتفع العذر ولم يعرف له وجه ومنها ما مر في اول مسئلة التيمم عن ابن فهد في الحاضر اذا تيمم لفقد الماء وصلى وجب عليه الاعادة اذا وجد الماء وقد عرفت بطلانه ومنها اذا كان على ثوبه نجاسة غير معفو عنها لا يمكنه نزعه ولم يتمكن من الماء حتى يغسلها يصلي فيه مع التيمم لعموم ادلة التيمم والمشهور عدم الاعادة اذا وجد الماء وفي الذكرى عن المبسوط والنهاية انه يعيد مع ان عبارة المبسوط ان الاحوط الاعادة وفي الكشف ونجاسة البدن اولى بالاعادة بل في القواعد لم يعتبر في هذا الفرض الا نجاسة البدن وفي جامع المقاصد اذا وجبت الاعادة لنجاسة البدن فلنجاسة الثوب اولى لان الثوب اذا تعذر نزعه كان كالبدن فلذا اقتصر المص على نجاسة البدن انتهى وفي الفاضل في المنتهى استظهر من المبسوط كون الاعادة متعلقة عنده بغسل النجاسة لا عند وجود الماء الكافي للطهارتين لقوله فيه ثم يعيد اذا غسل الموضع وعليه فالاعادة للنجاسة لا التيمم فيعيد ولو صلى فيه من كان على وضوء وعلى هذا يخرج عن محل البحث هنا لان الاعادة للتيمم وناقشه في جامع المقاصد بعدم دلالة هذه العبارة منه على ما ادعاه لان ظاهرها تعليل الاعادة بكونه صلى بتيمم مع وجود النجاسة قال الا ان يكون الشيخ يرى وجوب اعادة الصلوة مع النجاسة مطلقا وان كانت الطهارة مائية وليس

في كلامه في باب النجاسات لا لزعليه قال احتج على وجوب اعادة ذي النجاسة بخبر عمار المتضمن للتيمم وظاهر هذا ان الاعادة للامرين معا
لا لخصوص النجاسة وفي الكشف ايضا استظهر من الشيخ ما استظهره في المنتهى وجعل ما في جامع المقاصد احتمالا وعلى كل حال الشيخ
في الخلاف وافق المشهور ومعتبر ابانه الذي تقتضيه مذهبنا وربما استظهر من المبسوط ايضا مع نجاسة البدن ولا ريب ان قول المشهور
هو المعول عليه لقصور موثقة عمار المستند لهذا الحكم عن رجل ليس عليه الا ثوب ولا تحل الصلوة فيه وليس يجد ماء يغسله كيف
يصنع قال يتيمم ويصلي واذا اصاب ماء يغسله واعاد الصلوة عن مقاومة الاصل والعمومات الدالة على عدم الاعادة وعموم التعليل
في بعضها المعتضدة جميعا بقاعدة الاجزاء ولا سيما مع عدم صراحة كلام الشيخ بالمخالفة لما عرفت من احتمال كون الاعادة من احكام
الصلوة مع النجاسة عنده حسبما سمعته الحكم الثاني انه يجب على من فقد الماء في ظاهر الحال وقت الصلوة ونحوها واراد التيمم من
جهة فقد الماء الطلب للماء والفحص عنه في الارض الحزنة وهي في اللغة ما غلظ من الارض مقدار غلوة اي رمية سهم وفي الارض
السهلة التي هي خلاف الحزنة مقدار غلوة سهمين والكلام هنا في مواضع منها وجوب اصل الطلب والاجماع عليه مستفيض لنقله
عن الخلاف والغنية والمنتهى والتذكرة وجامع المقاصد وشرح الجعفرية والتنقيح والمدارك والمفاتيح وظاهر المعتبر حيث نسبه الى فقهائنا
ومع ذلك مال الاردبيلي الى استحبابه قال في المجمع ليس عليه دليل والاصل يقتضي العدم والاجماع غير ظاهر وما نقل فيه من الخبر ليس بصحيح
ولا صريح وهو خبر النوفلي عن السكوني يطلب الماء في السفر ان كانت الحزونة فغلوة وان كانت سهولة فغلوتين لا يطلب اكثر من ذلك ومعارضه
ما في رواية علي بن سالم لا يطلب الماء يمينا وشمالا وهذه اوضح دلالة وسندا وان كان علي بن سالم مجهولا والاستحباب طريق الجمع انتهى ولا
ريب في ضعفه لانقطاع الاصل بنقول الاجماع المستفيض ان لم يكن محصلا وفيه بلاغ فضلا عما رواه الشيخ في الحسن عن زرارة عن احدهما قال
اذا لم يجد المسافر الماء فليطلب ما دام في الوقت فاذا خاف ان يفوته الوقت فليتيمم وليصل آخر الوقت فاذا وجد الماء فلا قضاء عليه وليتوضأ
لما يستقبل وما تضمنه من قوله ما دام في الوقت حكم آخر وهو بأي معنى كان لا يخل بالاستدلال به لاصل وجوب الطلب سنده من الحسن
مع خبر السكوني المحدد لمقدار الطلب لا ينافي التحديد الاستدلال به لاصل وجوب الطلب في مقابل نفي وجوبه اصلا وليس في دلالته على
المقصد الا التعبير بالجملة الخبرية وقد تقرر ظهورها في امثال المقام في الوجوب وسنده منجبر بالاجماع المستفيض بخلاف خبر علي بن سالم الذي
اعترف بضعف سنده لجهالته وكانه لاشتراكه بين المجهول والضعيف كما ذكر في موضعه مع ان نفيه للطلب لحدود المعين وفيما لم يفت
الوقت به انما هي نحو العموم او الاطلاق فيقيد او يخصص بوجوب الطلب المحدود وما لم يفت الوقت به الذي تضمناه وعلى تقدير ان يكون
التعارض بينهما بنحو العمومين من وجه فمع انه ليس كذلك يطلب المرجح وهو من جانبهما نظرا الى الاجماع المستفيض خصوصا مع موافقة الخبر
لقول ابي حنيفة واحمد حيث لم يوجباه في الجهات بل في الرحل خاصة وعند اصحابه بل لا يوافق اطلاقه عدم الطلب شيئا من اقوال المسلمين
فليحمل على الطلب الزائد عن المحدود او مع المخاطرة كما قد يكون قرينة عليه خبر داود الرقي الذي هو الراوي عنه هذا الخبر من قوله فيه لا يطلب
الماء ولكن يتيمم اني اخاف عليك التخلف عن اصحابك فتضل فيأكلك السبع بل قوله يمينا وشمالا الا في بئر قد يشعر به ايضا ويدل الاية ايضا
على وجوب الطلب من جهة تعليق التيمم على عدم وجدان الماء الذي هو كما يأتي بمعنى عدم التمكن منه ولا يحرز الا مع الفحص كما تعرفه فربما منها
انه لا خلاف فيما اذا علم وجود الماء في مكان انه يجب الوصول اليه حيثما كان مع سعة الوقت وعدم المشقة والعسر والضرر سفرا كان او حضرا
لاقتضاء اطلاق وجوب الوضوء ذلك وعدم شمول نص التحديد للطلب بالغلوة هذه الصورة لان الفرض وجود الماء وكذا اذا ظن وجوده
في مكان او احتمله في الحضر لاطلاق الوجوب واختصاص نص التحديد بالسفر وكذا مع ظنه في السفر لكنه على كلام فيه يأتي منها ان وجوب الطلب
انما هو حيث لا يعلم عدم وجود الماء فيما يكلف بلوغه فاذا علم ذلك سقط وجوب الطلب من غير خلاف اجده بل نسبه بعض الى بعض
العامة في المدارك وغيره يشعر باتفاقنا على العدم والدليل عليه واضح من عدم الفائدة مع فرض العلم والمتبادر من الامر بالطلب في النص صورة
الجهل وعدم العلم بالحال جدا ومع ذلك في قواعد الشهيد انه وقع التعبد المحض في مواضع لا يكاد يهتدي فيها الى العلة وعد منها وجوب
طلب التيمم وان علم عدم الماء وظاهر المعتبر وغيره عنه ولا جل موافقته المشهور في الذكرى والدروس قد ينزل ما في قواعده كي لا يختلف مع كتبه
على غير الطلب المبتداء من تحديد الطلب في بعض صوره بوجدا اطلاق في بعض العبارات يعطي وجوب التحديد ولو مع وقوع ما ييأس
من الماء وعن الحبل المتين الميل الى ما في القواعد وكذا عن المقالة قال ويجب الطلب ان علم عدم الماء لاطلاق النص قال ولعله جبر لفوات
فضيلة الماء وفيه ان المتبادر من النص ما ذكرنا اما اذا ظن عدم وجود الماء فالمحكي عن الاسكافي سقوط الطلب ولم يستبعده في جامع المقاصد مستدلا

بان مناط الشرعيات الظن وهو ممنوع وقضية كون الوضوء واجبا مطلقا خلافه وكذا الاية فانها مؤكدة لقاعدة اطلاق الوجوب لتعليق التيمم
فيها على عدم وجدان الماء وليس المراد عدم ابصاره قطعا ولا عدم كونه حاصلا لديه فضلا لما دل على وجوب تحصيل ما ليس منه بحاصل قطعا
كا قدمناه في مسئلة مزج المضاف بالماء القاصر عن كفاية الطهارة ولا عدم وجدانه مطلقا لصحة التيمم مع وجوده حيث لا يتيسر مثله قطعا
فلم يبق الا كون المراد انه ان لم تتمكنوا ولم تقدروا عليه والظاهر اعتبار كونه في الواقع كذلك وعليه فالشرط هو العجز الواقعي ولا فرق بينه
وبين عدم القدرة عرفا وقضيته الاشتراط بعدم القدرة والعجز الواقعي انه اذا لم يجده حاصلا يجب الفحص ضرورة انه ما دام يحتمل وجوده
يحتمل تمكنه منه ولا يصح معه الحكم بعجزه منه فلا ينبغي التامل في اقتضاء القاعدة والاية وجوب الفحص القاطع للاحتمال نعم النص الوارد في
تخفيف مقدار الفحص الذي اقتضاه الاية المؤكدة للقاعدة من خبر السكوني وربما يستظهر سقوط الفحص الزائد عن الحد في خصوص ما لك
الطريق وهو امر آخر باق الكلام فيه منها انه اذا اخبره العدل بعدم وجود الماء سقط الطلب بناء على حجية خبر العدل في نحو المقامات وفيه
كلام معروف في محله وقد يمنع ثبوت شرط التيمم بذلك لتعليقه في الاية على صفة العجز وحجية الخبر بعدم الماء لا يوجب احساس المكلف العجز
عنه في نفسه لقيام احتمال الوجود ومع قيامه لا يتحقق العجز عنه في نفسه لانه حالة قهرية نفسية لا تدخله الحجية الشرعية فيها ولذا
الفاضل في النهاية وابن فهد في الموجز عدم الاجزاء بخبر غير المتاشمان فوى الاجزاء به في الجواهر قال لانه غير واجد شرعا وفيه انه مبني على
ارادة عدم وجدان الماء من قوله ان لم يجدوا وقد عرفت ارادة عدم القدرة عدم القدرة على عنه ومنه يتضح وجه عدم الاجزاء بالعدلين
ايضا لتطير ما ذكر من قيام الاحتمال ومعه لا يحس العجز ومنها ان الاظهر جواز الاستنابة في طلب الماء والفحص عنه كما صرح به الشهيدان في
المحقق الثاني وابن فهد وغيرهم لعموم دليل الوكالة كلما لم يثبت اشتراط المباشرة فيه كالعبادات لبدنية خلافا للمنتهى والمدارك
في قولهما بان الخطاب بالطلب للمتيمم فلا يجوز ان يتولاه غيره كما لا يجوز ان يتيممه وبطلانه واضح لان مجرد المخاطبة لا يمنع من قبول الوكالة
لذا تصح الوكالة قطعا في كثير مما وقع الخطاب بفعله كما لا يخفى والمدار على تبين كون الفعل مما يراد حصوله لطبيعته وهنا كذلك اذ المراد
استكشاف حال الماء لكن بمجرد كونه مما يدخله الوكالة لا يقضي بالاجزاء بخبره وتصديق قول الامين المسلم منه في مقام الدعوى عليه من
الموكل لا بمعنى وجوب اعتقاد الموكل بواقعية ما يقوله فيما بينه وبين الله حتى يوجب احساس العجز عن الماء من نفسه ويقضي براءة ذمته
عما وجب عليه حسبما هو مقرر في باب الوكالة ولعله لذا تم عدم الاجزاء بخبر جميع من تقدم في كشف الغطاء قال والظاهر عدم جواز الاكتفاء
بالعدل والعدلين ومطلق الواسطة وان كثرت ما لم يحصل العلم ويوافقه قوله في شرح البغية وكذا كل محل للتحصيل بلزم السعي اليه الى ان يرتفع
الاحتمال او يفوت الوقت وعلى فرض تصديقه بهذا النحو الموجب للاثمان فليراع فيما لو كان الموكل فيه حقا الغيره ولو لله سبحانه كونه
مرتابا بتهمة صاحب الحق ولا يا تمن الله سبحانه غير العادل فليقتصر على الوكيل العدل كما عن جماعة وبالجملة اعتبار العدالة في الاستنابة في نحو
هذه الامور مقرر في محله واعتبارها انما هو للوثوق بوقوع المطلوب وتصديقه في دعوى وقوعه لا لان الفعل لا يصح على تقدير حصوله
من الفاسق هذا كله في الاستنابة الاختيارية ولذا اذا كان عاجزا عن الطلب بنفسه فلم اجد خلافا في جواز الاستنابة وان منعت مع امكان
المباشرة ولعله لاقتضاء اطلاق وجوب مباشرة المكلف له وهو تكليف مخصوص بحال الامكان وبالجملة استكشاف حال الماء مطلوب على
كل حال ان امكن بنفسه فيتعين والا فبالغير ان امكن المفيد منه للعلم تعين والا فالاقوى فالاقوى طريقا فيقدم البينة ثم العدل الواحد
ثم الاوثق منها ان الفحص الواجب عن الماء بحكم المقدمية للواجب المطلق ليس له كيفية مخصوصة ولا حد خاص بل المدار بموجب القاعدة
التجسس بجميع الوجوه الممكنة حتى يبلغ حد اليأس القاطع بعدم الماء والاية ايضا مؤكدة لها غير منافية لما اشير اليه من التعليق فيها على عدم
وجدان الماء بالمعنى الراجع الى احساس العجز من نفسه ومع قيام الاحتمال لا يحس وهذا جار في غير المسافر وفيه ايضا بالنسبة الى وجوه
البحث غير الضرب في الارض فلا يتيمم الا مع الفحص القاطع ومعه يتيمم ويصلي بموجب الاية ثم يجزيه وان تبين بعد الصلوة وجود الماء حيث
لا يشق وصوله اتفاقا ويوافقه قاعدة الاجزاء وظاهر الاخبار المعتضدة بالفتوى واما المسافر فقد رخص الشارع له فحصا مخصوصا
من حيثية الضرب في الارض باي كيفية اذا وقع على الوجه المعتبر الذي تتمه ساغ له التيمم لدليله الآتي المنقطع به عموم القاعدة فاذا تيمم
وصلى اجزاء وان تبين وجود الماء في داخل الحد المقدر في هذا الفحص فضلا عن خارجه اتفاقا والمتفق عليه منه هو ما اذا وقع بعد
دخول الوقت واما اذا وقع قبل الوقت فقد صرح جماعة بعدم اجزائه ووجوب اعادته واستدلوا للاعادة بما ذكره في الجواهر واللوامع
وغيرهما من ان الواقع قبل الوقت غير مخاطب به فلا يجزي لان المجزي منه هو ما ورد به النص وعمدة دليلهم هي هذا وان اضاف اليه في الجواهر

الوضوء مطلوبة في الفحص الاعم لانه المقدمة وغاية الفحص لا لنه على وجوبه

[illegible]

وجوها انه لكنها فى الحقيقة هى قرائن كون المراد هو الطلب الواقع فى الوقت خاصة وهذا ان تم فيتم فى الفحص الذى لا جهة تعبدية كاجزاء مقدار
الغلوة والغلوتين عن فحص ما دونها اذ فيه لا مانع من اشتراط عفو الزائد بوقوع المقدار المعين فى الوقت لا مطلقا لكنه مع اقتضائه عدم
اعادة فحص مقدار الغلوة والغلوتين وهم يوجبون اعادته ايضا فيه ان مجرد عدم المانع مما ذكر لا يكفى فى الحكم بانه كذلك بل لا بد من النظر معه
فى دليل الرخصة كيف رخص فقد يقال ان الطلب غلوة سهم وسهمين المنعقب فى خبر السكونى بقوله لا يطلب اكثر من ذلك مطلق شامل للواقع
قبل الوقت ودعوى ان تعلق الوجوب به قرينة كون المراد به هو الواقع فى الوقت لان الذى قبله لا يتصف بالوجوب مدفوعة بان الطلب
هذا لكشف حال الماء قطعا وان كان كشفه شرعيا فهو مقدمة ومتى ثبت كونه مقدمة لا يخرج بوقوعه قبل الوقت عن المقدمية وان
لم تكن واجبة فهى مسقطة ولا لامكن مثل هذا التعليل فى قوله اذا دخل الوقت وجب الطهور بل اكثر المقدمات الشرعية مبينة بصيغة الامر
ومذهب المحققين عدم وجوبها قبل الوقت فلا تكون مسقطة وهو باطل مع ان الطلب المعاد فى كلامهم اعم من التعبدى بل هو جار فى
غير المسافر من الطلب القطعى ايضا لا يتم فيه التقرير المتقدم كما هو واضح ضرورة عدم معقولية ان لا يجزى الفحص القاطع ومع ذلك صرحوا
بالاتفاق على سقوط الطلب مع العلم بالعدم مطلقا بل فى هذه المسئلة من تعرض لها غير المعتبر كالتذكرة والمنتهى وظاهر التحرير والذكرى
وجامع المقاصد واللوامع والجواهر صرحوا بتقييد الطلب المعاد فى كلامهم بغير المستمر معه على حالة القطع بالعدم وح يشكل على هؤلاء بان
الاعادة لا خصوصية لها بالواقع قبل الوقت مع هذا القيد ضرورة ان الواقع منه فى الوقت يجب اعادته اذا تجدد حالة الشك فى تجدد الماء
قبل التيمم بل يشكل من اصله بتعين المراد من العنوان الواقع فى كلام كل من تعرض لان الطلب اذا وقع الوقت لا يجزى ح انما المعتبر منه ما وقع فى
الوقت فان كان ما لم يبق معه القطع بالعدم فيجب اعادته وان كان فى اثناء الوقت ضرورة انتفاء شرط التيمم من تحقق العجز عن تحصيل
الماء وان كان المستمر معه القطع بالعدم فلا يجب اعادته وان كان واقعا قبل الوقت للاتفاق على سقوط الطلب مع العلم بعدم الماء ومنه
يتبين ان ما فى المعتبر من اطلاق قوله لو طلب قبل الوقت لم يعتد بطلبه واعاده ولو طلب بعد دخول الوقت اجزأه محمول على غير الطلب المستمر
على العدم لا عزائه بعد ذلك بقوله الفرع الثالث لو تيقن عدم الاصابة سقط الطلب لعدم ثمرته انتهى واحتمال كون مراده الاخير لكن غير الفحص
القاطع بالعدم من جميع الوجوه بل الفحص فى الغلوة والغلوتين القاطع بالعدم فيهما خاصة وان ما اتفقوا على سقوط الطلب معه هو القطع
بعدم الماء كلية لا فى خصوص الحد فهو مع قطع النظر عما ذكرناه مدفوع بانهم مصرحون بسقوط الطلب فى الحد مع العلم بعدم الماء فيه ودعوى
كون المراد العلم الحادث فى الوقت لا قبله مجازفة باردة واذا كان الطلب فى الحد لا عيا فى الخارج ساقطا فما معنى الحكم باعادته وكذا احتمال كون مراده
الاول مع دعوى ان مثله اذا وقع فى الوقت لا يعاد مدفوع بظهور اتفاقهم على وجوب تجدد الطلب اذا طرأ الشك فى الماء الا ان يوجه بان
مراده الفرق بين ما يقع قبل الوقت وفى داخله فى الطلب التجدد بعده احتمال حدوث امر فانعقب بهذا الاحتمال عن الفحص اذا وقع فى الوقت
لا يعاد للمشقة فى الاعادة بمجرده لعدم لزوم مفارقة الطلب للتيمم وطول الزمان لا يخلو غالبا من احتماله واذا وقع قبل الوقت بحيث لم يكلفه
الشارع لا يلزمه شرع التوسع فيه فيبقى على مقتضى القاعدة فيه من الاعادة باحتمال الماء وان الاحتمال من جب طرده للاعادة مطلقا هو
احتمال تجدد الماء كما اذا راى الغيم والوفد لا احتمال موجبه كما اذا احتمل صعود الغيم او ورود الوفد وهذا بعضه منافى للتذكرة قال مسئلة
انما يجب الطلب بعد دخول الوقت فلو طلبه قبله لم يجزه ووجب عليه اعادة الطلب بعده وبه قال الشافعى لامكان تجدد الماء الا ان يكون
ناظرا الى مواضع الطلب لم يتجدد فيها شئ فيسقط لكن هذا هو نوع طلب فيجزيه لانه بعد دخول الوقت لا يقال يجوز التجدد بعد الطلب
فى الوقت قبل التيمم ومع ذلك يجوز التيمم اجماعا لا بعيد الطلب لانا نقول اذا طلب فى وقت الطلب لم يجب اعادته الا ان يعلم تجدد امر لحصول
المشقة واذا طلب قبل وقته لزمته الاعادة لتفريطه ثم قال فروع الاول لو طلب فى وقت صلوة ثم دخل فيه وقت اخرى وجب اعادة الطلب ما لم
يعلم عدم تجدد شئ انتهى فان قوله فى المسئلة الا ان يعلم تجدد امر لا يريد به تجدد وجود الماء قطعا بل مراده ان يعلم امرا كصعود غيم على
تقديره يحتمل الماء ولم يوجب اعادة الواقع فى الوقت الا مع العلم بتجدده دون احتمال تجدده واوجب اعادة الواقع قبله باحتمال تجدده وانما
لم يوجب الاعادة مع العلم بعدم تجدده كان يكون ناظرا الى مواضع الطلب الا انا لا نسلم هذا الفرق بالقبول لان مقتضى الادلة وجوب الاعادة
مع قيام احتمال الماء لفقد شرط التيمم من تحقق العجز عن تحصيل الماء سواء كان للقطع بتجدد موجب الاحتمال او احتمال تجدده والمشقة فى
الثانى ممنوعة لمنع كونه غالبيا ضرورة امكان بقاء علم العدم على حاله كثيرا ما مع الزمان الفاصل واما دعوى ان الطلب الواقع قبل الوقت
لا يبقى معه علم العدم ولذا يحكم باعادته كلية لا بادامة النظر الى مواضع الطلب الى ما بعد الوقت وهو من اعادة الطلب كما سمعته من عبارة التذكرة

فى اول المسئلة واصرح منها فى المنتهى قال لا يقال اذا كان قد طلب قبل الوقت ودخل الوقت ولم يتجدد حدث كان طلبه عبثا لانا نقول انما
يتحقق انه لم يحدث ما اذا كان ناظرا الى مواضع الطلب لم يتجدد فيها شئ الى آخر كلامه فتوجه المنع عليه واضح ثم الفرق بينه وبين الواقع فى الوقت
من هذه الحيثية ايضا تحكم بحت وكيف يتحقق فى الوقت من غير ان يكون ناظرا الى مواضع الطلب دون ما قبله والتحقيق مما ذكرناه انه لا فرق
بين الطلب الواقع قبل الوقت وبعده فان كان باقيا على علم العدم ساغ معه التيمم وان طرأ الشك يوجب تجدد الطلب على تقدير قول الجماعة
بعدم اجزاء الطلب قبل الوقت فيقوى وجوب اعادة ما وقع فى وقت صلوة بعد دخول وقت الصلوة الاخرى وعدمه وجهان من انه بالنسبة
الى الوقت الاخر قبل الوقت وصدق الطلب فى الوقت المامور به وعلى الاول فى اعادة التيمم بعد اعادة الطلب ان قلنا بجواز الصلوة بالتيمم الواقع
قبل الوقت لصلوة سابقة والاقتصار على اعادة الطلب دون التيمم ان لم ينتقض وجهان كما ان فى جعل التيمم لصلوتين مشاركتين فى وقت
كالظهرين والعشائين اذا فرق بينهما من قبل الوقتين فى اعادة الطلب لذ هو مع التيمم ايضا وجهين ولعل الاوجه اعادة الطلب وحده دون
التيمم اذا لم يكن منتقضا لعدم موجب لانتقاضه وفاقا للذكرى قال وجوب الطلب عند الظن او الشك لا يلزم منه الانتقاض انتهى ولانه
انه اذا طلب فى الحد المقرر لهذا الفحص ولم يجد الماء فيه ثم ورد ركب فان كان قبل التيمم سالهم قطعا صرح به فى التذكرة قال اذا كان يطلب الماء
فظهر ركب وجب ان يسئلهم عن الماء ما لم يخف فوت الوقت ويطلب من كل واحد الى ان يبقى مقدار التيمم والصلوة من الوقت وفى التحرير
قال ولو ظهر ركب فى اثناء الطلب سئل كل منهم ومقصوده ما ظهور الركب قبل الدخول فى التيمم الا وقت معلوم للطلب اما اذا ظهر الركب
بعد التيمم ففى المعتبر انه اذا تيمم ثم طلع عليه ركب لم يجب عليه السؤال ولا استدلاله على الماء انتهى ولا ريب ان الركب مثال ومقصوده
عدم وجوب الفحص بوجه اخر عن الماء وان امكن بعد فصل التيمم ومثله فى اللوامع قال فى وقتهما قال الشافعى يجب لانه وقت تضيق
فيه الصلوة فيسقط الطلب انتهى وكانه مبنى على مذهبه من وجوب الطلب ما دام الوقت ومن المضايقة فى وقت التيمم ومثله دليلا لا
فتوى فى الخلاف قال دليلنا ان هذه الحال حال وجوب الصلوة وتضيق وقتها وقد مضى وقت الطلب انتهى فتبين انه على تقدير جوازه فى
السعة يتجه وجوب سؤال الركب وتجديد الطلب لو بعد التيمم اذا علم تجدد ما يحتمل معه الماء وفاقا لكشف الغطاء وشرح المفاتيح حسبما عرفت
لما عرفت بل قد عرفت ان الاقوى اعادة الطلب مع احتمال تجدد ما يحتمل معه الماء منها ان الفحص المرخص فيه المخصوص المسافر هو ان يضرب
فى الارض اذا كانت حزنة لكون الزاء المعجمة وهى ما غلظ من الارض بحكمها كل ما صعب سلوكه من ذات العلو والهبوط والاشجار والاحجار
ونحوها وفى الكشف والروضة التقييد بالموضعين بغير السلوك والحاجبين للماء والقيد الثانى حشو بل مخل لان النظر فى قلة حد الحزنة
الى مشقة السلوك لا حجب الماء لان الحجب يقتضى زيادة السير وبالجملة اذا لم يؤخذ فى معناها لغة وعرفا فلا وجه لاخذها قيدا فى
موضوع الحكم بل ينبغى الالغاء وعلى كل حال حد الضرب فيها مقدار غلوة سهم اى رميه من متوسط الساعد قوة والقوس والنبل وحركة
الهواء ونحوها مما له مدخلية فى نفوذ السهم وان كانت سهلة وهى التى بخلاف الحزنة فمقدار غلوة سهمين وهذا هو الاظهر من معنى الغلوة هنا
دون ما قيل من انها جزء من خمسة وعشرين جزء من الفرسخ كما عن العين والاساس لفرسخ خمس وعشرين غلوة والمفروض كون الفرسخ معينا
بالاذرع فتكون الغلوة قدرا معينا من الاذرع كما عن بعض اهل اللغة من ان الغلوة قدر ثلثمائة ذراع الى اربعمائة ذراع وكانه لعدم ابتعاد
الرمية بازيد منها فى العادة وعن بعضهم انها مائة باع الى غير ذلك ولو كانت اجزاء الارض مختلفة حزونة وسهولة فان كان احدهما فى
الغالب بحيث يغلب تسمه الا يدع عرة للاخر اعتبر مقدار الاسم وان لم يكن كذلك فليوزع المقدر بالنسبة فاذا استويا قدر بغلوة و
نصف لانه مقتضى التحديد بهما كما فى قول فيما يسقى بالسيح عشر وبالدلاء نصف العشر واحتمل فى كشف الغطاء الاكتفاء ح بغلوة ترجيحا
للحزنة ولزوم غلوتين ترجيحا للسهلة وهما ضعيفان وربما احتمل خروج المبعض عن مورد النص والرجوع فيه الى القاعدة والاصل
وهو كذلك ايضا لظهور عموم التحديد وفهم التوزيع فى مثله ولان الحكم بالخروج عن المنصوص قاض بلزوم الفحص القاطع بعدم الماء
مع اقتضاء الاكتفاء بالغلوتين فى السهلة كفايتهما فيما كان بعضه حزنا بالاولوية واعلم ان فى مقدار الضرب فى الارض فى هذا الفحص
المرخص فيه اقوالا ثلثة احدها ما ذكر وهو المشهور شهرة عظيمة بل هو معقد الاجماع المحكى عن الغنية وارشاد الجعفرية وظاهر التذكرة
وثانيها ما فى المعتبر قال بعد ايراد خبر السكونى لان وهو ضعيف غير ان الجماعة عملوا به والوجه انه يطلب من كل جهة يرجوا فيها الاصابة
ولا يكلف التباعد بما يشق ورواية زرارة تدل على الطلب ما دام فى الوقت حتى يخشى الفوت وهو حسن والرواية بها واضحة السند
المعنى انتهى وظاهر قوله وهو حسن انه فتواه وثالثها ما فى المدارك قال المعتمد اعتبار الطلب من كل جهة يرجو فيها الاصابة بحيث يتحقق

عن عدم وجدان الماء انتهى ثم رجعه الى ما في المعتبر من قوله والوجه الخ وان كان هو فتوى المعتبر فيتحد القولان واستوجه العمل به في الحاشية الجمالية واما ما في الحدائق من وجوبه بقدر رجاء الاصابة اي ظنها ان كان راجيا ومقدار الغلوة والغلوتين ان كان مجرد احتمال جمعا بين الخبرين فمع عدم الشاهد عليه ليس هو قولا بل هو المشهور لايجابهم طلب الزائد اذا ظن فيه الماء كما تسمعه وما وقفنا عليه من النص في محل البحث هو خبر السكوني وخبر زرارة المتقدمان واما خبر يعقوب بن سالم عن الرجل لا يكون معه ماء والماء على يمين الطريق ويساره غلوتين او نحو ذلك قال لا آمره ان يغرر بنفسه فيعرض له لص او سبع والذي استدل به في التهذيب لوجوب الطلب بقدر رمية سهمين لكنه خارج عن مورد البحث لان ظاهره احراز وجود الماء في مرماهما والبحث مع عدم الاحراز واما الخبران فسندا لا بأس بهما لعد ثانيهما من قسم الحسن بابراهيم بن هاشم واولهما وان ضعفه للسكوني لان الاصح العمل بروايته ولو كان عاميا الا انه موثق مقبول الرواية قال الشيخ الامامية مجتمعة على العمل بما يروي السكوني وعمار ومن ماثلهما من الثقات وعن الغرية انه من ثقات الرواة ان كتب جماعتنا مملوة من الفتاوى المستندة الى نقله بل لاجل النوفلي لانه لم يكن فيه ما عن بعض القميين من انه غلا في آخر عمره فلم يمدحوه بشيء فهو مجهول لكنه منجبر هنا بالشهرة العظيمة والاجماع المحكي بل في السرائر تواتره قال وحد ما وردت به الروايات وتواتر به النقل في طلبه غلوة سهمين ان كانت الارض سهلة وان كانت حزنة فغلوة سهم واحد واما دلالتها فخبر زرارة يحتمل وجوها اربعة احدها كون المراد من الطلب فيها الارجاء والانتظار لترقب حصول الماء كما يساعده رواية الشيخ مثله بطريق آخر عن زرارة عن احدهما وفيه مكان فليطلب فليمسك والظاهر اتحاد الروايتين وثانيها كون ما دام في الوقت الزمان للوجوب لا نفس الطلب وذلك بوجهين احدهما كونه بمعنى يجب ما دام سعة الوقت باقيا فان خاف الفوت لا يجب بل يتيمم ثانيهما بمعنى يجب ما دام في الوقت لا قبله الا يتضح بالوجوب فح قوله فان خاف مستانف على هذين الاحتمالين يبقى نص الطلب مقداره اما مسكوتا عنه اذا ادعى انسياقه لبيان وقت الوجوب دون مقدار الطلب فيكون هو مبينا بخبر السكوني وح لا معارضة بينهما او مطلقا وح يعارضه خبر السكوني كما يعارضه على الوجه الرابع من كون القيد لنفس الطلب بمعنى ان الطلب المامور به هو مقدار الوقت فان خاف الفوت يتيمم ولا يطلب وح ايضا يعارضه خبر السكوني لكن على الوجه الثالث بالاطلاق والتقييد فليقيد مقدار الطلب بالحد الذي في خبر السكوني وعلى الوجه الرابع بالتباين فليلتمس المرجح وهو لخبر السكوني من الاعتضاد بالشهرة العظيمة والاجماع المحكي وحكاية التواتر وليحمل الخبر الآخر على ما لا ينافيه من استحبابه ما دام في الوقت وارادة ما اذا علم وجود الماء او ظنه في الزائد على الغلوات وغيرهما فالعمل على خبر السكوني على كل حال ويبقى التامل في خبر السكوني من جهة عدم تقييد الغلوة والغلوتين فيه بالجهات الاربع ولا يجدي في تعميم الجهة لها ما ذكروه من ان تخصيصها ببعض الجهات ترجيح بلا مرجح لان غايته نفي التعيين دون كفاية مطلق المسمى ولا اقتضاء قاعدة عدم احراز الشرط الا بالتعميم لانقطاعها باطلاق النص لا عدم صدق الوجدان الا به لعدم صدق عدم الوجدان المطلوب على فرض التعميم للجهات ايضا بل التعميم يستفاد من النص لمعلومية عدم تعبده بالفحص بل المقصود استكشاف وجود الماء في داخل الحد وهو مناف لارادة الفحص في بعض اجزائه لقيام الاحتمال في جميع اجزائها فيتبين ان المقصود من الطلب هو قرينة ارادة التجسس في كل جزء محتمل والغلوة انما هي حد لبعد الاجزاء المبحوثة عن موقف المتيمم اي لا يجب فيما وراءها وبتعبير آخر الواجب هو طلب الماء بمعنى تفحصه وهو بنفسه قاض بالتتبع في كل جزء محتمل لانه معنى الفحص ومقتضى اطلاقه وبعد الغلوة انما هو للاحتراز به عما وراءها من حيثية التباعد عن موقف المتيمم فداخلها باق على اطلاقه القاضي باستقصاء كل جزء محتمل لا يقال هو حد لمطلق التباعد ولو الدوري فاذا طلب بخط خارج من موقف المتيمم لا بنحو الاستقامة بل بنحو الدائرة فيساوي مساحة محيط الدائرة مقدار الغلوة او الغلوتين يكون كافيا لانا نقول التعبير برمية سهم التي هي خط مستقيم بيان لكون حد البعد المستقيم ينبغي ان يبلغ كذا لا المنحني الدوري وهذا هو متفاهم العرف الا ترى يقال لمن بعد عنك اربعة اذرع مثلا انه على غلوة سهم عنك مع امكان اخراج خط من موقفك يتصل به على نحو الاستدارة والانحناء ويبلغ مساحة الغلوة ولعل حاصل ما ذكرناه هو مراد الجماعة من الاستناد الى الترجيح بلا مرجح اي مما لا يتباعد بازيد من الغلوة او الغلوتين اختصاص بعض اجزائه بالفحص دون بعض مع قيام الاحتمال في الجميع ترجيح بلا مرجح وهو مناف لمطلوبية الفحص في هذا الحد وعلى كل حال قد يمكن التعميم للجهات بفهم الآخر هو ان الخبر ضعيف في نفسه لكنه منجبر بالشهرة وهي على التعميم للجهات فليقتصر في العمل به على مورد الجبر منها انه قيل المراد من الجهات الاربع في عبارة المشهور هو مع مثلثاتها الاربع بل في الكشف الاولى ان يجعل مبدأ الطلب كمركز دائرة نصف قطرها ما يبتدأ به من الجهات فاذا انتهى الى الغلوة او الغلوتين يرسم محيط الدائرة بحركته ثم يرسم دائرة صغرى وهكذا الى ان ينتهي الى المركز وتبعه في هذا البيان جماعة فان كان مرادهم الضرب في الارض بهذه الكيفية المخصوصة فمعلوم انه لا خصوصية لها بل المقصود الاطلاع على حال جميع اجزاء داخل الحد باي نحو اتفق ومولدها

يعطيه الدليل

يعطيه الدليل من الخبر او غيره حسبما عرفت دون عنوان الاربع جهات فهي مع مثلثاتها او مجموع الدوائر الى المركز وان كان مرادهم بذلك هو التعبير عن استقصاء جميع الاجزاء فلا وجه لكونه الاولى بل هو لازم وعلى كل حال احتمل في المنتهى التحري مثل الضرب فيما يغلب على ظنه انه جهة الماء طلبه فيها خاصة ثم قال ولو قيل التحري باطل والتخصيص بالبعض ترجيح من غير مرجح فلا بد من الطلب في الجميع ولان كل جهة يجوز ان يكون الماء موجودا فيها فيجب الطلب عندها اذ الموجب هو التجويز كان قويا انتهى ولا يخفى ان التحري لو كان ثابتا لزم حمل الخبر على عموم الجهات بل كان معناه ح يطلب الماء في جهة تحراها ولم يتباعد ازيد من الغلوة والغلوتين لكنه غير ثابت من الخارج والخبر لا يثبته فما يظهر منه من ميله اليه هو في غير محله وكان الذي يحمله عليه هو فهم عدم استقصاء الجهات من الخبر مع عدم وجه لاختصاص البعض دون البعض في الطلب فيلجأ الى تعيين البعض بالتحري وقد عرفت وجه استظهار الاستقصاء بما لا يخفى على من استقصى النظر في الخبر منها ان الطلب غلوة وغلوتين انما يسوغ التيمم في داخل الحد كما يصرح به تقييد جماعة في مسئلة اجزاء الطلب قبل الوقت لما بعده او الواقع لصلوة لصلوة اخرى بما كان باقيا على قطع العدم ولم ينتقل من مكانه ومنه قوله في الجواهر بعد نقل اختلاف كلامهم في الاجزاء وعدمه كل ذا اذا لم ينتقل عن ذلك المكان والا وجب الطلب قطعا انتهى وعليه فيسوغ التيمم في كل جزء اراد من خط الدائرة الموهومة الى مركزها فان تعدى الدائرة الموهومة ولما يتيمم احتاج الى الطلب ثانيا غلوة وغلوتين تقدران من الموقف الثاني واذا دخل في دائرتها الثانية شيء من اجزاء الدائرة الاولى اكتفى بالنسبة اليه بالفحص المتقدم ثم لا يجب تاخير هذا الفحص الى مقارنة التيمم وان قلنا بوجوب تاخير التيمم الى الوقت المضيق وان تجدد احتمال الماء ما بينهما فعلى الكلام المتقدم الذي نقلناه فيه عبارة التذكرة والمنتهى وشرحناه منها انما يجب الفحص في الحد المذكور اذا لم يقطع بعدم الماء في الحد اذ المقصود منه التبين ومع معلومية الحال لا تبين ويصح التيمم والصلوة معه لقضاء الاولوية به وح لا يكلف الطلب في خارج الحد بعدد الغلوة والغلوتين عوضا عن الداخل لسقوط البحث في الخارج وهو الرخصة الموسع فيها للمسافر لكن هل القطع كالضرب في حكم الاجزاء اذا تبين وجود الماء بعد الصلوة فيه تامل لعدم شمول نص المقام من رواية زرارة المتقدمة وغيره ولا قاعدة الاجزاء لانه من قبيل الامر الآني نعم يمكن شمول نصوص المقام اما بتنقيح المناط بكون المقصود من الضرب هو الاستكشاف لا خصوص الشيء وانما وقع التعبير به لكونه طريق الاطلاع عليه غالبا او بقضاء الاولوية واما اذا ظن عدم الماء في الحد فكذلك في جواز التيمم والصلوة بغير طلب في قول تقدم نقله في مطلق الفحص والاقوى خلافه كما هو المعروف منها ان الطلب غلوة وغلوتين غير جار في البلاد بل هو مخصوص بالصحراء كما في النص والفتوى وح هل هو مختص بسالك الطريق وان لم يكن السفر الشرعي او يعم كل من كان وقت الصلوة في البادية ولو كان مقيما كذوي البيوت الشعر والقصب لدرجه منقحا في الكتب المطولة وكلمات غيرها في اعطاء كل من الاحتمالات مختلفة كما لا يخفى على المراجع وفي كشف الغطاء ولو كان في الصحراء وجهل الحال طلب في الارض من الجهات الاربع الى ان قال بعد ذكر الغلوات ولا فرق بين المسافر وغيره في هذا الحكم وهو يعطي التساوي وقال بعض من عاصره ومقتضى النص والفتوى اختصاص الطلب على النحو المذكور اي مقدار الغلوات بالمسافر ومن بحكمه كالمقيم في بادية لا يمكنه الاستعلام بدون الضرب في الارض اما مع الكون في المدن والامصار وحصوله بين عدة آبار لا يمكنه استعلامها بالدخول فيها فليس لطلبه تقدير شرعي بل المدار فيه على حصول اليأس وهو ايضا يعطي الثاني وفي شرح البغية اكتفى الشارع لطفا منه وتخفيفا في طلب الماء ... ان الامر ومتردما انه في الصحارى دون البلدان والقرى ونحوها بان يطلب في الوقت لا قبله في الطريق رمية سهم وهو كما ترى لا يمكن ملاحظة قيد قوله في الطريق فانه يعطي اعتبار سلوك الطريق وعلى كل حال دعوى اختصاص مقدار الطلب من حيث مس الارض بهذا التخفيف والرخصة والتوسعة ينكفي مطلق الكون في الصحراء وان كان محتملا لكن بمجرده لا يجوز الحكم به ضرورة ان الاكتفاء به في القاطع خلاف مقتضى القاعدة والادلة حسبما قررناه فليقتصر فيه على مورد النص الماخوذ فيه السفر فان لم يكن محمولا كما هو الظاهر على الشرعي المعتبر في قصر الصلوة فلا اقل من العرفي فلا يكفي مجرد الكون في الصحراء ولو مع اللبث والتوطن بل يختص بسالك الطريق ولو الغير المعتبر في القصر توسعا عليه برفع مشقة زيادة الفحص الغالبة فيه ويبقى غيره على المشقة المعهودة في سقوط سائر التكاليف لعلها اليه يرجع العبارات الثلاث خصوصا الاخيرة وان لم يرجع فلا حجة فيها والمتبع هو الدليل حيث لا اجماع منها مقتضى ما تقدم اذا فحص داخل الحد على الوجه المعتبر سقط الفحص في خارجه من الارض اذا لم يعلم وجوده فيه ولا يظنه اجماعا وفصا القولين في ذيل الخبر ولا يطلب اكثر من ذلك واما اذا علم وجوده فيه فيجب الوصول اليه ما لم يخف فوت الوقت اجماعا ونسب في الحاشية الجمالية الى شيخنا الشهيد الثاني وجوبه وان كان مع المشقة

واعترض عليه

واعترض عليه بعدم اقتضاء الدليل ذلك ومنشأ الغيبة قوله في الروض ولو علم الماء قبل او ظنه في ازيد من النصاب وجب قصده ما
ما لم يخرج الوقت وكذا في الروضة لكن بدل قوله ما مع الامكان فيفهم من الاطلاق مع جعل الغاية خروج الوقت انه ولو البعد المستلزم
لمشقة الوصول وهو في غير محله لظهوره مع مقابلة التقييد بالغلوة والغلوتين انه لم يعلم في ارادة عدم التحديد بهما ولو الى ما لا مشقة فيه
كسائر موارد التكليف هذا ولو اوجب الوصول الى محل الماء فوق النصاب لتضرر بالمال المضر بحاله لم يجب كما ستعرف في ثمن الشراء
واجرة التحصيل وكذا التضرر بفوت العمل كما تقدم عن المعتبر في المحتطب ونحوه واشكل الفاضل الجمال في نحوه قال اذا كان اضراره بمجرد فوت
عمله لا بفوات مال حاصل له فانه من قبيل الاخلال بجلب نفع وتحصيل مال وفي كونه مسوغا للتيمم تامل ولعله في غير محله ايضا لعموم نفي
الضرر خصوصا نحو هذا الملحوظ فيه المال بالمآل فانه بحكم الضرر المالي في نحو المقام وفرقه بما اشار اليه مما يجدي في ترتب الغرامة
لو اتلفه عليه واما اذا ظن وجوده في خارج الحد فمشهور متاخري المتاخرين حسبما يقتضيه التتبع وجوب طلبه وان كان لا يستبعد ان
القيل فيما مر عن الروض نقضي بينهم لكنها على تقديرها لعلها النادرة من تقدمهم وصرح بعضهم بعدم الوجوب كما في الحدائق والجواهر
والاقوى الوجوب قيل لعدم تحقق الشرط وهو وان لم تجدوا في الاية لتوقف صدقه على الطلب لا اخبار فلم يوجد اجاب عنه في الجواهر
تبعا للحدائق بانه بعد ان قامت الادلة من الخبر والاجماع على وجوب الطلب غلوة او غلوتين كان المراد من الاية فان لم تجدوا فيهما ولا ريب في
صدق عدم الوجدان فيهما وان ظن في غيرهما بل وان علم لكن الكلام خرج بما اخرجه من اجماع او غيره والا لو اريد صدق عدم الوجدان بالنظر
الى جميع الامكنة لوجب الطلب مع الاحتمال وهو باطل قطعا انتهى وفيه انه بورود النص لا ينقلب الشرط المذكور في الاية الى عدم الوجدان في
خصوص الحد وان قلنا بعدم ارادة الطلب فيما وراءه لكن لا بتقييد في نفس الشرط بل في طريق استكشافه بيانه ان الملحوظ في الاية ليس الا نفس
شرطية العجز المراد من ان لم تجدوا بالتعبير المتقدم وليس ملحوظا فيها بيان الطريق الذي يستكشف به العجز فهي ساكتة من هذه الحيثية وان
كان مقتضى القاعدة الخارجية عدم الحكم به الا مع العلم فاذا ورد نص بكفاية غير العلم او دليل اخر لم يكن معارضا بينه وبين الاية بل يخصص
القاعدة الا ترى ان شرطية اطلاق الماء مخصصة بما دل على حجية استصحاب اطلاقه وكذا شرطية طهارته واباحته من الشروط الواقعية فالشرط
هو العجز عن تحصيل الماء مطلقا ومدلول الخبر التوسع في كفاية استكشافه بالفحص في الغلوة والغلوتين وان كان هو حجة استكشافا شرعيا
بمعنى جواز البناء عليه بمجرد عدم الاطلاع على الماء مع الطلب المخصوص في الحد وغايته انه كاشف تعبدي ككاشفية بعض الامارات الحالية من الظن
بل مع الظن بالخلاف احيانا وعلى كل حال يتصرف بواسطة الخبر في طريق الشرط لا في نفسه وتقدير يؤيده كون الاية مساقها التيمم سفرا وحضرا والخبر مخصوص
بالمسافر ومع ذلك ايضا البناء على تقييد عدم الوجدان بمعنى هو في الحاضر بنحو العموم وفي المسافر بمعنى عدم الوجدان القطعي في الغلوات مع جعل
الحال في خارجها بما لا يستلزم الاشتغال به اكثر من معنى واحد غير خال من التكليف والتجاهل [illegible] بما استند اليه من عدم صدق ان لم تجدوا
بان صدقه مع علمه غير معتبر في هذا الطريق المرخص فيه على كل حال لعدم صدقه مع قيام احتمال الماء في خارج الحد الذي هو محل الاتفاق ايضا و
الاسد في الاستدلال للقول بالوجوب التمسك به بمقتضى اشتراط احساس العجز حسبما قررناه سابقا مع دعوى عدم شمول خبر الرخصة لصورة
ظن الماء في خارج الحد وفي الاستدلال للقول بعدم الوجوب التمسك باطلاق الخبر المفيد لقاعدة الشرطية لشموله صورة الظن بالماء في الخارج
لكن الاظهر عدم انصرافه الى هذه الصورة بقرينة صارفة وهي جعله كاشفا لا محالة اذ باي معنى كان لعدم وجوب تعبده صرفا قطعا وارادة الامارة
بنفسها موجبة لظهوره وعدم ارادة صورة مظنة الخلاف فان قيل الامارة قد تجتمع احيانا مع ظن الخلاف كما مر قلنا الاثبات في ذلك كون الامارة قد
تجتمع احيانا مع ظن الخلاف كما مر قلنا الاثبات في ذلك كون الامارة فيه بنفسها موجبة لظهوره وما ذكرناه الا مع دليل صارف هذا مع ان الخبر ضعيف
منجبر بالشهرة والاجماع المحكي المفقودين في الفرض فليقتصر في الحكم على مورد الجبر ويؤيده الاقتصار خبر داود الذي فيه يقال ان الماء قريب المفيد
للظن فالباحث قال في الجواب لا تطلب معللا بالخوف من السبع والتخلف عن الرفقة الظاهر في الطلب ان لم يخف منهما ان كفاية اليقين على
عدم الماء في الحد واخبار العدل به بناء على حجيته في نحو المقامات وان لم يجر فيها الاشكال المتقدم في الفحص الذي اقتضاه احراز الشرط من
عدم صدق العجز عرفا بالعدم اعتبار صدقه في هذا الطريق المرخص فيه حسبما اشير اليه لكنه يشكل بدعوى ظهور الطلب المرخص فيه في التحري
وغايته كفاية العلم لافادته فائدة الضرب بنحو غير العلم خارجا عن مورد الرخصة وطلب النائب اول اشكالا بناء على قبول قوله لكون طلبه طلب
مع عدم اعتبار صدق العجز عرفا فتامل فيها انه اذا قصر ولم يطلب فتيمم ففي صحة تيممه خلاف وكلمات متاخري المتاخرين في هذه المسئلة مشوشة
جدا والمنشأ بعضهم الكلام هنا بالنحو المجمل ومع ذلك اخطأ في كل من النقل والاختيار وكله ناش من عدم تتبع صور المسئلة وها نحن نتعرض لها بتوفيقه

لا يبقى معه

لا يبقى معه خلط ولا اجمال بعنايته الملك المتعال فنقول المقصر في الطلب اما يتيمم في سعة الوقت او في ضيقه وعلى الثاني اما يكون مع الفحص
من غير جهة الفحص في الارض كتفتيش رحله وسؤال رفقته ونحو ذلك او بغير ذلك وعلى كل تقدير فاما يبقى بعد التيمم والصلوة حال الماء مجهولا
او ينكشف بعدم وجوده حيث طلبه بناء على عدم اشتغاله بوجوده فيه وعلى الاخير اما بوجوده حيث لا يحتاج الى السعي بعد الغلوات كرحله وعنده حسا
وما شابههما او حيث يحتاج بقدر الغلوات وازيد فان تيمم في السعة فلم اجد خلافا في بطلانه مطلقا من غير توقف على القول بالمضايقة في
وقت التيمم بل الاجماع عليه مستفيض النقل ما بين صريح وظاهر والتتبع مساعده وهو الحجة مضافا الى اقتضاء عدم تحقق الشرط من احساس عجز الماء
من نفسه ما دام محتملا لوجوده حيث بنا لا حسبما اشير اليه غير مرة والمشروط عدم عند عدم شرطه وان امكن معه انعقاد الغرض بفعله او ذهول وان
تيمم في ضيق الوقت فينبغي النظر في حكمين احدهما انه يجب عليه صحة الصلوة في الوقت بالتيمم ام لا المشهور المعروف وجوبها بالتيمم بغير طلب وقضيته
ما نسبوه الى الشيخ من بطلان التيمم والصلوة قبل الطلب حتى في الضيق عدم وجوبها قال في جامع المقاصد وخالف الشيخ في ذلك فحكم بان من اخل
بالطلب وتيمم وصلى فتيممه وصلوته باطلان ثم والذي يقتضيه النظر ان ضيق الوقت ان كان موجبا للانتقال الى طهارة الضرورة يجزي [illegible]
ولا يجب الاعادة والا فلا انتهى وقضيته ان عدم الصحة احد الاحتمالين لديه قلت اما كلام الشيخ في المبسوط فظاهره البطلان في سعة الوقت
لتصريحه اولا بان الطلب انما يجب قبل ضيق الوقت الى ان قال فان تيمم قبل الطلب مع التمكن منه لم يعتبر ذلك التيمم وكذا يحتمل ان لم يكن ناظرا
في الخلاف خصوصا مع قرينة دعوى الاجماع فيه على البطلان لعدم الاجماع في غير السعة بل لا اظن احدا يلتزم بترك الصلوة في الوقت لاجل
الاخلال بالطلب وانما بناء الحكم هنا على كون الضيق موجبا للانتقال وعدمه فما لا ينبغي ايضا الا انه مع قطع النظر عن كون الاخلال بالطلب
عن تفريط الاجماع منعقد على سقوط الطلب للضيق والتيمم بلا طلب نعم في مسئلة التيمم للضيق الاجماع على سقوط السعي الى الماء الموجود
اذا ضاق الوقت فسقوط الطلب اولى فينبغي بناء المسئلة على ان التضييق المستند الى التفريط ايضا مسوغ للانتقال الى التيمم ام لا ويأتي
بيانه في الحكم الثاني وتقويته ان التفريط لا ينافي شرع التيمم هنا وربما يستند لعدم الصحة بالنص من خبر ابي بصير الاتي بناء على عدم خصوصية
للناسي فيه ولكون الماء عنده بل مطلق وجوده ومفهومه عدم الطلب منه لان الحكم بالاعادة فيه قاض بالبطلان وفيه ما تسمعه من عدم
انطباقه على محل البحث فالاقوى وجوب التيمم والصلوة في الوقت بل لم اجد قولا صريحا بان المفرط طلب الماء الى الضيق مع امكان التيمم يترك
الصلوة في الوقت والمحكي عن الشيخ غير معلوم ارادة محل البحث منه ان لم يكن ظاهرا في غير ذلك بل على تقدير ارادته الاطلاق سعة وضيقا
قد يحتمل ارادة عدم الاعتداد به لسقوط القضاء كما تسمعه من صريح البيان ويحتمل ضابطة الاحكام لذكره في المبسوط صورا يتيمم فيها ويصلي في
الوقت ثم يعيد وما في الخلاف يحتمل الارادة الواقع في السعة خاصة لدعوى الاجماع فيه على عدم الصحة وهو قرينة ارادة صورة السعة لعدم
الاجماع في الضيق وعلى كل حال حيث جعلنا مبنى الصحة تحقق العجز عن استعمال الماء على تقدير وجوده فلا يمكن الحكم هنا مقصورا على صورة
التفريط في الطلب مع الفحص في رحله وعنده حسا جبرا والياس نعم احتمال الرفقة لم يتحقق عجزه من استعماله على تقدير وجوده فيه والمراد من ضيق
الوقت المفروض هنا هو ما ضاق عن شغل ما يحتاج اليه السعي الى الماء لا عن استعمال الموجود عنده وان كان هو ايضا على تقدير
فرضه موجبا لسقوط الطلب لكنه غير المقصود هنا وعلى هذا محمول قولهم انه فرط في الطلب اي الطلب المعهود في الغلوات المتقدم ذكره
في كلامهم ويدل على ذلك ما في المنتهى لو نسي الماء في رحله او موضع يمكنه استعماله وتيمم وصلى فان كان قد اجتهد وطلب فلم يظفر به لخفائه
او الظن انه ليس معه ماء صحت صلوته وان كان قد فرط في الطلب عاد قاله علماؤنا مؤذنا باجماع اصحابنا مؤيدا بنقله بعد ذلك الخلاف
عن العامة ومقتضاه الاتفاق على بطلان صلوة المفرط في الطلب في الحد والرحل جميعا بل هو اولى سواء كان ناسيا ام جاهلا بحال الماء لقوله
بعده ولو وضع غيره الماء في رحله ولم يعلم فالوجه الاعادة ايضا لان المقتضي للاعادة ليس النسيان بل ترك الطلب انتهى لا يقال لعل
مراده الصلوة في السعة لانه لو كان مراده خصوص السعة لم يقيد بموضع يمكنه استعماله الظاهر في ارادة امكان وصوله ومنه يتبين ان ما
في الذكرى من اختياره المشهور من الصحة فيما اخل بالطلب حتى ضاق الوقت دون مقالة الشيخ بالبطلان ثم استثناءه منه بقوله الا ان يجد الماء
في محل الطلب فانه قوي فيه قول الشيخ للخبر عن الصادق ع في غير محله اذ اراد بمحل الطلب الغلوة والغلوتين كما صرح به في البيان لان
وجود الماء حيث يحتاج الى السعي غير مانع من صحة ما وقع في الضيق لاداء السعي اليه فوات الاداء في الوقت والخبر هو ما رواه ابو بصير
عن رجل كان في سفر وكان معه ماء فنسيه وتيمم وصلى ثم ذكر ان معه ماء قبل ان يخرج الوقت قال عليه ان يتوضأ ويعيد الصلوة بناء على
ظهوره في التيمم بغير طلب ظاهر قوله معه ماء كونه حيث لا يحتاج الى السعي من قبيل رحله ونحوه فهو يليق استثناء لا استثناءه لم يمكن

خروج ما

خروج ما تضمنه من محل البحث بدعوى ظهور قوله ذكر قبل ان يخرج الوقت في وقوع التيمم في السعة الان بدفع بكونه في فرض السؤال فلا ينزل عليه عموم الجواب لعل الشهيد لهذا استثنى الوجود في موضع الطلب من المنتهى تبعا لما نقله عنه في جامع المقاصد حيث قال بعد حكاية الاجماع المشار اليه والحق بذلك اي لو حل بها لو وجد الماء في الفلوات لانه جعل مناط الاعادة وجدانه في محل الطلب فربما يجعل المناط ما حكيناه عنه من قوله لان المقتضي للاعادة الخ وقد عرفت انه تعليل لالحاق الوضع في الرحل بالنسيان فيه فلكثرة ذهب السيد تبعا لبعض الى ان الناسي للماء يصح تيممه ولا يعيد صلوته وان اخل بالطلب تيمم في السعة لحديث الرفع قال في الكشف ولفقد احد الطهورين وصدق عدم وجدانه الماء لانه بمعنى عدم وجدانه في اعتقاده لا في الواقع ولذا لا يجب ان اجتهد فلم يجده وللاطلاق قول ابي الحسن ليعقوب بن يقطين اذا وجد الماء قبل ان يمضي الوقت توضا واعاد فان مضى الوقت فلا اعادة عليه وفي المعتبر بعد ظهور اختياره له قال ولان النسيان لا طريق الى ازالته فصار كعدم الوصلة انتهى والمشهور فيه هو التفصيل الذي سمعته عن المنتهى بل سمعت حكايته لذلك عن علمائنا ولعله الاقوى لما ذكرته في كلامهم من ضعف الاول لان حديث الرفع على ازيد من رفع المؤاخذة وكونه احد الطهورين مشروط بالعجز الغير المتحقق لان النسيان ها هنا لا يزيد في حالة الناسي على جهله الابتدائي بالماء فاحتمال وجوده قائم قبل الطلب وقد عرفت ان العجز لا يحصل مع قيام الاحتمال ومن اجله ايضا لا يصدق عدم الوجدان الذي هو العجز بمعنى عدم التمكن حينئذ ولا في اعتقاده قبل الطلب والاجتهاد وقول ابي الحسن مساق لبيان حكم التيمم المشروع وهو مقيد نصا وفتوى بالعجز وكون النسيان لا طريق الى ازالته لا يقتضي صدق العجز بعد ان لا يزيد على حالة الجهل الابتدائي فاقتضاء قاعدة الشرطية المؤكدة بعموم الاية حينئذ تقريره سليم عن المعارض ويؤيده او يعضده الخبر المنجبر عن ابي بصير وفي اللوامع تبعا للصدوق وحاكيا عن معظم الطبقة الثالثة موافقة السيد فيما وقع في الضيق فصح لبعض الوجوه المذكورة دون السعة فيبطل قبل الطلب لكونه ضد الواجب الذي هو الطلب لخبر ابي بصير قال لان منطوقه وجوب الاعادة عند النسيان طلب ام لم يطلب لتقييده بالسعة في السؤال فلا يفيد مفهومه عدمها مع الضيق وان لم يخل من ايماء اليه ويصح بعد الطلب بناء على مختاره من عدم وجوب المضايقة في وقت التيمم ثم قال وتقييد كلام الاولين اي السيد ومن تبعه بالضيق والاخرين اي الفاضل في المنتهى ومن وافقه بالسعة ممكن فيرجع الجميع الى المختار انتهى وقد عرفت ما في الوجوه المستند الى بعضها للصحة في الضيق واما البطلان في السعة فنوافقه عليه لكن لا لقاعدة الضد المقرر بطلانها في محلها بل لعدم تحقق الشرط من العجز بغير الطلب ويعضده الخبر المنجبر ولا يخفى ان مقتضى ما قررناه فيما قبل هذه العنة لكن هو صحة التفصيل المنسوب الى المشهور في النسيان سواء كان في الرحل وعند صاحبه او في القرب منه وبالجملة حيث لا يحتاج الى السعي على تقدير تذكره وفي جميع ذلك مع النسيان او الجهل بالحال من البعد لعموم الدليل فالنسيان لا اثر له في الحكم واما الحكم الثاني فهو ان المفرط في الطلب الواجب اذا تيمم في ضيق الوقت وصلى فهل يجب القضاء عليه اذا تبين وجود الماء ام لا نسب الاول الى المبسوط والخلاف والذي فيهما الاعادة بعد الحكم بعدم الاعتداد بالتيمم السابق وعدم صحته لانه مع صحته في الوقت يعاد في خارجه فهو غير متعين لارادة وجوب الفعل في الوقت مع الاعادة في الخارج بل يحتمل الاعادة كالشرايع والنافع وغيرهما وان كان قضيتهما اشرنا اليه سابقا من استبعاد الالتزام بترك الصلوة في الوقت من جهة الاخلال بالطلب ارادة حصر الوجوب في الوقت مع القضاء لكنه يكفي بجزئه في نسبة القول به في نهاية الاحكام لو ضاق الوقت عن الطلب مع تفريطه لم تسقط الصلوة بل وجب التيمم والصلوة وفي الاعادة اشكال من الامتثال لامر الصلوة ومن ايقاع المامور به لا على وجهه انتهى وهو صريح في ارادة الاعادة مع وجوب الفعل في الوقت لانه لم يجزم بوجوب الاعادة وفي البيان لو اخل بالطلب حتى ضاق الوقت عصى وصحت الصلوة بالتيمم فان وجد بعدها في رحله او مع اصحابه الباذلين او في الفلوات اعادها وهو صريح في الحكم بالاعادة مع صحة ما وقع في الوقت وفي القواعد ان اخل بالطلب حتى ضاق الوقت صح تيممه وصلوته وان كان مخطئا الا ان يجد الماء في رحله او عند اصحابه فيعيد انتهى وظاهره ارادة انه صح فلا يقتضي الاعادة الا اذا وجد في رحله واصحابه فمع التصحيح بعيد مع احتمال انه يصح اذا لم يجده فيهما وفي الدروس لو وهب الماء او اراقه في الوقت او ترك الطلب فصلى اعاد والاولى الاعادة ما لو وجد الماء في موضع الطلب هو على العكس في الظهور والاحتمال من عبارة القواعد الا ان جميع العبارات كما ترى مختلفة في تقييد الاعادة بان يجده في رحله او عند صاحبه او في الفلوات وموضع الطلب وكانها مشتركة في التقييد بوجدان الماء ما عدا ظاهر النهاية مع ان الاستدلال عليه بما عدا خبر ابي بصير من اقتضاء شرطية الطلب في صحة التيمم ذلك قاض باعادة التيمم بعد الطلب في خارج الوقت لفعل القضاء وان لم يجد الماء بناء على اشتراط القضاء بالتيمم وفي المعتبر بعد نقل الاطلاق عدم القضاء عن الشيخ قال ويلزم على قوله لو تيمم وصلى ان يعيد ثم قال وجه

لبطلان ما وقع في الوقت وكذا غيرها من العبارات المتضمنة لوجوب الاعادة صح

اشكال لان مع ضيق الوقت يسقط الطلب ويتعين التيمم فيكون مجزيا وان اخل بالطلب في السعة لانه يكون مؤديا فرضه بطهارة صحيحة و صلوة مامور بها ومثل هذه العبارة في التذكرة ايضا لكن قال بعدها انه روي انه لو اخل بالطلب ثم وجد الماء في رحله او مع اصحابه اعاد الصلوة وكذا يجيء لو وجد قريبا منه ومع اصحابه ومعلوم ان قوله وكذا الحاق منه لا من الرواية لانها خبر ابي بصير المتقدم وفي الذكرى قريب من عبارتي الفاضلين لكنه اختار ما هو بلفظ التذكرة وقضية عبارة الفاضلين الفتوى بعدم الاعادة وهو الاقوى عندي لما ذكراه من الاجزاء المستفاد من العمومات القطعية الواردة بشرع التيمم القاضي بعدم الاعادة مع المستفيضة بل المتواترة معنى المتضمنة لعدم اعادة ما صلى بالتيمم فلا معارض عن خبر ابي بصير المتقدم فربما استند اليه للاعادة مطلقا او لناسي الماء مطلقا بالتقريب المتقدم فيما ما تقدم وهو مع اختصاص مورده من محل البحث لاختصاصه بنسيان الماء والبحث في الاعم وبوجود الماء معه المنصرف الى مثل رحله و ما اشبهه والبحث في الاعم ان لم يكن في غيره ضعيف السند الدلالة لاطلاقه بالنسبة الى وقوع الطلب والاخلال به وظهوره في الثاني لغير بين تلك الظهور المعتبر ومع هذا الاطلاق ان حمل من حيثية السعة والضيق على اولهما نظرا الى فرضه في السؤال فيخرج من محل البحث وان بقي على الاطلاق فهو في الضيق مع الطلب مخالف لظاهر الاتفاق الذي سمعته من المنتهى ومجبر سنده بالشهرة كما في جامع المقاصد تبعا للذكرى حق لا سبيل الى رد الحديث المشهور ومخالفة اكثر الاصحاب عندي محل تامل لقلة المصرح باصل هذا الفرع الذي تضمنه الخبر مع ما سمعت من تنبيه اجزائه في الضيق في اللوامع الى معظم الطبقة الثالثة والعمدة في الجبر المعتمد هي شهرة القدماء واكثرهم لم يتعرضوا له والمرتضى لم يعمل بمضمونه وكذا الشيخ وغيره ممن حكم بعدم الاعادة في صورة الاجتهاد والطلب كان دعوى هذه الشهرة نشات عن الشهيد الاول وتبعه ثاني المحققين والشهيدين فلا يقوى الخبر على مكافئة العمومات القطعية والروايات المستفيضة ودعوى ان الامتناع بالاختيار مانع من شمول دليل الاضطرار لكونه من الرخصة التي لا تناط بالمعصية فالامر بالتكليف الاختياري باق في العهدة والامتثال الواقع انما هو للصلوة التي لا تترك بحال والتيمم ايضا اضطراري لاجلها فلا يقتضي الاجزاء عن الامر بالصلوة الاختيارية القضاء اتمنا هو تعادل لكما يحدوم في كتب بعض المعاصرين سفسطة لا محصل لها لان التفريط اما ان لا يدخل مع المفرط في دليل شرع الاضطراري او يدخل فلا تكليف الا الاضطراري في اوان به ولا دليل على ان التفريط يحدث امر الخروج بصلوة اخرى مع ان المادي منها في الوقت يمنع من جريان دليل القضاء لان موضوعه الفوات وهو غير صادق مع الاتيان بتلك الصلوة او غير منصرف الى مثله واما دعوى ان الحكم اضطراري بحت خصه والرخصات لا تناط بالعصيان فهي مسلمة في الاحكام التوسعية وهي التي من الرخصات المنوطة بغير وجوه العقاب كاكل الميتة فانها التي علتها الباقي في الاية بغير الباغي واما المقام ففي الحقيقة من الاحكام العزيمية والتكليفات التضييقية لعدم دفع البدل من الصلوة بالعجز من الماء والطلب لا اعتبار في فعلها بالترابية ومن غير محض فهو مجرد بدلية معلقة على العجز عن المبدل في وجه التكليف وهذا قاض بالتعميم لمسمى العجز لا التخصيص بغير المفرط به كما لا يخفى نعم حيث بنينا الحكم بعدم القضاء على صحة التيمم الواقع في الوقت واجزائه المستلزم لوقوعه على الوجه المامور به فينبغي قصره على الاخلال بالطلب في الفلوات لا الرحل والصحب ونحوهما والوقوع التيمم في الوقت باطلا مع الاخلال بالطلب فيما لا يحتاج الى السعي على تقدير وجود الماء فيه في مفروض المسئلة الذي هو الضيق عن الوصول الى الماء لا عن استعمال الموجود عنده حسبما عرفت وتعميمه لما كان ناسيا او جاهلا من البعد بحال الماء بعد على حمل الحال او تبين وجوده في الفلوات وخارجها لعموم الدليل كما لا يخفى وربما يسلك الحكم بالاعادة طريقا اخر كما يعطيه كلام بعض الافاضل وهو ان هذا المكلف المفرط بالطلب مامور قطعا بالصلوة ولا نعلم من جهة تعارض الادلة الاجتهادية وتشابهها علينا وعدم تشخيص الحكم منها ان الواجب هو الصلوة في الوقت بالطهارة الاضطرارية او الصلوة في خارجه مع الطهارة الاختيارية فلا يحكم بالخروج من العهدة الا مع الاتيان بهما معا ويحتمل كون ما مر عن النهاية ناظرا اليه تبعتو تيرتعميم دليل التيمم لمثله لكن لا يبصر من قطع ورد بما اورد عليه بان فعلها في الوقت يوجب الشك في شرعية القضاء لعدم تحقق موضوعه من الفوات وهو واضح البطلان مع كون فعلها للاحتياط العقلي الا ان هذا الطريق من اصله حسن لمن لا يعلم المكلف به ونحن بحمد الله علمنا بوجه لا غبار عليه منها اذا اراق الماء المنحصر فيه عمدا فهل يشرع له الصلوة بالتيمم والكلام فيه في موضعين احدهما اراقته في الوقت مع الانحصار فيه بعد استقرار الخطاب ثانيهما اراقته مع الانحصار قبل الوقت وفي كل منهما يقع النظر في احكام ثلاثة احدها في جواز الاراقة وحرمتها ثانيها صحة التيمم بعد الاراقة والصلوة معه في الوقت ثالثها وجوب القضاء مع الصلوة في الوقت وعدمه فالموضع الاول اما حرمة الاراقة ان علم

فلا تكليف اصلا لانتفاء القدرة على الاختياري وعلم مشروعية الاضطرار

فيما اذا اراق وفيه يعلم المنحصر

او ظن عدم حصوله في الوقت فلم اجد فيها مخالفا الا في المعتبر ومحصل ما قرره انه مخاطب في تمام الوقت بصلوة واحدة مخير في اي جزء منه بلا ترتيب ففي اي جزء يلاحظ حالته فيه ويعمل بموجب حالته من كونه مسافرا مثلا فيقصر او حاضرا فيتم ومن الحالات اذا كان واجدا للماء فبالطهارة المائية او غير واجد له فبالترابية ولا يجب في جزء من الزمان المتقدم حفظ حالته للزمان المتأخر وهذا من غرائب الكلام من مثله ضرورة ان الصلوة بالنسبة الى القصر والتمام غير مترتب احدهما على الاخر فالواجب هو الاعم منهما كما قرره في المعتبر وهو مقتضى الاية من قوله لا جناح عليكم اذا ضربتم في الارض ان تقصروا والفتوى به ايضا متفق واما بالنسبة اليها مع الطهارة المائية والترابية فترتيبه اي الواجب في الوقت للمتمكن من المائية هو الصلوة معها دون الاعم وجوبا مطلقا فتوى ونصا كما يقتضيه الاية من قوله اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم الى قوله ولم تجدوا ماء فتيمموا فانه في قوة قوله وان لم تجدوا المفسر بان لم تتمكنوا ومقدمة الواجب المطلق الموسع مع العلم بالانحصار فيها يجب معينا واذا وجب الوضوء من هذا الماء وجب ابقاؤه مقدمة فيحرم اتلافه العادي باراقة ونحوها وهل بيعه مبني على عدم اقتضاء النهي عن المعاملة الا من حيث المعاملة الفساد ويجب فسخ بيعه مع ثبوت الخيار والرجوع في هبته ان كانت جائزة يدل عليه وجوب الشراء وهما بنا وبانه وح يراعى عدم الاجحاف في ثمنه في الفسخ في شرائه ومن الوجه المتقدم لحرمة الاتلاف يتفرع وجوب الوضوء من الماء الموجود في الوقت اذا علم او ظن تلفه قبل الصلوة ووجوب حفظ التطهر في الوقت طهارته اذا علم او ظن عدم تيسر الماء بعده والمنع من الجماع في الوقت قبل فعل الصلوة مع تمكنه من الوضوء خاصة وفي هذا الاخير كلام يعرف في تسويغ الخوف من المرض التيمم واما وجوب التيمم والصلوة في الوقت بعد الاراقة فكذلك لم اجد فيه خلافا والدليل عليه عموم ولم تجدوا ماء فتيمموا الشامل لما كان الامتناع بالاختيار حسبما تقرر والاتفاق كلامهم هنا على وجوبه في الوقت يشهد على عدم قادحية الامتناع بالاختيار في المسئلة السابقة ويبقى الفرق بتحقق العجز هنا قطعا وان كان بسوء الاختيار ودعوى عدم تحققه هناك باعتبار ان ضيق الوقت ليس عجزا من الماء او استعماله وقد تقدم بيان عدم الفرق من هذه الحيثية ايضا واما القضاء على تقدير الاتيان به في الوقت فالمشهور عدمه وفي المنتهى وتبعه الشهيد في بعض كتبه وغيره وجوب القضاء مع الاداء وعده في جامع المقاصد مما استثنى من اقتضاء اجزاء الاداء عدم الاعادة ولم اعرف له وجها الا ما قرر في الحكم الثالث من المسئلة المتقدمة من وجوب القضاء من بقاء الواجب الاختياري في العهدة اذا كان الانتقال الى حالة الاضطرار بالتفريط وابطلناه بما سمعت فالاقوى المشهور واما الموضع الثاني وهو الاراقة قبل الوقت مع العلم بعدم التمكن في الوقت فلم اجد خلافا في صحة التيمم معه والصلوة به في الوقت بعد الاراقة وعدم القضاء كما هو مقتضى الادلة من تحقق شرط التيمم مع قاعدة الاجزاء واما جواز الاراقة والاتلاف فلم اجد فيه مخالفا الا ما يحكى عن شاذ ولم يتحقق الا من شارح المفاتيح بناء منه على اتصاف مقدمة الواجب المطلق الموقت بالوجوب قبل الوقت من تفويتها وهذا اثناه (فيمنع قبل الوقت) وجوب التطهر قبل الوقت الا ان يدفع بمفهوم حديث اذا دخل الوقت وجب الصلوة والطهور وحرمة النقض اذا كان متطهرا وهو مما لا يلتزم قطعا مع كون اتصاف المقدمة بالوجوب قبل الوقت في حيز المنع حسبما فصل الكلام فيه في وجوب الغسل للصوم وقد يوجه الحرمة بوجه اجود من باب المقدمة وهو دعوى جري المكلفين على مقتضى ارادات الشارع وتوطين النفس لها مبرمها ومعلقها في كل حال بحسبه على حسب ما هو عادة العبيد مع الموالي ونشاهد بالوجدان ان المولى اذا قال لعبده غدا اريد منك السفر فاتلف اليوم دابته تخلصا من ارادته السفر بلا وجه المولى عليه ذلك ولا ينكر على المولى اللوم واستحقاق اللوم دليل الحرمة ولا سيما اذا تبين انه لم يتلف لذاته الا للفرار من ارادة المولى فكذا في الغرض اذا اتلف ملتفتا خصوصا اذا لم يكن الا للفرار من الطهارة المائية ومع ذلك المنع هنا مجال والاحرم النقض ايضا للمتطهر اذا علم عدم التيسر في الوقت للمساواة ومنها انه حيث بلغ الكلام في هذا التنبيه والذي قبله الى ايجاب ضيق الوقت انتقال الطهارة الاختيارية الى الاضطرارية وعدم انجباره بتفريط من المكلف وبغير تفريطه وكان من جزئياته عدم استعمال الماء في الطهارة الى ضيق الوقت عنه والمص في هذا الكتاب حيث لم يعنون كون ضيق الوقت من اسباب التيمم ام لا ناسب تنقيح هذه المسئلة هنا فنقول ان التاخير اما بتفريط او بغير تفريط وعلى التقديرين الوقت اما يضيق عن استعمال الماء لحاله او عن اتيان الغير الحاضر والسعي اليه وعلى التقديرين اما ان يصادف الضيق اول التكليف كطهر الحائض قبل الغروب في وقت الضيق او حاضت المرئة بعد الزوال كذلك او بطرو الضيق بعد استقرار وجوب المائية كواجد الماء من اول الوقت اذا اخر استعماله فاما اذا لم يصادف الضيق اول الخطاب ففيه خلاف الاشهر كما في الرياض وشهور المتاخرين كما في الذخيرة تعين التيمم والصلوة به مطلقا بل ظاهر المنتهى فاق

الاناتية عليه لنسبته القول الاخر الى بعض العامة وذهب المص في المعتبر الى عدم شرع التيمم ح بل يصلي في خارج الوقت بطهارة مائية وتبعه بعض من تأخر كما في المدارك والكشف وغيرهما وهو اوفق بظاهر الادلة في بادي النظر والاول بمذاق الشرع لمن امعن النظر وتدبر وفصل في جامع المقاصد فوافق المعتبر فيما ضاق الوقت عن استعمال الماء الموجود والمشهور فيما ضاق عن السعي اليه واتيانه ومال اليه الخونساري في التعليقة ويستفاد من التعليقة كصريح اللوامع والحدائق الاجماع على وجوب التيمم فيما ضاق الوقت عن السعي ويعطي الاتفاق عليه الاستدلال على وجوب التيمم اذا ضاق الوقت عن استعمال الماء في مجمع البرهان وغيره بانه لولا ذلك للزم وجوب السعي الى الماء ان علم خروج الوقت به ولولا التيمم ح متفقا عليه لما صح هذا الاستدلال على كل حال فالمشهور بعد خصوص النص الوارد بوجوب التيمم والصلوة جمعة على المتمكن من خروج المسجد للزحام كما تقدم بناء على العمل به في هذا الحكم دون ذيله من حكم الاعادة بعد عموم الامر بالصلوة وتقريب الاستدلال به يعرف من الجواب عن الوجهين المستدل بهما للقول الاخر اللذين احدهما يعطي المنع مطلقا وثانيهما المنع منه مع الضيق عن استعمال الموجود خاصة فالاول ان المستفاد من الادلة سببية العجز عن استعمال الماء اما لفقده او مع وجوده لتعذر استعماله عادة او شرعا والاول منتف لفرض وجوده اما الدغير او حيث يناله والثاني كذلك ايضا لفرض القدرة العادية على استعماله وكذا الثالث لعدم احتمال منع من قبل الشارع عن الامن جهة اداء الاشتغال باستعماله الى قضاء الصلوة ولم يثبت منعه لاجله بل هو عين المدعى لان منع الاستعمال المتيقن سببيته للتيمم انما هو ما كان مع قطع النظر عن الضيق من مرض او ضرر ونحوهما والجواب ان محل البحث من القسم الثاني وهو تعذر استعماله عادة ويتضح بملاحظة امور اربعة احدها ان متعلق خطاب الصلوة بقوله اقيموا الصلوة ونحوه هو الصلوة الادائية كما يقتضيه قوله اقم الصلوة لدلوك الشمس دون الاعم منها ومن القضائية لانها بفرض جديد ثانيها ان وجوب استعمال الماء في المقام غيري للصلوة ثالثها ان غيرية وجوبه يقتضي كون المطلوب خصوص استعماله للعبادة ولغاء سائر استعمالاته في هذا الحكم ممكنا وعجزا فالذي له مدخلية في سببية التيمم في العاجز من جميع وجوه هو خصوص عجز استعماله للصلوة والباقي ملغاة رابعها ان المقصود من شرطية استعماله للصلوة هو حصول اثره من الحالة النفسانية في حال الصلوة وقضية هذه الامور الاربعة كون المتصف بالوجوب هو الصلوة المتلبسة بحالة الطهارة المائية وان الترتيب بين الطهارتين وان كان في الصورة بينهما لكن مرجعه الى الترتيب بين الصلوة بحالة الطهارة المائية والصلوة بحالة الطهارة الترابية وعلى هذا يحمل خطاب اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا الى اخره الى قوله ان تمكنتم من فعل الصلوة في الوقت مقرونة بحالة الطهارة المائية فهو المتعين وان لم تتمكنوا من فعلها في الوقت مقرونا بحالة الطهارة المائية فاتوا بها مقرونة بحالة الطهارة الترابية ولا ريب ان عدم وفاء الوقت بفعل الطهارة المائية مع الصلوة من مصاديق الثاني فالوهم ناش من اضافة التمكن والعجز في هذا المقام الى نفس استعمال الماء وعن ان مدار التيمم على العجز عنه من حيث هو مع قطع النظر عن الوقت وغفل عن اقتضاء رجوع ترتيب الشرطين الى الترتيب بين الصلوتين كون المدار على العجز عن فعل الصلوة في الوقت متلبسا بحالة الطهارة المائية ومع التنبيه لهذا المعنى لا يبقى شك في وجوب اداء الصلوة مع ضيق الوقت عن فعلها مع الطهارة المائية بالتيمم سواء كان لفقد الماء في الوقت اصلا او مع حضوره ووجوده في مكان يناله لكن مع عدم وفاء الوقت بالسعي اليه ولا يتفاوت بعد ان تبين كيفية توجه الخطاب بالاخلال المذكور بين ان يكون الضيق طاريا بعد استقرار الخطاب بالصلوة مع الطهارة المائية او صادف زمان توجه الخطاب الامن جهة شبهة ان اصل شرع التيمم من الرخصة ولا يشمل دليل الرخصة خصوص صورة التفريط حسبما اشير اليه وقد عرفت وجه اندفاعها فيتم والاخلال خطاب الصلوة بهذا النحو هو ما وعدناه سابقا من تقريب الاستدلال على وجوب التيمم في الفرض في المنتهى بان الصلوة قد تعين عليه فعلها وتحصيل الطهارة المائية متعذر فجاز التيمم القائم مقامها اي الخطاب بمجرد دخول الوقت متوجه اليه بالنحو المقرر الذي عرفت ان محصله انه يجب الصلوة في الوقت معينا ولم يجز تأخيرها عنه والمفروض عدم امكانها فيه بالمائية لعدم وفاء الوقت فلا بد من جوازها بالتيمم القائم مقامها في مثل تعين خصوص الفعل في الوقت انما هو مع امكان المائية واما مع عدم امكانها فهو عين المتنازع فيه قلنا هذا من المغالطات ضرورة ان المامور به باقم الصلوة لدلوك الشمس انما هو الادائية لا غير والمفروض عدم حصر شرط صحة هذه الصلوة بالمائية بل هي مع امكانها والترابية مع عدم امكان المائية فلا يجوز التأخير من وقتها لتحصيل المائية مع وجود البدل بالضرورة وان رجع الى هذا ايضا استدلال الجماعة على المشهور بعموم التيمم اي عموم شرعيته للعجز العادي عن اداء الصلوة مع المائية ولو لعدم وفاء الوقت حسبما قررناه فلا باس به والا فنخدشه بعلوه مبنيه ترتيب شرعيته على العجز عن المائية ولم يثبت في الفرض عجزه لوجود

(وعلم عدم وفاء الوقت ... او مع علم حصوله مع)

(بعموم الامر بالصلوة للمشهور والهذا رجع الاستدلال الخ)

الماء مع القدرة على استعماله واما الاستدلال عليه بخبر المنتهى وشبهه في الحدائق وغيره باخبار رب الماء والتراب واحد وما كان بمعناه بتقريب
ان التشبيه يقتضي المساواة في الاحكام الا ما خرج فغاسد جدا انه مع امكان منع افادته عموم المساواة بوجه يشمل هذا الحكم كما نبه عليه بعض
لا يجدي مع معلومية كون مشروعيته مترتبة على العجز عن المائية ولم يتحقق الشرط في المقام الا ان يدعى افادة تلك الاخبار عموم شرعيته
لكل عاجز عن اداء الصلوة مع المائية ولو لضيق الوقت فيكون هو سند الاثبات لما منع بقول ولم يتحقق الشرط في المقام فان اراد ذلك
الخوانساري بما احتمله في تعليقته بقوله الا ان يقال ان تلك الاخبار تفيد عموم شرعية التيمم الا فيما ثبت خلافها وعلى هذا فالاصل شرعيته
الا فيما ثبت عدم تحقق شرطه وما نحن فيه غير ظاهر عدم تحققه انتهى فلا باس به والا فهو دعوى واضح بطلانها بعد معلومية كونه مرتبا على
العجز عن المائية باتفاق الكتاب والسنة والاجماع واما التامل هنا في تحقق العجز واما الاستدلال عليه باستصحاب وجوب الصلوة
عليه فيما استقر الخطاب لا تقع الا مع الطهور والمائية متعذرة فيتعين فعلها مع الترابية فالاستناد اليه المشهور فقد وثبت ان الواجب
كانت الصلوة المقرونة بحال الطهارة المائية خاصة وهي ساقطة عنه قطعا لعدم امكانها فانقطع الاستصحاب فتامل اللهم الا ان يوجه
الخطاب بالتخيير المتقدم فلا مناقشة لكن الخطاب بنفسه باق لان الوجوب مستصحب وما تقرر بالوجه الثاني فهو ان الاية دلت على ان
وجود الماء مناف لشرع التيمم لقوله تعالى وان لم تجدوا ماء فتيمموا ومفهومه نفي التيمم ان وجد الماء كما ان الماء حاضر لديه او حيث يناله
بالسعي لصدق وجدانه غاية الامر امتناع اداء الصلوة مع المائية فيسقط الاداء لانتفاء الطهور المشروع بخرج من هذا العموم ما ورد فيه الجواز
مع وجود الماء كالمرض المخوف من استعماله ونحوه ويبقى محل البحث وكان هذا هو عمدة وجه المنع ولذا لم يطرد هذا الخلاف في غير
الطهارة المائية من سائر الشرايط وان زعم اطراده فيها الكركي كما تقدم والجواب ان المراد من الوجدان في الاية هو عدم التمكن من استعماله
حسبما مر الاشارة اليه ونزيده توضيحا ان المفسرين اختلفوا في المراد من قوله ان لم تجدوا ماء فمن بعضهم حمله على الظاهر منه عرفا ولغة
من عدم وجدان الماء وعليه فرخصة التيمم لمن وجد الماء ولم يتمكن شرعا من استعماله كالمريض ونحوه موكول بيانها الى السنة وعن
محققيهم من الخاصة والعامة بل حكى اطباقهم على كون المراد عدم التمكن من استعماله وان كان موجودا والاول وان يرجح بملاحظة اصالة
الحقيقة لكن ذكر المريض في الاية يرجح الثاني بل يعين فرعن الاول انه يلزم مع ذكره ارادة الاول اما تخصيص خطاب لم تجدوا بغير المرضى لانهم
يجدون الماء غالبا وهذا يبعده عد المرضى من الاصناف الاربعة المتعقبة بقيد ان لم تجدوا بنسق واحد وتخصيص المرضى بغير الواجدين
منهم للماء وهو كذلك في البعد مع ان ذكره حشو مع ذكر المسافر والمائي بعد لبيان غير الواجد للماء لعدم خصوصية له من حيث السفر عند
الاماميه فلا بد من ارادة المرضى من حيث تعذر استعماله وح فليحمل ان لم تجدوا ماء على ان لم تتمكنوا من استعماله ليصلح قيدا لجميع
الاصناف الاربعة المذكورين قبله ليتسق الكلام ويبقى صحة دعوى امكان كون المراد عدم التمكن من استعماله من حيث هو استعمال له في
الغرض تمكن من استعماله عادة ولم يثبت عدم تمكنه شرعا ويدفع بظهور السياق في كون المراد ان لم تتمكنوا من استعماله للقيام الى
الصلوة لعلومية ارادة من استعمال الماء الذي تضمنه قوله اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا حسبما فرغنا عنه في مقام اثبات كون وجوبه
غيريا واقتضاء عطف الجملة المتضمنة لان لم تجدوا عليه بنحو التقابل والتقسيم الظاهر من السياق كون المراد اذا قمتم الى الصلوة فان تمكنتم
من الغسل بالماء للصلوة فاغسلوا وان لم تمكنوا من الاستعمال الغسل به لها فتيمموا فيعود الى الخطاب الحاصل بملاحظة الامور الاربعة
المتقدمة وقد عرفنا ان تقسيم احوال الخطاب اليه هو قول المشهور وعندي ان الاولى في الاية كون ان لم تجدوا بمعناه الظاهر من عدم
الوجدان والوجدان فيه بالمعنى الاعم منه فعلا كالحاضر لديه او قوة كالموجود في مكان يمكن اتيانه وكونه قيدا للاصناف الثلاثة الاخيرة
دون المرضى واستقلال الجملة وان كنتم مرضى في افادة ان كنتم ممنوعين من الغسل بالماء للمرض كما هو الظاهر جدا من قوله اغتسلوا بالماء وان
كنتم مرضى فتيمموا فلا يحتاج الوجدان لم تجدوا والمرضى مثال لكل معذور شرعا عن الاستعمال خص بالذكر لان المرض اظهر صورة ومن
لم يجد ايضا مثال لكل معذور عادة سواء كان التعذر لعدم وجود الماء او لوجوده مع امتناع استعماله بوجود الموانع وعليه يكون
التقسيم في الاية بين صنفين المعذور شرعا في استعمال الماء ومعبر عنه بالمرضى والمعذور عادة ومعبر عنه بمن لم يجد الماء ويدخل في
القسم الثاني عدم وفاء الوقت باستعماله للصلوة حسبما عرفت وقد ذكر لهذا القسم الثاني اصنافا ثلاثة على تقدير كون او في وجاء
على ظاهرها الا بمعنى الواو ليشمل المسافر والحاضر والمحدث بالاصغر والاكبر ولا بنا فيه جريان بعضها كالمجيء من الغائط ولمس النساء
في القسم الاول ايضا ويبقى على تقديرنا هذا ايضا دعوى كون المراد من الصنف الثاني تعذر استعماله من حيث هو استعمال لعدم

في اختلاف الاقوال بين المفسرين في المراد من قوله لم تجدوا ماء

وفاء الوقت لبيس منه واندفاعها ايضا بظهور السياق لما تقدم تقريره والاية على هذا التفسير شاملة لجميع من يسوغ له التيمم وبه يتفق حكم الكتاب
والسنة والاجماع في هذا الباب بخلاف عدم جعل عنوان الصنفين مثالا لانه موجب للتعارض بين الاية وسائر الادلة لو قوع التقييد في الاية
بالشرطية النافية لمشروعية التيمم عن غير مورد الشرط بالمفهوم وليس الحمل على المثال في كل من الصنفين ببعيد من سياق المقام بل هو الظاهر
لكون الاول على حد قوله توضأ واغتسل اذا قمت الى الصلوة وان كنت مريضا فتيمم ولا ريب في ظهوره في ارادة ان كنت ممنوعا من استعمال الماء
لمرضك فتيمم والمفروض ان المرض لا خصوصية له قطعا فالمقصود ان كنت ممنوعا والثاني ايضا بعد معلومية كون مدخليته الماء انما هي
للتوضي والاغتسال لا لمجرد وجوده في الكون فلا ريب في ظهور قوله ان لم تجد ماء فتوضا وتغتسل فتيمم في ارادة انا منع عليك التوضي والاغتسال
بالماء فتيمم سواء كان الامتناع لعدم وجود الماء او لوجوده مع امتناع استعماله ولعله مراد المفسرين مما تقدم عنهم ايضا من كون المراد
عدم وجدان الماء وعدم التمكن منه لا استعمال لفظ الوجدان في معنى التمكن ثم لا يخفى ان تفصيل المحقق الثاني الذي جعلناه قولا ثالثا
ناظر الى الوجه الثاني من الوجهين المقررين لمنع التيمم كما يفصح عنه عبارة جامع المقاصد حيث انه بعد اختيار وجوب استعمال الماء في
المسئلة معللا بانتفاء شرط التيمم من عدم وجدان الماء مع عدم ثبوت ان فوات الاداء سبب لمنع استعماله شرعا قال نعم لو كان الماء بعيدا
بحيث لو سعى اليه خرج الوقت تيمم وصلى مع الضيق فلا اعادة عليه لعدم صدق الوجدان انتهى فهذا يعطي ان المانع في نظره هو وجود الماء
لظاهر الاية وانه صادق مع حضوره بخلاف البعيد المحتاج الى السعي وتوجيه الايراد عليه بانه على تقدير كون المراد من الاية عدم الوجدان لا
عدم التمكن فالمراد هو الاعم من الحضور قطعا لوجوب طلبه وشرائه مع امكانها على من لا يجده فعلا بل يجب بالضرورة والاجماع تحصيله
نقده بجميع الصور مع الامكان وعدم الضرر والمشقة كما ستعرفه في المسائل الاتية فكيف يناط التيمم في الاية بمجرد عدم حضوره وان توهمه
الخوانساري في التعليقة فالظاهر الاية الامر بالتيمم عند عدم وجدان الماء والظاهر صدق ذلك عرفا بعدم حضور الماء وعنده وبعد
حول بعضهم ودفعه انه على تقدير وجوب الوضوء فيما عدا صورة حضور الماء فعلا يتوقف على اقامة الدليل من اجماع او نص في كل مورد من موارده
وهذا لا يلتزمه من له ادنى انس بمذاق الفقه ولذا كان بناء الاصحاب على انه واجب مطلق بالنسبة الى تحصيل الماء وصار الاصل عندهم وجوبه
الا في مواضع الضرر والمشقة او فوات وبالجملة الصورتان للثاني فصل بينهما المحقق الثاني يجب مساواتهما في الحكم اما بوجوب التيمم او الطهارة
المائية ووجوب المائية متعذر للاجماع على وجوب التيمم فيما ضاق الوقت عن السعي الى الماء وتصريح حسنة زرارة المتقدمة في مقدار
الطلب به ايضا فليتعد اذن وجوب التيمم كيف لا ومشروعية التيمم انما هي للمحافظة على اداء الصلوة في الوقت قطعا لتعذر المائية في غير الوقت
فكيف يرضى بترك ادائها مع التيمم لمجرد وجود ماء يتسارى فقد انه لاداء استعماله الى وقوعها في خارج الوقت ثم لو كان مجرد وجوده مانعا
من التيمم كيف وجب التيمم اجماعا مع وجوده بمكان يفوت الوقت بوصوله مع انه في كل منهما موجود وقدرة استعماله حاصلة والاستعمال
في كل منهما مؤد الى خروج الوقت فينبغي اتحاد حكمهما لا محالة والفرق الذي ادعاه الخوانساري بين الصورتين بقوله في التعليقة ان وجوب
الطهارة المائية مع التمكن منها بالفعل بحضور الماء او قربه وان خاف فوت الوقت لا يوجب السعي الى الماء مع بعده ايضا وان خرج الوقت
لما في البين من البين بينه الابين الا بعد ما بين المكلف والماء في الثاني دون الاول الموجب لصدق وجود الماء عرفا في الاول دون الثاني
بزعم انه مدار وجوب المائية حسبما حكيناه عنه وهذا مع انه فاعد بما ذكرناه من كون المراد بالوجدان في الاية هو الاعم من الحضور الفعلي
فيما منشأه بيان في صدقه ما هو المدار في الاية لا يدفع الايراد بانه لو لم يرض بالتيمم مع وجود الماء فلم رضي به مع وجوده في مكان يحتاج
الى السعي فما الفرق بين الوجودين مع ان استعماله في كل منهما مؤد الى خروج الوقت وتمام قررناه من الجواب عن الوجهين المذكورين يتبين
انه فاع ما قرره بعض لتوجيه قول المخالف من ان الوقت كسائر شرايط الصلوة والامر دائر في محل البحث بين فقد احد الشرطين من الطهارة
المائية والوقت ولا معين لترك الطهارة المائية فلا دليل على وجوب الصلوة في الوقت بالتيمم وقد افصح عنه الخوانساري في التعليقة بقوله
الصلوة في الوقت كما انها مطلوبة شرعا كذلك الطهارة المائية فلا يمكن الحكم ببراءة الذمة بادائها الا بنص من الشارع فان مرجعه الى الوجهين
المذكورين والجواب تعين ترك الطهارة المائية والصلوة بالتيمم لدخوله في العجز العادي عن استعمال الماء للصلوة وقد افادت الاية
سببيته للتيمم حسبما قررناه ومع المماشاة والتنزل نقول مراعاة الوقت اهم من الطهارة المائية عند المزاحمة بل لا يقاس الوقت معاملة الشرط
وان كان مما يتوقف عليه الفعل اذ هو من مشخصات الفعل وبه يتنوع الصلوة ادائية وقضائية والفعل المتشخص به هو المشروط بالطهارة
المائية ان امكنت وبالترابية ان تعذرت وح مزاحمة الطهارة المائية له كمزاحمتها لذات الصلوة فان قيل لا باس بمزاحمتها لها لان المشروط عدم عند

عدم شرطیة قلنا کذلک ولا حیث لا یعرف الاهمیة واهمیة الصلوة واخویه من مذاق الشرع فانها لا تسقط بحال خصوصا مع ملاحظة عدم سقوطها بفقدان غیرها من الشرایط وثانیا حیث لا بدل وهنا البدل موجود فان قیل لم یثبت البدلیة فی الفرض قلنا انکلنا هذا الفرض بما شاء مع الغض عن مقام انکار البدلیة هنا وان عاد الخصم الی انکارها عدنا ایضا الی اثباتها بادخال الفرض فی العجز العادی حسبما قررناه ولعمرک انی فی عجب من مقالة الخصم هنا والفتوی بجمع البدل فی الصلوة بمجرد ضیق الوقت عن استعمال الماء واعجب منه اطراد المحقق الثانی هذه المقالة فیما اذا ضاق الوقت عن ازالة النجاسة وستر العورة ونحو ذلک الا ان یحمل اطراده علی مصادفة الضیق لاول توجه الخطاب کالحایض اذا طهرت فی وقت مضیق ففیه خلاف لکن الحمل علیه هنا بعید جدا وسیتضح لک عدم اطراد الخلاف فی باب اوقات الصلوة وتبین هنا مجملا ان ظاهرهم الاتفاق علی جوب اداء الصلوة اذا ضاق الوقت عن ازالة النجاسة وستر العورة ونحوها من الشرایط اذا طرات المضایقة بعد استقرار الوجوب خصوصا اذا کانت بغیر تفریط من المکلف وهذا الاتفاق مما یؤکد کون المانع فی نظر الجماعة فی مسئلة التیمم وهو عدم مع وجود الماء ولو لا الاعم منه فعلا او بالقوة بزعم ان شرع التیمم ووجدان الماء ضدان فیکون هو الفارق بینه وبین الشرایط الباقیة لعدم ورود مضمون الاثر فیها نعم یطرد الخلاف فی سببیة الضیق للتیمم وعدمها فی الصلوة الموقتة فی الفریضة والنافلة بل فی الموقتة فی الصلوة وغیرها بل یقوی مساواة الفوریة للتوقیت فی هذا الحکم فیقدم الصلوة فی الوقت الاول مع التیمم علیها مع الطهارة المائیة فی الوقت المتاخر وکذا مع سایر الشرایط الاختیاریة والاضطراریة غیر الطهارة لمساواة الفعل فی الوقت الاول والثانی بعد ان کان الثانی مرتبا علی الاول فی الوجوب مع الفعل اداء وقضاء فی مدرک الحکم وان لم یکن الوضوح بمرتبته فان الانتقال الی التیمم فی الوقت انما جاء من قبل تعیین الفعل فی الوقت من غیر جواز التاخیر کما سمعته فی توجیه ادلة المنتهی ومع الفوریة ایضا کذلک لعدم جواز التاخیر فیها من الوقت الاول ومتی لم یجز والمفروض عدم امکانه مع المائیة لعدم وفاء الوقت الاول فلا بد من جواز التیمم الی اخر ما ذکرناه واولی منهما معا بوجوب الصلوة مع التیمم فی الوقت اذا جاء التوقیت من قبل النذر وشبهه لا باصل الشرع بل الخلاف غیر جار فیه ومن تقریر وجه مساواة الفوریة للتوقیت تبین انه لو وجب الطهارة المائیة لنوع شیء من الغیر بعینه فی خارج وقتها المضروب باصل الشرع وجب التیمم لتدارکها عند ما فات الوقت وفاقا للفوانسادی فی تعلیقته والفرشاشی فی لوامعه وغیرهما وکذلک غیر المائیة من سایر الشرایط الاختیاریة ولا یجب المائیة وان ادرک منها رکعة من الوقت کما اختاره فی الذکری والروضة لعدم جواز التاخیر الیه بالضرورة وخبر من ادرک رکعة من الصلوة فقد ادرکها الذی هو منشأ اختیار القول الاخیر بزعم الجمع بین الشرطین بعد درک الرکعة مع المائیة ایضا لا دلالة له علی جواز التاخیر الیه بل غایته الدلالة علی انه اذا اتفق کذلک فهو بحکم من ادرکها ومتی لم یجز التاخیر وجب مبتدأ الفعل قبله والمفروض عدم امکانه مع المائیة لعدم وفاء الوقت فلا بد من جواز التیمم الی اخر ما ذکر وعلی المختار من شرعیته لاشتغال الضیق الوقت هل المدار علی العلم بالضیق ولو الظن او مطلق الخوف الحاصل بمجرد الشک لا ینبغی الاقتصار علی العلم لادائه غالبا الی فوت الاداء وهو خلاف الغرض ولا الاناطة بمجرد الشک لعدم تحقق العذر معه خصوصا مع ملاحظة استصحاب الوقت فالمدار الظن وعلیه اذا ظن الضیق فتیمم وصلی ثم تبین السعة فعن المنتهی عدم الاجزاء لصلوته وقال بعض الفضلاء ان تبین بعد خروج الوقت فلا قضاء وان کان فی الوقت ففیه اشکال من الامتثال القاضی بالاجزاء وعدم مصادفته الواقع لکن غیر خفی ان المقام لیس من باب الاجزاء لعدم نص من الشارع بالعمل بمظنته لیظهر منه الاجزاء بل هو من باب تخیل الامر فیعید بتبین الخطاء فی الوقت وخارجه کما هو ظاهر اطلاق المنتهی الحکم الثالث من الاحکام الثمانیة ان المتیمم لو وجد الماء قبل شروعه فی الغایة انتقض تیممه وتطهر بالماء لها او لغیرها من الغایات ان عدل عن فعل تلک الغایة باتفاق النص المستفیض الوارد باطلاق انتقاضه بوجدان الماء وفتوی الامامیة بل ما عدا الشاذ من العامة ایضا الذی منه داود وابن ابی ایوب فی اری الماء وکان یقصد الحدث وکبو منه الاطلاق منهم مساق لبیان الشمول لما کان ولم صاحب المدارک من استفادة عدم شرعیته عندهم للضیق بتقریب اطلاقهم هنا یتوهم منه ان قضیته انتقاض التیمم الواقع للصلوة بوجدان الماء قبل فعل الصلوة ولو فی زمان لا یسع اداها مع التطهر بالماء وانتقاضه ملازم لعدم تسویغ ابتدائه فی نحو هذا الحال اذ لو ساغ لم ینتقض الموجود منه وفیه ان اطلاقهم هذا الانتقاض بالوجدان قبل الشروع انما هو فی مقابل وجدانه فی الاثناء او بعد الفراغ من الصلوة واما من حیثیة کون وجدانه قبلها فی وقت لا یسع الاداء مع التطهر به فعلی خلافهم المتقدم وعلی کل منه مبهم فیه ولا ینافی اختلافهم من هذه الحیثیة وفاقهم من تلک کما لا یخفی کما ان اطلاقهم وجدان الماء فی بیان حکم من احدث فی اثناء التیمم

الماء هنا لیس مساقا لشمول ما کان من الماء یکفی لطهارته او لا یکفی فلا ینافی فتوی المتقدمة بعدم وجوب استعمال الماء القاصر فی بعض اعضاء الطهارة ولو کان وجدانه له بعد فراغه من نفس الغایة کالصلوة مثلا اجزأه ما فعل فلا اعادة بعد الوقت قطعا وکذا فی الوقت علی الاقوی حسبما مر مفصلا فی الحکم الاول من الثمانیة علی القول بالمواسعة والمضایقة وینتقض بالنسبة الی الصلوة المستقبلة لانه من الانتقاض قبل الشروع الذی عرفت انه مورد اتفاق النص والفتوی فی عقب مضی زمان یسع فعل الطهارة وعدمه کلام یاتی فی الحکم الخامس واذا کان بالنسبة الی المستقبلة وجدانه له قبل وقتها ثم فقد بعد دخوله وقتها مع بقاء الماء حین وجد بقدر فعل التطهر منه بناء علی القول باعتباره او مطلقا بناء علی القول بعدم اعتباره وجب تجدید التیمم بعد دخول وقت المستقبلة لتحقق الناقض من وجدان الماء فیشمله ما دل علی الانتقاض بالحدث ووجدان الماء المتمکن من استعماله وفی الکشف انه یجری فیه ما یجری فیمن وجده فی اثناء الصلوة ثم فقده قبل الفراغ انتهی مقصوده ان وجدانه فی الاثناء کما لا یجدی فی النقض لکونه ممنوعا شرعا من استعماله لانه ابطال العمل والمنع الشرعی کالمنع العقلی حسبما تسمعه فکذا وجدانه قبل وقت المستقبلة لکونه ممنوعا من الطهارة قبل وقت الفریضة وفیه ان الممنوع انما هو فعلها قبل الوقت لصلوة ذات الوقت ان کان مختاره منع التاهب مطلقا ویکفی فی الانتقاض جواز استعماله فی الطهارة ولو لغیر الفریضة المستقبلة بل ولو فرض منع مشروعیتها للکون علی الطهارة فیکفی جوازها لغایة اخری ولو ما یتوقف کمالها علیها نعم اذا وجده بعد الفراغ فی زمان یسع فعل الطهارة لکن فرض حیث لا مخاطبة بغایة متوقفة علی الطهارة حتما او کمالا وقلنا بعدم ثبوتها للتاهب وبمجرد الکون علی الطهارة او منعهما المولی والاب مثلا بناء علی تاثیر منعهما فقد یتامل فی الحکم بالانتقاض الذی قضیته اذا فقد قبل دخول وقت المستقبلة تجدید التیمم بعد دخوله لما یظهر من استدلال بعضهم علی الانتقاض بوجدان الماء بخطاب التبرج بالطهارة المائیة وهی قاضیة ببطلان التیمم لعدم الجمع بین البدل والمبدل کما یظهر من جامع المقاصد وغیره وقضیته هذا الابتناء بطلان التیمم علی المخاطبة بالمائیة والاقوی خلافه بل هو حکم وضعی موقوف علی التمکن من الماء وهذا صادق بالقدرة علیه بحیث لو اراد التطهر به لامکن والذی ینافی قدرته منع الشارع عنه لا عدم امره به فاطلاق ما تضمن الانتقاض بوجدان الماء محکم فیما لا یمنع ان لم یخاطب بشیء ترجیحا فانه من الاقدام ولو کان وجدان الماء فی اثناء الصلوة فان کان الوقت مضیقا من التطهر بالماء واستینافها فی الصلوة فیجب المضی اتفاقا کما صرح به فی الریاض واللوامع حاکیا له فی الثانی عن الشهید ایضا وان کان الوقت متسعا وفرض صحة الصلوة معه وقد فرض تحققه مع الکفر علی القول بوجوب المضایقة والمواسعة ففی وجوب المضی فی تلک الصلوة والبناء علی ما فعل منها او قطعها والتطهر والاستیناف فقولان بناء علی عدم الاعتناء بغیرهما من الاقوال والاضعفه اقوال واما من القولین فاحدهما البناء علی ما مضی منها ولو کان البناء علی تکبیرة الاحرام وهو المنسوب الی المشهور بل الی اجماع السرائر فی باب الاستحاضة وثانیهما المضی فیها او البناء اذا کان ما اطلق فی الرکوع الرکعة الاولی والا قطع وتطهر ثم استانف ذهب الیه جماعة من المتقدمین والمتاخرین وهو اشهر الباقی من بعد القول الاول وعن الاسکافی تجدید البناء بالدخول فی رکوع الرکعة الثانیة فیقطع اذا وجد قبله وعن ابن حمزة القطع اذا وجده بعد الدخول فی الصلوة مطلقا ولو بالتکبیر لکن فیما ظن سعة الوقت للاعادة فی الوقت بعد التطهر بالماء وان لم یظن السعة فلا یجب القطع ومرجعه الی القطع مطلقا فی محل البحث وفی الذکری عنه انه یستحب القطع ما لم یرکع وفی الموجز وکشف الالتباس ویحکی العدول من القطع مطلقا اذا کانت الصلوة مما یحکم باعادتها بعد فعلها مع التیمم متی وجد الماء کما مر فی الممنوع للزحام وغیره والمضی مطلقا اذا کانت مما یحکم فیها بعدم الاعادة اذا وجد کغیر الصور الماضیة من سایر الصلوات وربما یعد الفرق بین الصلوة النافلة والفریضة بالقطع فی الاول مطلقا دون الثانیة قولا سابعا بل ربما یعد جواز العدول من الفریضة الی النافلة ثم القطع وعدم جواز القطع مطلقا قبل العدول ثامنا وعمدتها القولان الاولان ولذا لم یتعرض لاکثر غیرهما للاول روایة محمد بن حمران عن الصادق قلت له رجل تیمم ثم دخل الصلوة وقد کان طلب الماء فلم یقدر علیه ثم یؤتی بالماء حین یدخل فی الصلوة قال یمضی فی الصلوة واعلم انه لیس ینبغی لاحد ان یتیمم الا فی اخر الوقت والوضوء مع ذکیرت صلوتک تکبیرة الاحرام واتیت بالماء فلا تقطع الصلوة ولا تنقض تیممک وامض فی صلوتک مضافا الی استصحاب الصحة وحرمة ابطال العمل وعموم التعلیل فی صحیحة زرارة وابن مسلم فی رجل لم یصب الماء وحضرت الصلوة فتیمم وصلی رکعتین ثم اصاب الماء اینقض الرکعتین او یقطعهما ویتوضأ ویصلی قال لا ولکنه یمضی فی صلوته ولا ینقضهما لمکان انه دخلها علی طهور تیمم واستدل فی المنتهی بجملة من المستفیضة الواسعة للبناء علی عدم الاعادة فیما اذا وجد الماء قبل الفراغ کروایة

فی وجدان الماء فی اثناء الصلوة

وعن سلار یجدده بالدخول فی القراءة فینقطع اذا وجد قبله صح

معوية بن ميسرة عن الرجل في السفر لا يجد الماء يصلي ثم أتى بالماء وعليه شيء من الوقت أيمضي على صلوته أم يتوضأ ويعيد الصلوة قال يمضي على صلوته فان رب الماء رب التراب قال وهو مطلق في نحو من دخل بركوع وبغيره ثم أورد نحوها من روايتي أبي بصير وصحيحة ابن مسلم معللا في بعضها بان رب الماء رب الصعيد وقد فعل أحد الطهورين قال وهذا التعليل يدل على المنع من الاعادة مطلقا وكذا ما في ذيل حسنة زرارة المتقدمة من قوله فاذا خاف أن يفوته الوقت فليتيمم وليصل في آخر الوقت فاذا وجد الماء فلا قضاء عليه قال وهو مطلق فلا يتقيد بالركوع وهذه الأدلة عدا روايتي ابن حمران والرضوي من بعضه أمانا أورده في المنتهى من الأخبار فلان ظاهرها الوجدان بعد الفراغ وبعضها كالصريح فيه وأما عموم التعليلات فمع أن سبيله سبيل عموم خبر ابن حمران مقيد بالخبرين الآتيين المصرحين بالانصراف ما لم يركع مصروف عن ظاهره بوجوده في ذيل أحد الخبرين المصرح فيه بالاعادة ما لم يركع فانه قرينة إرادة التعليل لعدم الاعادة بعد الركوع في تلك الأخبار لا مطلقا ولا أقل من ذلك وهذه وأما حرمة إبطال العمل فلأن المراد العمل المحكوم بالصحة ولو الذي لم يظهر بطلانه من عموم الأدلة وبالجملة ما لم يكن له مبطل في الظاهر غير قطع العامل وهذا قد ظهر بطلانه نظرا إلى عموم نصوص الانتقاض بوجدان الماء فالقطع ح بطلان لا إبطال ودعوى عدم الظهور منها لخروج هذا العمل من عمومها من جهة عدم التمكن من الاستعمال شرعا دونه لتوقف عدم تمكنه على كونه إبطالا وتوقف كونه إبطالا على الحكم بعدم ظهور عموم الانتقاض بالوجدان له فان قيل ظهور عدم بطلانه غير متوقف على ما ذكر بل كاف فيه الاستصحاب قلنا لا يكفي مع وجود عموم الوجدان لتحكيم عموم النص على الأصل كما هو الدأب ومن الغريب أن الفاضل في المنتهى عكس الدور فقال العجز الشرعي موجود هنا لتحريم قطع الصلوة بالآية ولا يمكنكم الاستدلال على قطع الصلوة إلا بعد بيان كونه قادرا وذلك لا يتم إلا بعد بيان جواز القطع وهو دور انتهى ونحن نقول العجز الشرعي موقوف على حرمة الإبطال وهي موقوفة على عدم البطلان وهو موقوف على صحة التيمم وهي موقوفة على العجز الشرعي وهو دور ولعدم الفرق فيه بين قلة الواسطة وكثرتها وأما دعوى تحكيم عموم منع الإبطال لأنها تبين بطلانه واقعا بالنظر إلى ظاهر الأدلة فواضح البطلان لأن الحكم بالبطلان في أثناء العبادة الشخصية بفقد سائر الشروط إنما مستند إلى اقتضاء عموم الشرط ومحكم على استصحاب الصحة ومنه تبين تزييف الاستدلال باستصحاب الصحة لا ما في الرياض وغيره من معارضته باستصحاب الشغل لتحكيم الأول عليه عندنا في أمثال المقام والاستناد إلى بعض عمومات أخر كعموم يكفيك الصعيد عشر سنين وعموم البدلية وعموم ما ورد من النهي عن الانصراف في الصلوة حتى يجد الريح وغير ذلك مما ذكره في مجمع البرهان وغيره مع كون بعضها إطلاقا مسوقا لحكم آخر غير محل البحث كلها كعموم آية التيمم مزيف بلزوم التخصيص بالخبرين الآتيين المصرحين بالقطع ما لم يركع ولا إلا هكذا يثبت المبطل بنص معتبر ثم يحكم على العمومات كظهور تزييف ما في الفقه بعض أهل القول الثاني لمدعاهم من أصالة الشغل وعموم الانتقاض بوجدان الماء وعموم اشتراط الميمم بعدم الوجدان للزوم التخصيص بما تقتضيه خبر ابن حمران ولو تيرا القطع ما لم يركع هنا منه لنسيان الأذان والاقامة الممنوعة قطعيتها كعموم شرطية الطهارة للاجزاء كالجملة اللازم التخصيص أيضا بالخبر المذكور وان ترجح على مقابله فانحصر الأمر في النظر في النص المخصوص بالمقام من خبر ابن حمران والرضوي مع ما استند إليه للقول الثاني من صحيحة زرارة قلت لأبي جعفر عليه السلام إن أصاب الماء وقد دخل في الصلوة قال فلينصرف ما لم يركع فان كان قد ركع فليمض في صلوته فان التيمم أحد الطهورين وخبر عبد الله بن عاصم المروي في الكافي والتهذيب بطرق متعددة وفي مستطرفات السرائر نقلا عن كتاب علي بن محبوب عن الرجل لا يجد الماء فيتيمم ويقوم في الصلوة فجاء الغلمان فقالوا هوذا الماء فقال إن كان لم يركع فلينصرف وليتوضأ وان كان قد ركع فليمض في صلوته أما النظر في السند فروايته زرارة ليس فيها شيء والثانية فيها عبد الله بن عاصم وهو غير متعرض لحاله في الكتب الرجالية إلا أن المحقق في المعتبر قال ابن حمران أشهر في العدالة والعلم من عبد الله بن عاصم والأعدل مقدم وهذا منه يقضي بتعديله لابن عاصم بل بالمفروغية عنده عن عدالته لكن ابن حمران أعلى وهو كاف في التزكية في الرجال وفي سنده أيضا الحسن بن الحسين اللؤلؤي والصدوق ضعفه لكن وثقه النجاشي وهو كاف في تزكيته ولذا لم يقدح فيه المحقق مع اختياره القول المشهور بل رجح عليه خبر ابن حمران لأشهرية في العدالة وأما رواية المشهور فالكلام في فقه الرضا معروف والخبر الآخر فيه محمد بن حمران والراوي عنه محمد بن سماعة وهما مشتركان بين الثقة وغير الثقة لكن قيل الظاهر منهما بالقرائن هنا هو ابن حمران النهدي وابن سماعة الحضرمي الثقتان مع أن الراوي عنهما ابن أبي نصر وصرح الشيخ في العدة بأنه لا يروي إلا عن الثقة ومما يشهد له تصحيح الخبر في المعتبر والمختلف والذخيرة فالظاهر عدم البأس كسند خبر ابن عاصم لكن في مقام التعارض لا شك

في أن سند نص الجماعة لمكان زرارة أعلى من سند نص المشهور ولا يساوي علو شأن زرارة في المرجحية مجرد دعوى أشهرية ابن حمران من ابن عاصم في العلم والعدالة خصوصا مع أن سند ما فيه زرارة معتضد بسند ما فيه ابن عاصم وسند ما فيه ابن حمران معتضد بسند فقه الرضا وأما النظر في الدلالة فدلالة الرضوي على المضي قبل الفراغ بنحو العموم والإطلاق فيتقيد بقوله ما لم يركع وأما خبر ابن حمران فقوله دخل في الصلوة عام لزمان ما قبل الركوع وما بعده وأما قوله ثانيا حين يدخل في الصلوة فالمراد من المضارع فيه ليس المستقبل قطعا لمخالفته المضاف إليها من كلمة حين وإرادة الحال الفاضية بإرادة وجدان الماء حال التشاغل بالدخول من تكبيرة الافتتاح بعيدة جدا وبعد تعدد إرادته أي جزء مما بينها وبين الدخول في الركوع محتملة وإن كان إرادة الأقرب إلى التكبيرة فيها ظهور ما لكن تعيينها بذلك الظاهر فهو التزام بما لا يلزم بل المأنوس من مذاق الشارع في أمر الصلوة يعرف من التغيرات والتبدلات المرخصة فيها ما لم يركع أنه هو حد المضي فيكون حقيقة الصلوة وبالجملة مع التزام التجوز المتجوز فيه إما مجمل وقوله في الخبرين ما لم يركع مبين وظاهر وما لم يركع صريح فيجب حمل المجمل على المبين والظاهر على الصريح ويتعين الجمع كذلك بين النصين دون ما تكلفه الفاضل في المنتهى من حمل الدخول في الصلوة في نص الجماعة على إرادة الدخول فيما يقارب الصلوة من مقدماتها كالأذان والإقامة والركوع على إرادة نفس الصلوة من باب إطلاق الجزء على الكل وما وجه به في المعتبر من حمل الأمر بالرجوع ما لم يركع على الاستحباب قال مع العمل بالأولى يمكن تنزيل الثانية على الاستحباب ولا مكان هذا الحمل رجح العمل بخبر ابن حمران إذ معه يمكن العمل بالآخر ولو استحبابا بخلاف ما لو عمل بالآخر فلا بد من طرح المقابل وقد عرفت أن التقييد ليس طرحا مع عدم الشاهد على شيء من الحملين وكذا التكلفات الأخر بخلاف الجمع بما ذكرناه فانه غير محتاج إلى شاهد مع إمكان حمل آخر له شاهد من التصريح في ذيل خبر ابن حمران بعدم جواز التيمم في السعة فيمكن بملاحظته كون الحكم بالمضي فيه مبنيا على عدم إمكان التطهير بالماء مع الاستيناف في الوقت وهو خارج عن محل البحث لما تقدم من الاتفاق على وجوب المضي في الصلوة ح فيحمل هذا الخبر على الدلالة في الوقت المضيق والخبرين على ما فيهما من اتساع الوقت للقطع والاستيناف مع المائية ومن هنا يتبين عدم اعتضاد خبر ابن حمران بالشهرة لإمكان بناء فتوى المشهور على إيجابهم على من فرضه التيمم الصلوة في ضيق الوقت وكذا بإجماع السرائر لاحتمال بنائه على وجوب المضايقة الذي هو مظنة الإجماع بل هو ظاهره دعوى الإجماع عليه هناك كما قيل مع كون مساق دعواه الإجماع هناك أمر كما قيل وبعد ذلك كله فهب أن الخبرين في الدعوى نصان متكافئان وبينهما تعارض بنحو التباين ولا مرجح ولا معاضد يكفي في بناء العمل على خبري زرارة وابن عاصم موافقة خبر ابن حمران لمذهب العامة فعن المنتهى نقل وجوب المضي مطلقا عن مالك والشافعي وأحمد وداود وأبي ثور وابن المنذر وخبر التفصيل مخالف لجميع مذاهبهم إذ لم ينقل من أحد منهم فاتضح بحمد الله رجحان المصير إلى التفصيل وأما باقي الأقوال فغير مستند إلى دليل معتبر لاستناد ما مر عن الاسكافي كما قيل إلى الجمع بين ما تضمن الرجوع بعد الركعة كخبر الصيقل رجل تيمم ثم قام يصلي فمر به نهر وقد صلى ركعة قال فليغتسل وليستقبل الصلوة فقلت إنه قد صلى صلوته كلها قال لا يعيد ومثله في الرجوع بعد الركعة خبر زرارة وما تضمن المضي بعد الركعتين كصحيحة زرارة وابن مسلم المتقدمة وفيه مع اختلاف الخبرين في الحكم للأمر باستقبال الصلوة بعد التطهير في أولهما وبالبناء على الركعة الواقعة منه بعد التطهير في ثانيهما أن ضعف سندهما من غير جابر مانع من النهوض لإثبات حكمهما حتى يجمع بينهما مع الصحيحة المتقدمة الموما لهما ثم من مكافئتها لما تقدم من نص الجماعة والمشهور المشتركين في عدم الإعادة بعد الركعة وما عن سلار إلى أن التكبيرة هي الافتتاح وأما أول أفعال الصلوة الذي به يتحقق الدخول فيها فهو القراءة وفيه معلومية صدق الدخول بالتكبيرة شرعا وعرفا أما ترى أن القراءة قد تسقط عمدا فيتحقق الدخول بغير التكبيرة وما عن ابن حمزة إلى عموم انتقاض التيمم بوجدان الماء مع أن الصلوة لا تبطل ابتداء واستدامة وفيه وجوب التخصيص بالنص الخاص المتقدم وما مر عن الذكرى من استحباب الإعادة إلى حمل الأمر الوارد في النص عليه وفيه مع منافاة استحباب الإعادة للاتفاق على وجوب المضي فيما لا يسع الوقت حسبما مر إليه الإشارة بل منافاة استحباب الإعادة قبل الركوع للقول المشهور كما اختاره بعضهم لبناء قولهم على حرمة الإبطال والإجازة القطع فضلا عن أن يستحب فهو متمكن من المائية شرعا وعادة ومعه كيف يصح التيمم المعلوم اشتراطه بتعذر المائية وتكلف لتوجيهه من اللوامع قال ولا يضر منافاة استحباب الإعادة لما ذكرناه من الاحتجاج بعموم النهي عن إبطال العمل إذ المنافاة بينهما أقل من المنافاة بعينه بين حملها على الوجوب فلا احتجاج بذلك بعموم نهي الإبطال على نفي وجوب القطع صحيح على أن قطع النظر عنه أي عن نهي الإبطال لتخصيصه بها أي بخبري زرارة وابن عاصم على الحملين أي كون الأمر فيهما للوجوب والاستحباب لا يضر بالكفاية فيما عداه من الأدلة في ثبوت المطلوب انتهى قلت إن تم الأخير من كلامه

وهو قوله على ان قطع النظر عنه الخ فمع الغض عما فيه ايضا من اشكال اجتماع الوجوب مع استحباب الترك فلا يتم اوله من قلبه منافاة حرمة الابطال لجواز القطع من منافاة حرمته لوجوب القطع ضرورة عدم اجداء اقلية المنافاة بالنسبة مع فرض تحقق اصل المنافاة اذ المنافاة ليست من جهة جواز القطع وحرمته بل من جهة اقتضاء جواز القطع تحقق التمكن من الطهارة المائية ومعه ينتقض التيمم فهو ايجاب القطع اذ لا صلوة الا بطهور ولا يتفاوت بين جوازه الذي في ضمن الوجوب والاستحباب فنحن غاية الغرابة القول باستحباب قطع الصلوة قبل الركوع كما عن واسطة ابن حمزة ايضا وكذا جوازه مطلقا كما عن بعض من اختار قول المشهور لا ولو بنية من ناسي الاذان وسورة الجمعة ومريد درك الجماعة ولكونه كمن شرع في الصيام ثم وجد الرقبة مع بقاء حكم التيمم وان تكلف لتوجيهه بالتزام انتقاض التيمم بالوجدان وان جاز اتمام تلك الصلوة به حكما للنص الخاص الوارد بالمضي فيها على عموم اقتضاء انتقاض التيمم بطلان الصلوة لكن مرجعه اما الى تبعيض الطهارة لهذه الصلوة وغايته اخرى اجتماع الصحة والفساد في طهارة واحدة او الى اجزاء صلوة بلا طهور وواحدهما ابعد من الاخر وعلى كل حال التفصيل بين صلوة المغنية عن الاعادة وغير المغنية ان القطع في الثانية اولى من الاعادة وفيه مع عدم ثبوت غير المغنية عندنا حسبما تبين منع الاولوية مع وجود الفرق بينهما بالقطع المستلزم للابطال وعدمه والتفصيل بين الفريضة والنافلة بجواز قطع الثانية على كل حال دون الاولى هو حسن وعليه فالتفصيل الذي اخترناه بين ما قبل الركوع وما بعده مخصوص بما كان في الفريضة تنبيهات احدها انه بناء على وجوب المضي اما مطلقا كما نسب الى المشهور او مع الوجدان بعد الدخول في الركوع كما نسب الى الجماعة هل عدم انتقاض التيمم مخصوص بتلك الصلوة التي هو فيها دون غيرها او يظهر اثر الانتقاض بالنسبة الى الغير فيما لو صادف فراغه من تلك الصلوة فقدان الماء فيجدد التيمم اذا اراد الدخول في صلوة اخرى ام يعم عدم انتقاضه فلا يجدد لانه لم ينتقض قبل الفراغ وبعده غير واجد للماء قولان يحكى الاول عن الشيخ في المبسوط والفاضل في التذكرة والمنتهى وابن فهد في الموجز وان قيل عبارة المبسوط غير صريحة فيه وهو محكي عن فخر المحققين والثاني قواه في المعتبر وهو المحكي عن الشهيدين واكثر المتاخرين ولعله الاقوى لان ايجاب المضي في الصلوة دليل عدم انتقاضه اذ لا صلوة الا بطهور وبعد الفراغ لا ماء حتى ينتقض فالتيمم باق على صحته وكلما كان المكلف على تيمم صحيح استباح كل غاية حسبما تقرر والشيخ صدق التمكن من الماء والمنع من ابطال العمل لا يخرجه عن حقيقة التمكن والوجدان لانه صفة حقيقية لا تتغير بالمنع الشرعي والاذن في اتمام الصلوة معه حذرا من الابطال يختص بها ولا مانع من بطلانه بالنسبة الى غيرها وفيه مامر من ان المعتبر هو التمكن عقلا وشرعا والثاني لم يتحقق لمكان المنع من الابطال فلم يبطل وتبين الثمرة بين مقالة الشيخ وغيره في مس كتابة القرآن حال الصلوة فعلى ما قواه في المعتبر يجوز وعلى ما عن المبسوط لا يجوز ومنه يتوجه الايراد على ما في الجواهر من اختياره مقالة المعتبر التي قضيتها جواز المس مع اختياره فيما تقدم عدم جواز المس في اثناء الصلوة الواقعة بالتيمم من جهة ضيق الوقت من استعمال المائية لاتحاد المدرك فيهما من وجود المانع الشرعي فيهما معا وان كان المانع هناك حرمة القطع وهناك حرمة تفويت الاداء ودعوى الفرق بان استعمال الطهر بالماء هنا عين الابطال المحرم وهناك مستلزم للفوات المحرم من المجازفات وفي اللوامع انه بناء على استحباب القطع قبل الركوع الحكم كما ذكر لان الاذن بالاتمام انما هو لحفظ التيمم وبقاء الاباحة الا ان قول الشيخ يقوى ح لانتفاء المنع من استعماله عقلا انتهى وفيه ان انتفاء المنع من استعماله كيف يوجب انتقاضه للغير وكيف يبقى اباحته لهذه الصلوة ان هو الا تدافع بين وان قيل بوجوب انتقاضه مطلقا لكن النص اذن بالاتمام قلنا انه يتم صلوة بلا طهور وهذه التكلفات بل التمحلات ليست باولى من التزام تخصيص عموم الانتقاض بوجدان الماء بغير الواجد في الاثناء بعد الدخول في الركوع وعموم حرمة الابطال بغير الواجد قبل الركوع والمخصص فيهما رواية زرارة وابن عاصم ثانيها لو ذكر واجد الماء في الاثناء ان عليه فائتة حيث يجب الترتيب على المختار يعدل الى الفائتة ويمضي فيها مع التيمم وعلى مقالة الشيخ وجهان عدم العدول لانتقاض التيمم بالوجدان عنده لغير هذه الصلوة ويشترط في العدول بقاء الطهارة بالنسبة الى المعدول اليها وحيث لا يبقى يتعذر العدول فيسقط مراعاة الترتيب والعدول لان المعدول اليه بدل عما هو فيها من الصلوة بجعل الشارع للعدول والمحكوم بالعفو هو نوع صلوة الصلوة الاعم منها ومن بدلها لا شخصها معينا ولعل الاوفق بالادلة الاول لظهور قوله يمضي في صلوته في تمام ما بيده ثالثها هل يجري حكم المضي مطلقا او اذا وجد بعد الدخول في الركوع فيما اذا وجد في اثناء النافلة ام يختص باثناء الفريضة صرح جماعة بالعموم لترك الاستفصال في الاخبار ومانعية التمكن من المائية عقلا وشرعا بملاحظة جواز قطع النافلة باذن الشارع بالمضي في مطلق الصلوة ولو النافلة مع انه لا صلوة الا بطهور وقوى في المدارك القطع مطلقا كما في الجواهر ايضا واحتمله في نهاية الاحكام وتردد

في التذكرة بين الوجهين ولم يرجح احدهما ولعل الاقوى القطع مطلقا التمكن من المائية عقلا وشرعا وما امر فيه بالمضي ظاهر في ارادة الفريضة لظهور الامر به في الوجوب لا يجب اتمام النافلة وحمله على المجاز مع عدم الشاهد ليس باولى من تقييد الصلوة فيه بالفريضة بل الثاني مع اندراجه اظهر في المقام وان شئت فقل ابقاء الصلوة في هذا النص على اطلاقها وجعله باطلاقها مخصصا لعموم انتقاض التيمم بوجدان الماء ليس باولى من تقييد الصلوة فيه بالفريضة بل الثاني اولى ولا لظهور السبك في ارادة الفريضة وثانيا لانه لا محالة ودعم لا تقييد للصلوة ويبقى معه عموم الانتقاض بوجدان الماء على عمومه بناء على كون المراد من الوجدان التمكن شرعا وعرفا وفي الفريضة غير متمكن شرعا واما لو بقيت الصلوة على عمومها وجب تقييد عموم الانتقاض بالوجدان في النافلة لتمكنه عرفا وشرعا لجواز قطعها وهو في غاية البعد ومع ذلك يلزم التجوز ايضا بارادة مطلق الرجحان من الامر بالمضي رابعها الذي الموجب للمضي يحصل بالفراغ من تكبيرة الاحرام كما هو ظاهر تعبير الجماعة كما في الشرايع من قوله يمضي ولو تلبس بتكبيرة الاحرام كما في عبارة فقه الرضا واظهر من الشرايع القواعد حيث قال ولو بعد التلبس بتكبيرة الاحرام وصرح به في اللوامع ايضا وعليه فيرجع قبله لكن ظاهر البيان عدم الرجوع بمجرد الدخول في التكبيرة وان لم يفرغ منها وفي اللوامع ان ضعفه ظاهر خامسها ظاهر المشهور حرمة الرجوع مطلقا وربما حكي عن بعضهم جوازه وعن اخر استحبابه قبل الركوع وقد سمعت نقلهما وهل له العدول الى النافلة حيث يحرم القطع فيعدل ثم يقطع بعد التسليم على الركعتين وقبله جوزه الفاضل في التذكرة والقواعد لان فيه الجمع بين عدم ابطال الفريضة واداءها بافضل الطهارتين ولشرعه في ناسي الاذان ومريد درك الجماعة فهنا اولى ومنعه الاكثر بل قال في الذكرى جواز العدول من متفردات الفاضل وفي حواشي الايضاح تعويته ان لم يكن عليه قضاء واستند للمنع في الكشف بانه ابطال لا يشرع الا فيما عليه قطع وفي اللوامع جوازه يوجب جواز الابطال بغير واسطة العدول وهو لا يقول به قال ومنع التسوية بينهما مكابرة وقال فيه ايضا وحمله على ناسي الاذان ومريد فضيلة الجماعة قياس باطل ولعل الاظهر سادسها اذا تيمم الميت بدلا عن تغسيله هل ينزل الصلوة عليه منزلة تكبيرة الاحرام من المتيمم الداخل في الصلوة الفريضة حتى اذا وجد الماء بعد الصلوة عليه لم يبطل تيممه بل لا يجب تغسيله بل يبطل ولا ينزل منزلتها فيجب التغسيل لان التيمم طهارة عذرية وقد زال العذر والوقت باق اذا لم يدفن بعد فيجب الغسل وكذا اذا يمم عن بعض اغساله او غسل سدرا ونا قصا عن الخليط وقد مضى الحكم في محله في غسل الميت الحكم الرابع لو تيمم الجنب بدلا عن الغسل ثم احدث بالاصغر مما يوجب الوضوء اعاد وتيمم بدلا عن الغسل وان وجد ماء بقدر الوضوء لا يتوضأ به بل يتيمم بدل الغسل عند المشهور بل بغير خلاف الا ما يحكى عن المرتضى في شرح رسالته وعن المفاتيح متابعته وفي الحدائق تقويته من ايجاب الوضوء عليه ان وجد ماء بقدره والا تيمم بدلا عن الوضوء ويحكى عن السيد في غير شرح الرسالة موافقة المشهور والطبع في شرح المفاتيح واللوامع في النقض والابرام في رد مقالة السيد لكن المراد منهما شفاء الغليل ومحصل كلامهما كغيرهما بناء قوة مقالة السيد وقول المشهور على كون التيمم رافعا للحدث فيقوى قول السيد لان هذا المتيمم ما لم يتمكن من الغسل غير مجنب لم يحصل منه الا حدث صغير فلا موجب لغير الوضوء او التيمم بدله او كون التيمم مبيحا لا غير فيقوى قول المشهور لان هذا المتيمم مجنب لكنه مستبيح للصلوة بتيممه واذا احدث بالاصغر ارتفعت الاستباحة وبقي جنبا والجنب اذا اراد ان يستبيح الصلوة لا يستبيحها الا بتيمم بدل الغسل قال في شرح المفاتيح وبالجملة ان كان الجنب المتيمم جنبا في حال تيممه كما هو مقتضى الاجماع والاخبار الا انه لا مانع من صلوته من طرف جنابته الموجودة بسبب تيممه تعين ما في المعتبر وغيره من كلمات العموم ولا يتوجه كون التمكن من استعمال الماء حدثا او حصول الجنابة من دون حدث ويصح مذهب السيد لا مذهب العموم انتهى الذي اراه ان السيد على تقدير ان يكون مذهبه الرافعية كما يعطيه استدلاله في شرح الرسالة حيث قال الجنب اذا تيمم ثم احدث بالاصغر ووجد ما يكفيه للوضوء توضأ به لان حدثه الاول قد ارتفع وجاء ما يوجب الصغرى وقد وجد من الماء ما يكفيه لها فيجب عليه استعماله ولا يجزيه تيممه انتهى وان كان يتوجه مقالته ولا يخرج عن الاجماع بناء على ارادته كونه رافعا الى غاية معينة لا مطلقا كما صرح به في المدارك وبناء على كون الثاني هو الذي يخالف للاجماع دون الاول فان الغاية هي وجدان الماء او الحدث وان غايته رافعيته لكل من الحدثين بتجدد ما يوجبه فاذا حصل الاصغر ينتهي اثر رافعيته له دون رافعيته للاكبر فيجب تجديد رافعه من الوضوء او التيمم بدله لكن توجيه هذه المقالة غير منحصر في دعوى الرافعية بل على ما امكن في الذكرى من ارادة السيد من رافعية الحدث استباحة الصلوة كيلا ينسب السيد الى مخالفة الاجماع يمكن ايضا توجيه القول بعدم اعادة المتيمم الحدث

الحكم الرابع من احكام التيمم

تنبيهات

الا التيمم بدل الوضوء بان يقال لا خلاف في رفع التيمم مانعية الجنابة ولم يحصل الا حدث اصغر ولا دليل على عود مانعية الجنابة بعد وثم
فلا يجب الا ما يوجبه الحدث الاصغر من الوضوء فان قيل انه بوجود الحدث الاصغر يرتفع استباحة الصلوة قطعا وبارتفاعها يبطل تاثير
التيمم ودفع مانعية الجنابة فتعود المانعية قلنا انه انما يرتفع قطعا استباحة الصلوة لكن لا يقطع معه بارتفاع عدم مانعية الجنابة لامكان
بقاء عدمها وانما يبطل به اثر التيمم بالنسبة الى مانعية الحدث الصغير وهو كاف في ارتفاع استباحة الصلوة فان التيمم المفروض كالغسل له اثر
بالنسبة الى مانعية الحدث الكبير واثر بالنسبة الى مانعية الحدث الصغير والتفاوت بين الغسل والتيمم الذي بدله ان اثر الغسل رافعية الحدث
واثر التيمم رافعية مانعيتهما وعلى هذا فهذا المتيمم بعد صدور الحدث الاصغر منه لا يدخل في الصلوة ويدخل في المسجد وقد صرح في
المهذب البارع بان هذا المتيمم قبل التيمم الثاني يباح له دخول المساجد وقرائة العزائم عند السيد لا عندنا انتهى نعم يبطل اثر التيمم بالنسبة
الى دفع مانعيتهما معا بالتمكن من ماء الغسل وبالجملة بناء ابطال هذه المقالة التي محل البحث هنا مع قطع النظر عن كونها من المرتضى القائل
بالرافعية او من غيره وتوجهه على القول برافعية التيمم ولو الى غاية وعدم الرافعية غير متجه لما عرفت من امكان توجيهها على تقدير عدم الرافعية
ايضا فالذي ينبغي ان يجعل مبنى المسئلة هو النظر في ناقض التيمم وان الناقض لكل تيمم هل هو ناقض مبدله خاصة فالتيمم الواقع بدل
الغسل في غسل الحيض الذي معه تيمم اخر بدل الوضوء وكذا في غسل الجنابة لا ينتقض بالبول والغائط فاذا احدث بهما ونحوهما من الاحداث الصغار
يدخل المسجد لا يدخل الصلوة والتيمم الواقع بدل الوضوء ينتقض بهما ونحوهما او يلاحظ في الناقض للتيمم الغاية المنوية له فكل غاية ينتقض
التيمم الواقع لها بالحدث المنافي لتلك الغاية دون الحدث الغير المنافي لها فالواقع بدل غسل الجنابة للصوم ينتقض بالوطي المنافاة للصوم
ولا ينتقض بالنوم وكذا الواقع لغسل الحائض لارادة الوطي بناء على وجوبه لم ينتقض بحدث الجنابة لعدم منافاة الجنابة لوطي الحائض
او ان مطلق الحدث صغيرا كان او كبيرا ناقض لكل تيمم سواء كان بدل الغسل او الوضوء الواقعين لكل غاية من الغايات فعلى الاخير يتعين
مقالة المشهور بخلافه على الاول ويقرب منه على التقدير الثاني ايضا ويشعر ما سمعته من عبارة المهذب ايضا ببناء القولين في محل
البحث على ذلك ولعل الاوفق باطلاق الادلة من الوجوه الثلاثة هو الاخير فالحائض المتيمم عن غسل الحيض ووضوئه بتيممين اذا احدث
بالاصغر انتقض تيمماها معا واعادتهما معا والمتيمم عن الوضوء خاصة او الغسل خاصة اذا احدث بالاصغر او الاكبر انتقض تيممه بل عبارة الخلاف
قد تعطي دعوى الاجماع عليه حيث قال لو احدث المتيمم من الجنابة حدثا اصغر انتقض تيممه اجماعا كالاطلاق ما تضمن من الاخبار انتقاض
التيمم بالحدث كصحيحة زرارة عن الباقر عليه السلام ولا باس بان يصلي الرجل بالتيمم الواحد صلوة الليل والنهار كلها ما لم يحدث ويصيب ماء
ومثلها موثقة السكوني عن الصادق عليه السلام وكذا اطلاق معقد الاجماعات على انتقاض التيمم بالحدث ووجدان الماء ويساعد اذا دانهم منها
ذلك فتوافهم في هذه المسئلة فان استقامة قول المرتضى على تقدير كون التيمم مبيحا لا رافعا بل واستقامة قول المشهور على تقدير كونه رافعا
الى غاية حسبما حكيناه عن المدارك وبناء على كون الغاية هو وجدان الماء او الحدث مطلقا فان المتيمم ح اذا احدث ولو بالاصغر تحقق
الغاية وعاد الحدث المرتفع ولو الجنابة ولعله من هنا ذهب في المدارك مع اختياره الرافعية الى غاية قول المشهور هنا ولا تدافع كما اورد عليه
في شرح المفاتيح كل هذا دليل عدم بناء فتواهم هنا على الرافعية والمبيحية فليس الا على ما ذكرنا من كون الناقض مطلق الحدث وناقضا
مبدله خاصة وهذا الحكم من انتقاض مطلق التيمم بمطلق الحدث مما هو ادق مما تقدم من كون التيمم نوعا واحدا سواء وقع بدلا عن الوضوء
او الغسل منتقضا بجميع الاحداث اذ لو كان بدل كل منهما صنفا او نوعا براسه لكان الاولى انتقاض كل منهما بما ينتقض به مبدله ويتحصل مما
ذكرناه كون الاقوى ما عليه المشهور من وجوب اعادة التيمم بدلا عن الغسل الا ما استدل به من رواية الحلبي عن الرجل يجنب ومعه قدر
ما يكفيه من الماء لوضوء ايتوضأ بالماء او يتيمم قال لا بل يتيمم ونحوها مما تضمن ان المجنب لا يتوضأ ان كان عنده ماء يكفي الوضوء دون
الغسل لظهورها فيمن وجد الماء قبل التيمم عن غسل الجنابة ولا لصحيحة زرارة متى اصبت الماء فعليك الغسل ان كنت جنبا والوضوء ان لم تكن
جنبا بتقريب اشتراط الوضوء فيها بعدم الجنابة لظهورها في ارادة غير الفرض من المتيمم الواجد للماء ومعلوم انه يغتسل ان كان جنبا و
يتوضأ ان كان محدثا مع رجوع دعوى المرتضى الى كونه مرتفع الجنابة الى وجدان ماء الغسل او حدوث جنابة بل الماء من انتقاض مطلق التيمم
بمطلق الحدث فيعود الى حالته قبل ان يتيمم وظيفته التيمم بدل الغسل الحكم الخامس انه لا ينتقض التيمم الا بما ينتقض الطهارة المائية من
الاحداث اما يكون مطلق الحدث ناقضا لمطلق التيمم الواقع لاية غاية حسبما استظهرناه من النصوص ومعقد الاجماعات ويكون ناقض كل
تيمم هو ناقض مبدله لا غير او هو ما ينافي الغاية المنوية له لا غير على الوجهين الاخرين ووجود الماء الكافي بمبدله دون القاصر عن كفايته

فيما ينقض الطهارة المائية ينقض التيمم

مع اعتبار التمكن من استعماله دون ما لا يتمكن منه عادة او شرعا حسبما مر تفصيله ولا ينتقض بغيرهما كخروج الوقت عند الامامية خلافا لبعض العامة
فقال بانتقاضه بخروج الوقت لكونه طهارة ضرورية فتتقدر بالوقت كطهارة المستحاضة وهو باطل نصا لما مر من قوله يصلي بصلوة الليل و
النهار ومن عموم التحديد بالحدث واصابة الماء وفتوى للاجماع على عدم انتقاضه بذلك وهذا مما لا ينبغي التامل فيه انما التردد في شرط
انتقاضه بوجدان الماء ببقاء التمكن من استعماله عادة وشرعا بقدر زمان فعل الطهارة المائية الواجبة عليه وعدم اشتراطه فان فيه قولين
اولهما ظاهر المنتهى والمدارك وجماعة بل في الجواهر نفي القول الثاني لكنه صريح الرياض ونسبه في اللوامع الى جماعة وجعله الشرط في فقد
الماء بعد الوجدان قبل مضي زمان يسع فعل المائية فعليه اعادة التيمم على القول باشتراطه للمشترطين استصحاب الصحة ولان الوجدان الذي
لا يدوم بقدر استعماله في التطهير بمنزلة العدم فهو في الحقيقة غير متمكن حسا وللقائل بعدم الاشتراط اطلاق المستفيضة المتضمنة لانتقاضه
باصابة الماء كالصحيح قلت فان اصاب الماء ورجى على ماء اخر وظن انه يقدر عليه فلما اراده تعسر ذلك عليه قال ينتقض تيممه وعليه ان يعيد
التيمم وخبر العامري عن رجل اجنب فلم يقدر على الماء وحضرت الصلوة فتيمم بالصعيد ثم مر بالماء ولم يغتسل وانتظر ماء اخر وراء ذلك
فدخل وقت الصلوة الاخرى ولم ينته الى الماء وخاف فوت الصلوة قال يتيمم ويصلي فان تيممه الاول انتقض حين مر بالماء ولم يغتسل
وفي دعوته ابي ايوب ذا داي الماء وكان يقدر عليه انتقض التيمم الى غيرها قلت اطلاق كل من القولين لا يخلو من شيء وفيه ابهام واجمال ينبغي كشفه
وتنقيحه فنقول ان اراد المشترط عدم الحكم بالانتقاض الا بعد مضي زمان بقدر فعل التطهير وان لم يتطهر فيه بحيث يكون امره بالتيمم باقيا
الى انقضاء الزمان كما يقتضيه ظاهر التعبير باعتبار مضي زمان يسع الفعل فهو باطل بل بمجرد وجدانه يحكم في الظاهر نظرا الى استصحاب
بقائه بانتقاض التيمم ويترتب احكامه مراعيا ببقائه بقدر الفعل فان فقد قبله انكشف انه لم يكن في الواقع منتقضا لكون الحكم بالشرط
قبل الانكشاف بالطريق الشرعي من الاستصحاب فيستتبع اثره الى ان يتبين الخطاء وان اراد انه في الاشتراط عدم اعتباره في الواقع بحيث
يحكم بالانتقاض مطلقا او غير مراعى كما يقتضيه جعل الثمرة في الرياض انه اذا فقد قبل مقدار الزمان وجب تجديد التيمم فهو ايضا باطل لان وجود
الماء مع امتناع التطهير به مجوز لابتداء التيمم قطعا لانه بمنزلة العدم فهو غير ناقض ايضا لاستمراره لاتحاد المدرك والنصوص المذكورة غير
منافية ايضا لذلك لظهورها جدا في الماء المعتقد بقاؤه بقدر التطهير خصوصا قوله مر بالماء ولم يغتسل وانتظر ماء اخر لكمال ظهوره في انه
لو لم ينتظر لاغتسل ومثله محكوم بالانتقاض ح بوجدانه في ظاهر الحال بل هي ظاهرة في بقاء الماء بقدر الفعل ومنكشف فيه الانتقاض قبل تبين
البقاء والعبارة لا اثر بانكشاف الفقدان مطلقا فالصواب ان يقال انه بمجرد وجدان الماء وظهور انه متمكن من التطهير به يترتب على التيمم
احكام الانتقاض تشاغل بالتطهير ام لم يتشاغل فان بقي الماء مقدار زمان الفعل تبين الانتقاض الواقعي ايضا فلو فقد بعده وجب تجديد
التيمم وان فقد قبل ذلك المقدار تبين ح انه لم ينتقض ح نحل به في العبادة من غير تجديد وهذا هو الموافق للادلة الماضية من تفسير
لم تجدوا في الاية بلم تتمكنوا من استعماله في الغسل والوضوء المتقدم ذكره حسبما سمعت هنا في محله وان مجرد وجوده مع عدم التمكن منه كان
ليس ناقضا قطعا لان نقضه بالماء ليس محض التعبد بل من جهة التمكن من المبادئ الاختياري فيبطل البدل الاضطراري وهذا مما لا مجال للانكار
وكان من الطلاقين اراده من غرائب الكلام خصوصا ما في الرياض الغاضي باطلاقه عدم اعتبار الزمان والحكم بالانتقاض وان علم من اول
الوجدان عدم البقاء بقدر زمان التطهير نعم في اللوامع اعترف بعدم الانتقاض لو علم كذلك ولعل ما في الرياض ايضا منزل عليه لكن يرد
عليه ظهور التدافع بينه وبين الانتقاض والتجديد لو انكشف بعد عدم البقاء وان اطنب فيه في توجيه الفرق نقضا وابراما ومحصله
التفاوت بانه اذا علم اولا عدم البقاء لا يتوجه خطاب للدخول والتشاغل بفعل التطهير المائية فلا موجب للحكم بالانتقاض وان كان
هو لم يجزم بذلك حتى قال في اخر كلامه ولولا الانتقاض في زمان التشاغل بالمائية لزم جواز مس خط المصحف بتيممه ذلك قبل مضيه لانه
طهارة صحيحة غير منتقضة والتزامه مشكل انتهى لكنه ليس بمشكل بل مقطوع بعدم جوازه حال التشاغل بالمائية فمن وجب عليه الشرع كان
متيمما واجدا للماء يحرم عليه المس الا بعد التطهير به قطعا للصدق للتمكن من استعمال الماء نعم هو حرمة ظاهرية قبل تبين البقاء وعدمه
فان فقد قبل تمامية التطهير به انكشف عدم حرمته من المبدء وقال مع ان النصوص مصرحة بها اي بوجوب التشاغل بمجرد وجدان الماء
وانتقاض التيمم بالوجدان والاصابة مع التمكن منه في ظاهر الحال قلت قد عرفت مفاد دلالة النصوص وعدم ظهورها فيما ينافي ظاهرية الحكم بالانتقاض
بل ولو فرض عدم ظهورها فيما ذكر وجب حملها عليه اذ لا يحق اشتراطه بامكان فعل الطهارة المائية في وجوبها وفي عدم تاثير التيمم لو انه وجد
المحدث قبل ان يتيمم ماء يعلم عدم بقائه بقدر ما يخاطب بالطهارة المائية كلا بل وظيفته التيمم وحتى لم يرد منه الا التيمم ابتداء لا ينتقض به التيمم الموجود

بعدم اشتراطه وعدم الاعادة على القول الصحيح

الواقعي ايضا فلا دلالة فيها على انه ازيد من ذلك من كون الانتقاض مع

استمرارا ودعوى الفرق في ذلك بين الابتداء والاستدامة فيكون هذا الوجدان ناقضا لا شرعا ويجوز المجازفة واضعف خصوصا مع محاولة الفرق بينهما كذلك من النص بدعوى اقتضاءه ان لم يجدوا المفسر فيما مر بان لم تتمكنوا من استعماله في التطهير عدم شرعه ابتداء من جهة ان مورد الآية هو حالة الابتداء واقتضاء اطلاق النص الذي هو مورد مظانة الاستمرار لمكان التعليق فيه للانتقاض على مطلق الوجدان الحكم بالانتقاض بمجرده وظاهر النقض الواقعي وجه المجازفة مع اقتضاء الاطلاق المذكور الانتقاض بالوجدان وان علم بعد ذلك عدم بقائه بقدر الغسل وهو معترف بعدمه ولعله لذا لم يعترف به في الرياض ان نحو هذه الروايات الثلاث قد عرفت ظهورها في وجدان الماء الباقي بقدر التطهير به وغيرها من المستفيضة المعلقة للانتقاض على الوجدان كالصريحة في كون المراد ذلك ايضا ففي حسنة زرارة فاذا وجد الماء فلا قضاء عليه وليتوضأ لما يستقبل وفي صحيحة يعقوب اذا وجد الماء قبل ان يمضي الوقت توضأ واعاد وفي صحيحة ابن سنان وحسنة الحلبي اذا وجد الماء فليغتسل وقد اجزاته الصلوة وفي صحيحة الحلبي فاذا وجد الماء فليغتسل ولا يعيد الصلوة وفي موثقة ابن اسباط اذا اصاب الماء وهو في وقت قد مضت صلوته وتطهر الى غيرها فان الامر بالاغتسال او الوضوء بعد الوجدان والاصابة قرينة فرض بقاء الماء بقدر فعلهما مع ان الظاهر من الوجدان فيهما هو الوجدان الذي في الآية فما كان المراد منه في الآية هو المراد منه في النصوص ايضا بل ينبغي القطع بارادة ذلك لما اشرنا اليه من ان الوجدان ليس ناقضا من حيث هو لان الطهارة لا ينقضها الا الحدث بل من حيث حصول التمكن به من الطهارة المائية ومعها تبطل الترابية ومن هذه الحيثية لا يتفاوت فيها الابتداء والاستدامة كيف لو كان من حيث هو ناقضا لا يبقى الفرق قطعا بين ما علم بقاؤه بقدر زمان التطهير او علم عدمه او جهل حاله وقد اعترف بالفرق بل وغيره ايضا ملتزم به قطعا للغاية شناعة التزام الانتقاض بماء يعلم عدم امكان التطهير به ولعمري ان مثله شناعة التزام الانتقاض بمجهول الحال بعد انكشاف حاله بعدم امكان التطهير به وان قال في اللوامع ان انتفاءه اي التكليف بالمائية الفاضي ببقاء التيمم في صورة العلم بعدم التمكن لا يوجب انتفاءه مطلقا لكنه مجرد منع للمساواة من غير بيان الفارق ولعل الذي اوهمه الفرق انه مع العلم ابتداء بعدم البقاء غير معقول توجه خطاب بالتشاغل اصلا فلا موجب للحكم بالانتقاض ولو في الظاهر كما يعطيه كلامه من ان ظاهر الخطاب باستعمال الماء يثبت التكليف بالشروع والجابه للانتقاض ظاهر ودعوى ظهوره انما هي بملاحظة عدم اجتماع البدل والمبدل ثم يدعى انه متى حكم بالانتقاض لا يعود بعده ولو انكشف عدم البقاء بل يجب التجديد ولكنه غير ملتفت الى ان هذا ليس من الحكم الظاهري المعهود في باب الاجزاء بل هو من تخيل الخطاب فبينهما من البون ما لا يخفى ضرورة ان ذلك مثله هو ما يمكن ان يخاطب به ويمكن ان يرضى به الشارع بدلا عن الواقعي اذا تبين الخطأ ولذا صار مظنة الاجزاء وبنى على اجزائه جماعة وهنا لا يحتمل ارادة غسل عضو واحد مثلا قطعا فهو من باب تخيل الامر وما كان من قبيله لا يترتب عليه اثر بعد تبين الخطاء اصلا ولا فرق بينه بعد الانكشاف بين معلوميته عدم البقاء ابتداء في عدم دخوله تحت الارادة فلا فرق ايضا في عدم الموجب للحكم بالانتقاض بعد هذا البيان لا انه مجال للتأمل في اشتراط تنجز الحكم بانتقاض التيمم ببقاء التمكن شرعا وحسا بقدر زمان التطهير بالماء سواء تشاغل فعلا ام لم يتشاغل ثم لا يخفى ان عدم التمكن الشرعي لا يكفي فيه حرمة استعمال المائية حرمة تشريعية فلو فرض التمكن من الماء حيث لا امر بالطهارة المائية اصلا لا وجوبا ولا استحبابا وبقى مقدار زمان التطهير به انتقض التيمم بمجرد ان فقد بعد توجه الخطاب بجدد التيمم لا يقال انه صادق عليه عدم التمكن شرعا من التطهير بالماء لانه تابع الامر لانا نقول اطلاق الانتقاض بالوجدان في النصوص قاض به ودوران الحكم مدار القدرة العادية والعذر الشرعي ملحوق تنزيلا له منزلة العذر العادي الذي ينافي القدرة العادية ولو بالتنزيل هو المنع من الشارع لا عدم الامر منه فما لا يمنعه باق تحت الاطلاق واما اذا كان منع استعمال المائية من جهة الضدية لواجب مضيق فان قلنا يكون الضد منهيا عنه صح التيمم ولا اشكال لعدم تعلق منع به من الشارع ومن هذا الفرق ترتب الاثم معه وان لم يكن به ولعل الاقوى مع عدم الثاني لكفايته في التنزيل والالحاق بالمعذورية المذكورة وان كان على تقدير الاقدام والاتمام طهارة صحيحة الحكم السادس انه يجوز التيمم لصلوة الجنازة وان كان مع وجود الماء وقد تقدم الكلام فيه مفصلا في صلوة الاموات فراجعها الحكم السابع انه اذا اجتمع ميت ومحدث بالاصغر وجنب كان الموجود هناك من الماء قدر ما يكفي تطهير احدهم دون غيره ولا يمكن الجمع بين تطهير الثلاثة ولو بالترتيب بان يتوضأ مثلا به المحدث ولا ثم يغتسل به الجنب الخالي من النجاسة ثم يغسل به الميت فقد وقع الخلاف في تعيين المقدم منهم للايثار بالماء ومعلوم ان فرضه فيما لا يكون لاحدهم ما يوجب اختصاص الماء به لكون تمام ملكه ونحو ذلك فانه يجب صرفه في طهارته ولا يجوز بذله لغيره مع مخاطبته بها وكذا اذا كان مبذولا للمختصر وكان مباحا فعليه الاستباق الى حيازته او معرضا للبيع وامكنه الاستباق الى شرائه الى غير ذلك وفرضه يتحقق

في مقابل السطرين: التيمم لصلاة الجنازة وان كان مع وجود الماء ٥

بما كان الثلاثة مشتركين في ملكيته ام كان لغيرهم وبذله للثلاثة ولا خلاف في انه لا يجب على المالك البذل والايثار كما صرح به جماعة لعدم وجوب اعطاء مال المسلم بحيث يجب عليه الطهارة ولا صرفه في تغسيل الميت لما تقدم في محله من ان الواجب لعله دون بذل الماء فمحل الخلاف تعيين من يندب ايثاره بالماء من هؤلاء الثلاثة والامر هين من هذه الحيثية لكون الحكم ندبيا وانما يشكل ما انتمعه من الوصية او البذل لهذا العنوان فقيل انه غير متعين للثلاثة سواء في ندب الايثار وهو للشيخ ويحكى عن المقداد والحر العاملي ولعل ما في المعتبر من ان ما ذكره الشيخ ليس موضع البحث لانا لا نخالف انه لم يخير ولكن البحث في الاولى او لوية لا يبلغ الوجوب لا ينافي التخيير في غير محله لان الشيخ يقول في جواب السؤال لا اولى قال لان الروايات اختلفت على وجه لا ترجيح فيها فحملنا ها على التخيير وعلى كل حال يضعف بظهور الترجيح كما تسمعه والمشهور ثبوت الاولوية فيهم فكيف يقول ان مقالة الشيخ غير موضع البحث واختلف المشهور بينهم في تعيين الاولى بعد اتفاقهم على وجوده في مقابل الشيخ مسائلين على كونه غير المحدث كما صرح به جماعة بتقييم المحدث بالاصغر لكونه مقتضى اكثر الروايات ومن اجل ذلك الجزموا على عدم كونه الاولى مع اختلاف بينهم في انه هل يختص به الميت فيغسل به او الجنب فيغتسل به على قولين اذ فيه روايتان اشهرهما انه يختص به الجنب هي اكثرها ايضا لانها ثلاث روايات والاخرى ثنتان فالاكثرية المعتضدة بالشهرة التي صرح بها في الروض والرياض عن المعتبر وساعد عليها بالتتبع كان ما تضمنه هو الاقوى بعد ان كان الامر الاعتباري الصالح مع الغض عن النص للمرجحية في بعضها متحققا بوجود مثله في الاخرى والروايات الثلاث المشار اليها هي صحيحة ابن نجران ثلاثة نفر كانوا في سفر احدهم جنب والثاني ميت والثالث على غير وضوء وحضرت الصلوة ومعهم من الماء قدر ما يكفي احدهم من ياخذ الماء وكيف يصنعون قال يغتسل الجنب ويدفن الميت بتيمم ويتيمم الذي هو على غير وضوء لان الغسل من الجنابة فريضة وغسل الميت سنة والتيمم للآخر جائز ورواية الحسن التفليسي عن ميت وجنب اجتمعا ومعهما ماء يكفي احدهما ايهما يغتسل قال اذا اجتمعت سنة وفريضة بدأ بالفرض والحديث وان لم يذكر فيها لكن لا باس بالاستناد اليهما بضميمة الاتفاق على عدم اولويته المحدث وتقريبه في سنتها اليها هذا اولى مما ذكر في المعتبر من ان فيه المحدث لم يجر له ذكر قلنا تخصيص الميت بالماء يدل على ان المحدث يتيمم اذ فيه منع الدلالة لان المراد المفروض فيها هو الميت والاختصاص به معه لا ينافي عدم اختصاصه به اذا زاحم المحدث والرواية الثالثة رواية الحسين بن النضر الارمني عن القوم يكونون في السفر فيموت منهم ميت ومعهم جنب ومعهم ماء قليل قدر ما يكفي احدهما ايهما يبدأ به قال يغتسل الجنب ويدفن الميت لان هذا فريضة وهذا سنة والروايتان اللتان في مقابلها احديهما مرسلة قلت لابي عبد الله الميت والجنب يتفقان في مكان لا يكون فيه الماء الا بقدر ما يكتفي به احدهما ايهما اولى ان يجعل الماء له قال يتيمم الجنب ويغسل الميت بالماء والاخرى سنده ضعيف بمضمونها قول ولا ريب في ضعفهما لقصور سندهما فلا ينهض باثبات ما فيها فضلا عن مقاومته مقابلها ولم يعرف قائله كما اعترف به بعض وقال في الرياض بل عدم رأي عدم قائل اصلا بترجيح المحدث على الجنب وفي التنقيح الاجماع على ان الجنب اولى من المحدث ولو اجتمع الميت مع المحدث ففي جامع المقاصد ان اولويته الميت في قوله ويتردد فيما اجتمع المحدث والحائض وقسيماها والماس للميت وعن المعتبر والتذكرة لو امكن ان يستعمله احدهم ويجمع ويستعمله الآخر فالاولى تقديم المحدث وعن نهاية الفاضل لو امكن الجمع وجب ان يتوضأ المحدث ويجمع ماء الوضوء في اناء ثم يغتسل الجنب الخالي من النجاسة ثم يجمع مائه في اناء ثم يغسل به الميت لان الماء عندنا باق على حاله بعد الاستعمال وعن البيان لو كفى المحدث فهو اولى ومراده مع عدم كفايته لتمام الغسل واحتمل صرفه الى بعض اعضاء الجنب لو قصر عنهما اي عن تمام كل منهما تعين الجنب ونحوه عن التنقيح وفي الكشف اذا لم يكف واحدا منهم فان اوجبنا على الجنب استعمال ما يجده من الماء كان اولى وان كفى الجنب وفضل من الوضوء فان لم نوجب استعمال الناقص كان اولى بالبدل لئلا يضيع الفاضل وان اوجبناه عليه احتمل لغلظ حدثه واحتمل الجمع بوضوء المحدث واستعمال الجنب الباقي وعن القاضي ان امكن توضأ المحدث جمع ما ينفصل منه ليغتسل به مع الباقي الجنب تنبيه ثبوت الاولوية للمنذور به للجنب الذي ذكرناه انما هو في نذره له بعنوان له ان يؤثر غير الجنب مثلا اما اذا تعين الماء للعنوان الاحوج البدأ والاولى به كما اذا اوصى به له او قال بذلته للاحوج منكم ادلة ولا كونه به فاختلف فانهم حكم عن الذكرى ان هذه الاولوية مستحبة في المباح ومستحقة في البذل للاحوج والاولى بوصيته وشبهها وفي البيان والدروس يختص الجنب بالمال المبذول للاحوج وفي ثانيهما وكذا يقدم على سائر المحدثين وفي جامع المقاصد ويحكى فوائد الشرائع وحاشية الارشاد انه اذا بذله ناذل للاحوج اختص بالجنب وجوبا وفي ظاهر المعتبر والروض ان من محل النزاع المتقدم ما اذا بذل للاحوج وقضيته ذلك اختصاص الجنب به ندبا كما صرح به في المهذب شرح الكتاب وغاية المرام والتنقيح قال في الخير لو بذل للاولى به فالافضل تخصيص الاحوج فيقدم من يخاف التلف ثم خائف المرض ثم خائف الشين ثم العطش الشديد ثم مزيل النجاسة ثم الاولى حدثا فيقدم ذو الحدث الكبير على المحدث بالاصغر ثم تردد في الجنب والميت الى غير ذلك قلت ولا يخلو القول في المبذول والموصى به للاولى به باختصاص الجنب به وجوبا من قوة لتنزيله على الاولى به شرعا وقد تعين للدليل السابق ولا يبعد لحوق الاحوج اليه به ايضا الظهور الاولوية الثابتة بالدليل

لو اجتمع معهم

للجنب في كونها المراعاة الاحوجية ولا ينافيه باقي الترتيبات التي ذكرها المقداد ما بين غير الجنب اذ هي فيما لم يثبت الاولوية الشرعية فلا بأس
معه بمراعاة العرفية مع ان غالبها شرعية ايضا كما لا يخفى لكن في قوله ان الافضل التخصيص قد يتوجه المنع من كون التخصيص افضل بل هو
لازم لتعلق المالك المبذول له على عنوان يتبع مسماه ولا يجوز تخطيه للزوم التصرف بغير اذن المالك وان لم يكن الاحوجية في بعض تلك
المراتب بالغة حد لزوم التخصيص في العرف والعادة بل ولا الشرع لايكال الى نظر مالكه ولا يلزمه تحري الترتيب الشرعي حينئذ فرع لو اجتمع
هؤلاء على تراب التيمم ففي الترتيب الاولوية في الماء الذي يكون اليه وجهان من الاقتصار على مورد الدليل من اعواز الماء ومن اقتضاء عموم التعليل
ولا يخلو الثاني من قوة الحكم الثامن روى في الصحيح فيمن صلى بتيمم فاحدث في اثناء الصلوة بالاصغر ثم صادف ان وجد الماء قطع
الصلوة وذهب وتطهر ثم بنى على صلوته من حيث قطعها واتم فيما اذا كان الحدث لا عن عمد لمكان الصحيحين عن زرارة وابن مسلم عن
احدهما في احدهما قلت له رجل دخل في الصلوة وهو متيمم فصلى ثم احدث واصاب الماء قال يخرج ويتوضأ ثم يبني على ما مضى من صلوته
التي صلى بالتيمم ومثلها الاخرى عنهما ايضا مع دعوى شهرتهما في المعتبر ولذا اختاره المصنف تبعا للشيخين ويحكى ظاهر الصدوق
وابن حمزة وابي عقيل ومال اليه الشهيد منزلين النص على صورة النسيان جمعا بينه وبين ما دل على بطلان الصلوة بالحدث عموما و
خصوصا ومقتصرين على مورد النص من المصلي بالتيمم ومصادفة الماء بعد الحدث والمشهور على الابطال ثم التطهر والاستيناف
لقصور الصحيحين عن مقاومة ما دل على البطلان مما ذكر معتضدا بالشهرة العظيمة والاجماعات المحكية عن الامالي والناصريات و
التذكرة والمشهور هو الاقوى فيحمل الصحيحان على التقية او يؤولان ببعض التاويلات التي ذكرها الفاضل وتردد في الكتابين بين
القولين كما يعطيه ايراده الحكم بلفظ روى مع قوله بعد ذلك وتنزلها الشيخان على النسيان ولعل تنزيلهما عليه بدعوى تبادره
منهما مع خروج العمد بالاجماع الركن الرابع من اركان كتاب الطهارة في بيان اعيان النجاسات واحكامها اعلم ان النجاسة الخبثية لها
اطلاقان احدهما هو الاثر الحاصل من ملاقاة اعيان مخصوصة وهو المراد من النجاسة المضافة الى العين في قول نجاسة الثوب والبدن
مثلا وظاهر قواعد الشهيد وجماعة انها بهذا المعنى مجرد حكم الشارع بوجوب الاجتناب استقذارا والظاهر خلافه لانها تتصف بها
الاجسام فلا يكون نفس الحكم بل هي صفة مخصوصة قائمة بالجسم يعبر عنها بقذارة خاصة في نظر الشارع هي السبب لحكمه بوجوب الا
ينبغي تنزيل كلامه على ارادة كونها صفة منتزعة من حكم الشارع بوجوب الاجتناب ومع ذلك يبقى البحث فيها بان الظاهر كون
النجاسة صفة حقيقية او اعتبارية متأصلة ينبعث عنها حكم الشارع بالاجتناب لا ان حكم الشارع بالاجتناب متأصل وتنتزع
منه النجاسة انتزاع الحكم الوضعي من الشرطية والسببية من الحكم التكليفي فان الامر بالاجتناب عن القذرة مثلا ناش من قذارتها الثابتة
لذاتها بناء على ان الاحكام تابعة للمصالح لا ان قذارتها ناشئة من الامر بالاجتناب عنها فليحمل كلامهم ان ذلك على التنزيل على الموافقة لا المخالفة
على ارادة كونها صفة ينكشف عنها بوجوب الاجتناب ثانيهما اطلاقها الثاني على نفس الاعيان الثابتة لها ذلك الاثر وهو المراد من النجاسة
الواقعة محمولا للعين النجسة او مضافة اليها في قول الاعيان النجسة وفي قول البول نجس مثلا ولعل اصل هذا الاطلاق من المبالغة
في نجاسة الجسم كقول زيد عدل وباعتبار هذا الاطلاق هي عشرة يعني ان الاجسام الثابتة لها تلك الصفة عشرة اولها وثانيها
البول والغائط وهما موضوعان عرفيان يخرجان من الحيوان من السبيلين لا كلما يخرج منهما فالماكول الذي لم تتصرف فيه المعدة غير
داخل في موضوع الغائط كحب القرع الخارج من الدبر اذا لم يكن ملوثا اصلا طاهر وليس من الغائط وجعل الفاضل ضابطه ان ينبت
اذا زرع وفيه ان تأثير حرارة المعدة فيه قد يمنع من انباته فان الحب قد يعرضه ما يمنعه من انباته ولا يخرجه عن الحقيقة فالمدار هو
العرف وثبوت النجاسة لهما مشروط بقيود بعضها خلافي وبعضها وفاقي منها كونهما مما لا يؤكل لحمه واعتباره في الحكم بنجاسة البول والخرء
مما لا ينبغي التأمل فيه كما يظهر ذلك تمام الظهور في مقام ذكر حكم ما يخرج منهما من مأكول اللحم في بحث المستثنى ومنها كونهما من حيوان
له نفس سائلة والمراد منها على المشهور ما له دم يخرج منه اذا قطع محله من العرق بدفق لاجتماعه فيه فيندفع بانقطاعه دون ما يخرج
من الحيوان بنحو الرشح كالخارج من السمك لعدم اجتماعه في عرق فلا يندفع فهما لا ينجسان من غير ذي النفس السائلة بلا خلاف
يوجد كما صرح به في الحدائق والمشارق ويظهر ايضا من حصر الخلاف في طهارته في المنسوب الى العامة في المنتهى والذكرى بل في
اللوامع صريح الاجماع على الطهارة وهو الحجة ان ثبت لا ما في المعتبر من ثبوت طهارة ميتته ودمه فكان بوله كعصارة النبات
لعدم ثبوت الملازمة ولعل ذكره فيه للاحتجاج به على العامة العمياء حيث يعتبرون القياس لا دعوى عدم انصراف البول والخرء

في تعداد اعيان النجاسات

الموضوعين فيما دل على نجاستهما اليهما مما لا نفس سائلة له لمنع عدم الانصراف ولا الى جملة منه مما له جسم كبير كبعض الحيتان الغير الماكول
ونحوه وتتميم في غيرها بالاجماع المركب مؤيدا باطلاق شموله في باب الصلوة في جلود واجزاء وفضلات ما لا يؤكل فليكن هنا كذلك
لا اقل اللفظ فيهما او ثانيا لكون الموجود في جملة من نصوصهما عموما لغويا مثل قوله بول كل ما لا يؤكل لحمه ونحو ذلك ولا يجري فيه
الانصراف وان ادعي جريانه فيه في اللوامع قال ومنع ذلك في العموم اللغوي مكابرة اذ العرف لا يفهم من كل انسان الا ذا الراس الواحد
انتهى وذكره ايضا في شرح المفاتيح لكن غير جازم به وكان وجهه ملاحظة كون المراد من لفظ الانسان هو ذو الراس الواحد وكلمة كل لا تفيد الا
التعميم في مدخولها فيفيد التعميم لانسان ذي الراس وفيه ان المسلم ظهور لفظ الانسان المجرد في ارادة ذي الراس لا لفظ كل انسان مثلا و
الترجيه ان غاية الانصراف هو الظهور ولا يبقى مع التنصيص بلفظ الكل او الجميع ويقرر ايضا بوجه اخر موكول الى محله وقال بعد ذلك ان
العموم انما هو بالنسبة الى غير ماكول اللحم دون اللحم لو وقع فيه مطلقا وهو مردود بان اللحم في سياق عموم مضاف ولا اقتضاء الاصل
الطهارة لانقطاعه بعموم نص ابوال ما لا يؤكل لحمه وبالجملة لا ريب ان النفس السائلة ليست مدار صدق ماكول اللحم وغير ماكول اللحم ولا
مدار انصرافه اليه وعدم انصرافه ومع شمول لفظة غير الماكول لما لا نفس له لم يدخل في النص بل وفي معقد الاجماع غير المصرح بالتقييد بما
لا نفس له كمحكي اجماع الخلاف والغنية ولا اشعار نفي الباس عن موت ما لا نفس له في البئر لان المراد نفي التنجس من حيثية الموت في البئر ولا
يتحقق الميتة فيما لا نفس له فالاقوى طهارة بول وخرء كل ما لا نفس له سائلة للاجماع المستظهر من عدم العثور على مصرح بالنجاسة وما
في الجواهر من المناقشة بان عدم الخلاف غير الاجماع وان كان كما يقول لكنه طريق العلم بتحققه فان الطريق الى الاجماعات غالبا هو
التتبع وعدم العثور على المخالف وهو كغيره في غالب الموارد يعرف باذاته بالاجماع ولا يقصر هذا المورد عنها مع اعترافه بايذان التتبع
الخلاف فيه الى العامة بعدمه منا فهو مؤكد لعدم وجود الخلاف الذي احرازه بعد التتبع هو الطريق غالبا الى تحقق الاجماع فلا ينبغي التأمل
في تحققه هنا خصوصا مع عدم تأمله في الطهارة وكونه من الضروريات فيما لا لحم فيه معتدا به والقائل بالفرق بينهما كالمقطوع بعدمه
وان كان عدم وجود اللحم وقيام السيرة القطعية على عدم التجنب منهما من نحو الذباب والبق والزنبور والخنافس واشباه ذلك بل
الحرج ايضا قابلا للفرق لكن القول به مشكل فلا ينبغي التأمل في الحكم بطهارتهما من جميع ما لا نفس له ومنها فيما كان البول من الانسان
ان يكون من غير الطفل الرضيع وهو خلاف المشهور وعدم اعتبار هذا القيد بل لم اجد موافقا للاسكافي في اعتباره في الحكم بالنجاسة
في البول وان اوهم التعبير في بعض الكتب كالمعالم والمدارك بكون عدم التقييد به هو المشهور وجوده لكنه ليس كذلك ولذا كان
المحكي عن المرتضى والتذكرة والغنية الاجماع على نجاسته بالخصوص وهو الاقوى للاجماع المحكي وعموم ما ورد في البول الشامل له وخصوص
حسنة الحلبي عن بول الصبي قال تصب عليه الماء فان كان قد اكل فاغسله ونحوها الرضوي المنجبر وللاسكافي خبر السكوني لبن الجارية
وبولها يغسل منه الثوب قبل ان تطعم لان لبنها يخرج من مثانة امها ولبن الغلام لا يغسل منه الثوب ولا بوله قبل ان يطعم لان لبن
الغلام يخرج من العضدين والمنكبين والراوندي عن علي ع قال بال الحسن والحسين على ثوب رسول الله ص قبل ان يطعما فلم يغسل
بولهما عن ثوبه وهما مع قصورهما عن معارضة دليل المشهور غير منافيين لقولهم لانهم يقولون بعدم الغسل منه لكنه غير مستلزم
للطهارة لاختلاف النجاسات في التطهير جدا وهذا مطهره الصب عليه عندهم كما هو في الخبر بل المستندين فلا ينبغي التأمل في
ضعف خلافه قيل وخبره في بول الحسين ع معارض بما رواه ابن طاوس ان ام الفضل جاءت بالحسين ع الى رسول الله ص فبال على ثوبه
فقرصته فبكى فقال النبي ص مهلا يا ام الفضل فهذا ثوبي يغسل وقد اوجعت ابني وفيه عدم التصريح في هذا الخبر بكونه قبل الاطعام
وتصريح ما تقدم بكونه قبل ان يطعم فيحمل هذا على ما بعد ان طعم حملا للمجمل على المبين الصريح ومنها ان يكون بول غير الطير و
هو ايضا خلافي والقول بالطهارة فيما يخرج منه للشيخ ره وبعض من تبعه والمشهور شهرة عظيمة تقارب الاجماع على نجاستهما من
كل ما لا يؤكل لحمه طيرا كان وغيره بل الاجماع على نجاستهما من الطير في ظاهر الخلاف وصريح المسالك الجامعية لابن ابي الجمهور و
السرائر وكذا ظاهر التذكرة حيث قال وقول الشيخ في المبسوط بطهارة ذرق ما لا يؤكل لحمه من الطيور لرواية ابي بصير ضعيف لان
احدا لم يعمل بها والاصرح منها في مصابيح جدي نعلانه قال ويدل على ذلك الاجماع والسنة اما الاجماع فالطريق اليه مضافا الى
الشهرة العظيمة والفتوى الظاهرة وشذوذ المخالف ممن تقدم وتأخر ونسبة الاصحاب على التنجيس في بعض الطبقات واستمرار
علمهم عليه هو النقل الشايع المستفيض انتهى مضافا الى الاجماعات المحكية على نجاستهما مما لا يؤكل كما في الغنية قال والنجاسات

بيان القيود المعتبرة في نجاسة البول والغائط

من بول وخرء ما لا يؤكل لحمه بل الخلاف فيما يؤكل اذا كان جلالا ابدليل الاجماع وشك في التذكرة والمنتهى وكذا ينافي ارادة ما يشمل الطير من
معقدهما ما في ثانيهما بعد ايراد رواية ابي بصير من قوله ان هذه الرواية حسنة الا ان القائل بها لامكان عدم اعتنائه في دعواه
الاجماع بقول هذا القليل خصوصا مع معروفية نسبته عنده والى الاجماع المحكي على نجاسة البول والغائط بقول مطلق كما عن التنقيح
وغيره بناء على شمول لفظ الغائط والعذرة لرجيع الطير كما يستفاد من الصحاح والقاموس اذ فيهما فسر كل منهما بالآخر وفسر احدهما
بالخرء واثبت الخرء للطير وما الحكي عن الهروي والطراز وغيرهما من اختصاص العذرة بفضلة الانسان فهو ناش من ذكرهم ان العذرة
اصلها فناء الدار وسميت فضلة الانسان عذرة لانها تلقى في فناء الدار وهذا الكلام غير صريح بل ولا دال على ارادتهم بذلك
بيان ان اسم العذرة مخصوص بفضلة الانسان بل غايته بيان منشأ التسمية بالعذرة وكثير كون منشأ التسمية امرا مخصوصا
ويغلب الاسم للاعم كما هو المستفاد من كلام غيرهما ممن تقدم ثم لعل اقتصارهما على ذكر ان فضلة الانسان كان تلقى في فناء الدار
فسميت بها لكونها الغالب مما كانت تلقى فيها من الفضلات دون ارادة الانحصار ولذا قال في المصباح ان العذرة والخرء مترادفان
وما كان هذا الكلام المنقول عنهما ليخفى عليه ثم ان الخرء ثابت للطير في اللغة والعرف والاخبار بلا ريب فالعذرة كذلك اذ المعنى
الترادف ثم على فرض اختصاصهما بفضلة الانسان فهما في كلام الاصحاب هنا المراد منهما الاعم كما صرح به جدي في المصابيح وجزم
بارادة الاصحاب منهما هنا الاعم من فضلة الانسان والى الاجماع المستفيض في نجاستهما من الدجاج الجلال وطهارتهما منه اذا كان
ظهوره في كون المناط حرمة اكل اللحم ومما ذكر يظهر دلالة الاخبار الدالة على نجاسة البول والغائط على نجاستهما من الطير لشمولهما
الخارج منه مضافا الى ما ورد في نجاستهما مما لا يؤكل لحمه منطوقا كحسنة ابن سنان اغسل ثوبك من ابوال ما لا يؤكل لحمه وفي آخر
عنه ايضا اغسل ثوبك من بول كل ما لا يؤكل لحمه ومفهوما كحسنة زرارة لا تغسل ثوبك من بول شيء يؤكل لحمه وقوله في موثقة عبد
الرحمن واما الشاة وكلما يؤكل لحمه فلا بأس ببوله وموردهما وان كان البول لكن يتم في الرجيع بالاجماع المركب بين الحكم بنجاسة البول و
نجاسته المصرح به في الروض ويحكى لنا صريته مع عدم العثور على منكر لهذا الاجماع ممن تعرض لنقله بل ظاهر الحدائق في ابوال الدواب
هو المفروغية عن الاعتراف بهذا الاجماع المركب والتتبع في كلام من تقدم المعاصرين يساعده فاعتنى يوجد في بعض كلمات
من عاصرناه من محاولة الفرق في الطير او الخشاف بينهما خطاء منه ومن المفهوم الدال على المقصود عموما موثقة عمار كل ما اكل لحمه فلا
بأس بما يخرج منه والنبوي العامي المنجبر ما اكل لحمه فلا بأس ببوله وسلحه تصريحا في البول وظهورا في الرجيع فان سلح الطاير رجيعه
ظاهرا او المناقشة بعدم دلالة الامر بالغسل على النجاسة لامكان كونه لعدم استصحابه في الصلوة لاجزاء ما لا يؤكل لحمه او غير ذلك
ولو لا من الاغسله او انه مما ثبت كونه للنجاسة فيما هو ثابت بمعونة الاجماع على ان الامر فيه لمكان النجاسة بحيث لولا الاجماع لا يكون دليلا
كما في الرياض تبعا لبعض من تقدمه مدفوعة بانه فيما ثبت ان كان للاجماع فالمقصود منه اتفاق الاصحاب على فهم كون الغسل في
نحو المقامات كلية للنجاسة لا لخصوص ما هو موجود في رواية رواية او في كل عين من الاعيان الملاقية فلا يحتاج الاستدلال بالامر
في كل موضع الى ثبوت الاجماع على كونه للنجاسة وبناء فهمهم من نحو هذا الامر كلية ذلك معلوم فانه قل ما ورد في نجاسة شيء لفظ انه
نجس انما يأخذون نجاسته من نحو هذه الاوامر مع انه مع الغض عن الاجماع على كونه للنجاسة نحن نفهم الحكم الوضعي من النجاسة
من هذه الاوامر في نحو المقامات والمناقش في هذا هو عليه ايضا في الموارد على هذا ان تصفحت الموارد تجده كذلك واما احتمال كون
الحكم الوضعي هنا هو مانعية استصحاب اجزاء ما لا يؤكل لحمه في الصلوة مع عدم اطراده في مثل قطرة بول لامكان عدم ممنوعية
استصحاب مثلها من حيثية عنوان اجزاء ما لا يؤكل لو لا حيثية النجاسة كوجود نقطة من عرقه او سائر لعابه او الوقيقة في ثوبه هو
منفي في الامر بخصوص الغسل الظاهر في ايجاب الغسل تعيينا اذ لو كان لما ذكره الخصم لكفى الامر بمطلق الازالة ولو بالمسح البليغ المزيل
للعين بل لم يكن للغسل محل فيما جف البول على الثوب مثلا فالامر بالغسل تعيينا مطلقا دليل كونه للنجاسة لا لما ذكره الخصم و
المناقشة بكون المفهوم مفهوم وصف وهو ليس بحجة مدفوعة باعتباره في نحو المقام المساق لبيان الضوابط كالقيود المأخوذة
في الحدود والتي لا ازال نضوا لا مذكوره بعد الجنس لاخراج غير المحدود ومع امكان اتمام المقصود في مثله بجعله من باب تعليق الحكم
على الوصف المشعر بالعلية واوهن من ذلك دعوى ان عدم الغسل من بول كل ما يؤكل في المنطوق هو من سلب العموم الذي يكفي في
انتفائه الايجاب الجزئي فلا عموم في مفهومه لا عموم السلب وجه الوهن ان سلب العموم هنا غير محتمل لمعلومية عدم تعلق الغرض

بالمجموع من

بالمجموع من حيث المجموع لعدم مدخليته فيه الاجماع في الطهارة والنجاسة قطعا فالمراد ثبوت الطهارة لافراد الموصوف بهذه الصفة
وتلك الصفة واما دعوى عدم الانصراف الى بول مثل الطير من جهة عدم معهودية البول للطيور غير الخشاف فمدفوعة بانه لا
تستبعد البول للطيور في دليل الخصم من الاخبار وفي معقد الاجماعات المتقدمة وسائر فتاواهم على نجاسة بول الطير دليل ثبوت البول (او طهارة بول الطير)
للطير مع انه لا يضرنا عدم وجوده لاغلبها لان ما لم يكن له بول فلا نزاع في نجاسة البول فيه وما هو ثابت موجود فيه كالخشاف وغيره مما
يثبت له النجاسة من طلقات البول ولا تمنعه ندرته للاحتة باعتبار قلة الطير له بول لانها ندرة وجود لا ندرة استعمال مع كفاية اثباتها
من العموم اللغوي الثابت لبول كل ما يؤكل منطوقا ومفهوما واما المناقشة بعدم ثبوت النجاسة من الاخبار لما منه الخرء طير لا بول له بل
لثبوتها فيه بالاجماع المركب بين نجاسة بوله وخرئه بحيث لا بول لا يتحقق الاجماع المركب فيه فمدفوعة بان الاجماع المركب ثابت بين نجاسة
طبيعة البول والخرء يعني كل من قال ان حكم ابوال ما لا يؤكل في الشرع هو النجاسة قال الحكم خرئه ايضا ذلك وهذا اولا لا يتوقف تحققه
على وجود البول في كل فرد مما لا يؤكل فيثبت به نجاسة خرء ما لا بول له ايضا وثانيا اذا وجد البول في طير غير الخشاف كالعكة الطاهر
في جملة من الطيور الكبار جرى فيه الاجماع بين بوله وخرئه ثم تتم في خرء باقي الطيور التي ليس يتحقق وجود البول فيه ايضا بالاجماع المركب
بين خرئه وخرء سائر الطيور بل ثبوته في الخشاف كاف للاجماع المركب بين نجاسة خرئه وخرء سائر الطيور ولا يقدح فيه خلاف
الشيخ وقوله بالتفصيل بين الخشاف وغيره لان خروجه بانفراده كما يقضي به التتبع لعدم العثور على موافق له في هذا التفصيل خصوصا
مع كونه معلوم النسب غير قادح كما لا يقدح لو فرض في اجماع بسيط لكن في المختلف ادعى الاجماع على نجاسة بول وخرء الخشاف وعليه
يتخدش الاجماع المركب بين الخشاف وسائر الطيور لذهاب جماعة الى الطهارة في الطيور غير الخشاف ويندفع بان دعوى هذا الاجماع
من الفاضل ليس على ظاهرها قطعا كما يشعر به تصريحه في الخشاف ثم بهذا الاجماع المركب بين نجاسة البول والخرء يبطل ما مال اليه
الفاضل البغدادي وسائل من موافقة المشهور في بول الطيور وموافقة الشيخ في خرئها نظرا الى اختصاص مورد نصوص ما لا
يؤكل بالبول فيبقى اصل الطهارة وخبر ابي بصير الآتي في خرء الطير سليما عن المعارض وكذا التفصيل بطهارة خرء الطيور والتردد في
بولها بما ان لم يتم اجماع على نجاسته واستدل القائلون بطهارة ما يخرج من الطيور عموما بحسنة او صحيحة ابي بصير عن الصادق (نظر الى تعارض النصين في بولها كما مال اليه في المعالم لكن قيد الزيد في بولها صح)
قال كل شيء يطير فلا بأس بخرئه وبوله معتضدة بنقل الحلبي ره قال وجدت بخط الشيخ محمد بن علي الجبعي نقلا عن جامع البزنطي عن ابي
بصير عن الصادق قال خرء كل شيء يطير وبوله لا بأس به ويعاضده ايضا خبر غياث عن الباقر لا بأس بدم البراغيث وبول الخشاشيف
نقل الراوندي عن مولانا الكاظم عن ابائه ان عليا سئل عن الصلوة في الثوب الذي فيه ابوال الخشاشيف ودماء البراغيث
فقال لا بأس وصحيح علي بن جعفر عن اخيه سئل عن الرجل يرى في ثوبه خرء الطير او غيره هل يحكه وهو في الصلوة قال لا بأس لان طهارة
بول الخشاف قاضية بطهارة بول غيره ايضا من الطيور اذ لا قائل بطهارته دون سائر الطيور وهو مردود ولا المنافي للمختلف من ان
خبر ابي بصير مخصوص بالخشاف اجماعا فكذا فيما شاركه في العلة وهي عدم كونه ماكولا لان دعواه كون العلة ذلك غير منتج
فهو قياس ومن هذا نسب اليه دعوى الاجماع على نجاسة بول الخشاف لكن مراده منه اتفاق الشيخ الذي هو خصم في المسألة ومستنده
الخبر على طهارة بول الطير على تخصيص ذلك الخبر في بول الخشاف وليس مراده اتفاق الاصحاب بلا احد وجهين احدهما معارضة خبر
ابي بصير مع خبر داود الرقي سئل الصادق عن بول الخشاشيف يصيب ثوبي ولا اجده فقال اغسل ثوبك بناء على تمامية
الخبر بالاجماع المركب المتقدم ونفي غير الخشاف بعدم القول بالفرق بين الطيور الا من الشيخ وهو غير قادح والثاني معتضد باعظم
المرجحات من الشهرة العظيمة المقاربة للاجماع والاجماع المحكي عن الخلاف وغيره حسبما مر مضافا الى اعتضاده بعمومات ما لا يؤكل بل
وعمومات البول والخرء فيجب ترجيحه وان فاق الاول الاخبار الثلاثة الباقية فلا يجدي موافقتها في المكافئة خصوصا مع موافقته
للعامة حسبما ذكرها الشيخ في التهذيب في خبر غياث ومع قصور ما في دلالة فان الصحيح ظاهر في خارج عن محل البحث لان السؤال
فيه عن الحك ظاهر في كونه من حيثية الفعل الكثير في الصلوة والبأس المنفي عنه لا ربط له بالمسألة مع انه ان لم يكن من حيثية الفعل الكثير
فهو مناف للخصم ايضا من جهة كونه فضلة ما لا يؤكل وفي بأسه في الثوب حال الصلوة غير مستقيم وان كان طاهرا وهذا يرد في
سابقه ايضا وكذا في الاول مع بناء لا بأس على عمومه الشامل لحال الصلوة بل لعله الظاهر مما يراد من نفي البأس في نحو هذا السؤال
وورود التخصيص فيه مضعف له عن قوة المعاضدة بلا ريب فليحمل خبر ابي بصير على الطير الماكول جمعا او ثاني الوجهين معا

بعموم الغسل

بعموم الغسل من ابوال ما لا يؤكل بضميمة الاجماع المركب لنفي نجاسة الخرء والتعارض بينهما من وجه ويطلب فيه المرجح وهو ايضا للثاني
من اعظم المرجحات وهو الشهرة بتلك المثابة والاجماع المحكي مع الاعتضاد بعمومات البول والخرء فلتحمل الاولى ايضا على ما ذكر هذا وحكي
في الطيور قول غريب من القاضي هو نجاسة ما يخرج منها كافة مما لا يؤكل لكن يعفى عن الصلوة فيه ولعل مستنده الجمع بذلك
بين دليل النجاسة والطهارة وضعفه واضح لانه فرع المكافئة ولا يخفى انه بعد ملاحظة الاخبار يوجد التعارض فيها من حيثية ملاكا
الطهارة والنجاسة فيها فيستفاد من بعضها انه ماكولية اللحم وعدم ماكوليته كوثقة عمار في الخطاف الحكم فيها ايضا بطهارة ابوال الدواب
مع الكراهة ولما قال زرارة ليس لحومها حلالا افقال بلى ولكن ليس مما جعله الله للاكل فانه ظاهر بكون مدار الطهارة حل اللحم لكن
عدم كونها معدة للاكل اوجب الكراهة كما ان الاستجارة في الخطاف ايضا اوجب الكراهة ويوافقهما في ذلك روايتا ابوال ما يؤكل
وما لا يؤكل وبعضد هما دوران الطهارة والنجاسة في بول الجلال وخرءه على الجلل والاستبراء منه ويستفاد من بعضها الاخر
ان المدار الطيران وعدم الطيران كرواية ابي بصير كل شيء يطير ويوافقها روايات طهارة بول الطاير الخشاف بضميمة عدم القول
بالفرق ثم بين عمومي الدورانين تعارض من وجه فالمشهور على ترجيح الدوران على الماكولية وعدم الماكولية وجماعة على ترجيح الدوران
على الطيران والاقوى الدوران على الامر الاول لترجح دليله بمرجحات عديدة تبينت مما ذكر فيه برجيد او اما بول الخشاف وخرءه
فعلى المشهور فيما عداه من الطيور الحكم فيه النجاسة واما على قول الجماعة فما عدا الشيخ منهم يفتى بمساواته لساير الطيور في حكم الطهارة
واما الشيخ فقد قال في المبسوط وبول الخشاف نجس وبول الطيور كلها وذرقها طاهر سواء اكل لحمها او لم يؤكل انتهى في ظاهره الحكم
بنجاسة بوله خاصة ونحول خرئه في عموم ذرق الطيور ولم اجد بعد التتبع موافقا له في هذا التفصيل غير الفاضل البغدادي المعاصر
في رسائله متعجبا لانه خبر ابي بصير في خرئه عن المعارض وهو مستند الشيخ ايضا فيستدل لطهارة خرئه بما استدل به الجماعة لطهارة
ما يخرج من الطيور ولنجاسة بوله بخبر زياد والرقي سئل الصادق عن بول الخشاشيف يصيب في ثوبي لا اجده فقال اغسل ثوبك مرجحا
له على خبر غياث ونحوه لموافقة الاخير للتقية كما صرح به في التهذيب وفي المختلف نقل عن المبسوط غير ما حكيناه قال قال الشيخ في
المبسوط بول الطيور وذرقها كلها طاهر الا الخشاف فانه نجس انتهى وظاهر نقله تسوية الشيخ في الخشاف بين بوله وخرءه في النجاسة
مع ان عبارة المبسوط عين ما حكيناه ولا تصريح فيه بنجاسة غير بوله واما حكم بول الخطاف وخرءه فيتبع البناء في حكم لحمه فان كان
الحل فحكمها الطهارة وان كان الحرمة فحكمها النجاسة والقول بطهارتهما مع حرمة اللحم لمكان رواية عمار عن ابي عبد الله قال خرء
الخطاف لا باس به وهو مما يؤكل وانما كره اكله لانه استجار بك واوى الى منزلك وكل طير يستجير بك فاجره محمل انما كره على الحرمة
اي ان حرمة اكله عارضية من جهة الاستجارة والا فهو بالذات حلال الاكل وموجب النجاسة هو الحرمة الذاتية ليس باظهر من ابقاء
الكراهة على ظاهرها اي لا يحرم اكله وانما هو مكروه وكراهته للاستجارة وموجب النجاسة هو حرمة اللحم دون كراهته بل هذا
هو الاظهر فالرواية دليل حل اكله على كراهة مع طهارة خرئه ثم لا يخفى ان مدار حرمة اكل اللحم الموجب لترتب حكم نجاسة البول و
الخرء على الاعم من العارضية باعتبار الجلل فيندرج تحته الجلال كما صرح به جماعة بل في عدة كتب من الغنية والمختلف والتذكرة و
التنقيح والدلائل والذخيرة كظاهر الكشف دعوى الاجماع على التعميم للحرمة العارضية بين صريح الاجماع وظاهره وان اختلفت عباراتهم
في الاقتصار على التصريح بالعموم للحرمة العارضية او التصريح مع ذلك بالشمول لسبب لعروض الجلل والموطوئية للانسان وغيرهما كما
في المفاتيح واللوامع او الاقتصار على التصريح بشمول سبب لعروض الجلل من غير ذكر غيره والمراد في جميع التعبيرات معنى واحد ظاهرا
من عموم العارض كائنا ما كان وهي الدليل في العموم مع شمول ما لا يؤكل ولا يعارضه ما تضمن عدم الغسل من ابوال ما يؤكل لعدم الصدق
عليه الان الا بتجوز نعم قد يعارض بنص لا باس ببول الشاة او البقر مثلا لكنه نحو العمومين من وجه والترجيح لعموم ما لا يؤكل للاجماعات
المحكية المؤيدة بعدم وجود الخلاف فضلا عن الشهرة العظيمة المحققة المانعة من دعوى انصراف ما لا يؤكل الموجود في النص و
الفتوى الى غير الماكول باصل الشرع لكن العارض المشمول للادلة هو ما كان موجبا لانقلاب الحكم في الشرع من الحل الى الحرمة كليا
لاختصاص المتبادر به دون الانقلاب في حق مكلف دون مكلف كالمغصوب فانه عدم الاكل او النضر ربه ونحو ذلك ومن هذا القبيل
الشبه بالمحصور فلا يحكم بنجاسة بوله ونحوه وان حرم اكله للمقدمة على خصوص المكلف للشبهة دون غير المشتبه والجلال اذا استبرء طهر
بوله لانقلاب موضوع ما لا يؤكل بموضوع ما يؤكل الذي هو مدار حكم الطهارة والنجاسة واما ما يخرج من ماكول اللحم فلا خلاف

بطهارة الجزء معللا بانه ماكول وكذا حسنة زرارة في الحكم فيهما صح

وعدم الطيران ثم

في بول الخطاف وخرئه

في حكم الجلال

الذي في النصوص و معقد الاجماعات المستفيضة لما لا يؤكل لان هذه الحيوان الان محرم اكله وصادق عليه ما لا يؤكل صح

فيما عدا خارجين من المحولات وهي الدواب الثلاثة من الخيل والبغال والحمير وذرق الدجاج وطهارة ما عداه اجماع محصلا ومنقولا
مستفيضا ونصا مستفيضا مما تضمن عموم عدم الامر بغسل الثوب من ابوال ما يؤكل لحمه وفي بعضها كل ما يؤكل كروا ابوال الابل والشاة وكلما
يؤكل لحمه فلا باس ببوله ومن خصوص الوارد في بول وروث البقر والشاة والابل واما الدواب الثلاثة فالمشهور شهرة عظيمة مقاربة
للاجماع طهارة بولها ودروثها بل الاجماع عليها مستفيض وعن الاسكافي نجاستها منها وكذا عن نهاية الشيخ واختاره الاردبيلي ره و
الجواد الكاظمي والمحدث البحراني وصاحبه الشيخ سليمان ولا ريب في شذوذه والاقوى المشهور لعموم منطوق موثقة عمار وحسنة زرارة
وموثقة عبد الرحمن النبوي لعامي المتقدمات ومفهوم خبري ابن سنان المتقدمين دليلا لنجاسة ما لا يؤكل وكذا منطوق
المستفيضة الواردة في خصوصها او في بعضها لفظة الدواب الشاملة للثلاثة اما مختصة فيها كما قد يساعده العرف او وغيرها كما يساعد
اللغة وفي بعضها الحمار وتتم في الاخيرين بعدم القول بالفصل المعتضدة بالشهرة المحققة والاجماعات المحكية وللجماعة روايات اخرى
ايضا مستفيضة واكثرها في البول وتتم في الروث بالاجماع المركب كصحيحة علي بن جعفر عن الدابة يصيب بولها المسجد او حائطه ايصلى
قبل ان يغسل قال اذا جف فلا باس والمراد بتخفيف الشمس وصحيحة عبد الرحمن وفيها الرجل يمس بعض ابوال البهائم قال يغسل بول الفرس
والبغل والحمار واما الشاة وكلما يؤكل لحمه فلا باس ومنها موثقة سماعة وفيها الحمار والفرس قال كابوال الانسان ومنها صحيحة الحلبي
وفيها ابوال الخيل والبغال قال اغسل ما اصابك منه الى غير ذلك في البول وتتم في الروث بالاجماع المركب مع ورود بعضها في الروث
ايضا ومن جهة كثرتها وصحة سند ها اغتر بها المحدث البحراني الذي لا يحتمل بموارد اتفاقات الاصحاب وبعرض عنها بلا اكتراث
وارتياب غفلة عن كون اعراضهم اقوى مانع من ترجيح هذا الباب شهرة عملهم بالخبر اعظم مرجح في المضمار وكلما اكثر وصح تقوى مع اعراضهم
عنه لا تزيده الا وهنا في الاعتبار فزعم المحدث ان ترجيح اخبار النجاسة في المقام من ابكار الافكار التي حباه بها الملك العلام و
نحن نعوذ من الابتلاء بمثلها في استنباط الاحكام ومن الله تاييد من عنده ولا نقام ولو انصف كفت السيرة القاطعة العامة
على عدم الاجتناب سيما من الروث المساوي للبول اجماعا مركبا لنا مؤنة التمسك بالاخبار فلا مناص من حمل تلك الاخبار المنافية
على ما لا ينافي حكم الطهارة من كراهة الخارج منها ونحوه الاجتناب عنه لا سيما من بولها كما هو مصرح به في حسنة زرارة عن
احدهما في ابوال الدواب تصيب الثوب فكرهه فقلت اليس لحومها حلالا فقال بلى ولكن ليس مما جعله الله للاكل وظاهرها تعليل
كراهة البول بعدم جعله للاكل فلا يبعد اشدية الكراهة في مراولة ابوال الحمير لكون اكل لحمها كذلك واما ذرق الدجاج فالمشهور
شهرة عظيمة مقاربة للاجماع طهره بل معقد الاجماعات المحكية على طهارة بول وخرء ما يؤكل الشامل له وفي السراير ذرق الدجاج
بالخصوص شمول تلك الاجماعات وفي الجواهر عن كتاب حيد الخلاف الاجماع على الطهارة في خصوصه وبساعده التتبع لعدم العثور على
مخالف سوى الصدوق ولم يتحقق لان ظاهر الفقيه الطهارة والمحكي عن الشيخ في الخلاف وان كان كذلك فهو عادل عنه كما هو صريح
المبسوط والاستبصار وعن المقنعة المفيد ومصنف في الخلاف ومستنده رواية فارس بن حاتم القزويني قال كتبت الى رجل يسئله عن ذرق
الدجاج يجوز الصلوة فيه فكتب لا وهي مع كتابتها واضمارها ومطعونية القزويني اشد طعن حتى عد من الكذابين المشهورين وعدم القائل
بها الا نادرا معارضة برواية وهب بن وهب لا باس بخرء الدجاج والحمام يصيب الثوب وهي وان كانت ضعيفة ايضا لكنها مجبورة بعمل
الاصحاب فهي مرجحة على مقابلها بالاعتضاد بالاجماعات المحكية عموما وخصوصا وعمومات ما يؤكل لحمه فلتحمل الاولى على بعض المحامل
من الكراهة والتقية كما قيل او على خصوص الجلال ولعل الكراهة في خصوص الدجاج على تقدير ها لاكله العذرات كما هو المشاهد و
من الغريب في نوع التردد من مستند هذا شانه للمصنف في الشرايع والثالث من النجاسات المني وهو الماء الخارج من الحيوان بدفق
وشهوة حسبما مر تعريفه في موجبات غسل الجنابة وما يوجد في بعض كتب اللغة من تفسيره بماء الرجل او الانسان الشامل للانثى كانه مثال
لكل حيوان ذي نفس كما للفرد الشايع منه والا فلا ريب في ان حقيقته شاملة لماء كل حيوان ونجاسته من الحيوان ذي النفس اجماع محصلا
فضلا عن المنقول وهو الحجة دون الكتاب من قوله هو الذي ينزل عليكم من السماء ماء ليطهركم به ويذهب عنكم رجز الشيطان وان استدل
به في المنتهى والناصريات بناء من الفاضل على ما في كتب المفسرين من ارادة اثر الاحتلام ومن السيد على ان الرجز والرجس بمعنى واحد فلذا
سمى جنابته بنجاسته لمكان احتمال ارادة النجاسة المعنوية الحدثية الجنابية فانه ان لم يكن رفع الحدث هو المتبادر من لفظ الطهارة
والتطهير في لسان الشرع فلا اقل من احتماله نعم الاخبار بنجاسته مستفيضة والمناقشة في دلالتها من جهة عدم التصريح فيها بلفظ النجاسة

في نجاسة المني

بل الامر بغسل الثوب والبدن منه منذ نوعه بما دفعنا مثله من اخبار البول والعذرة وصار من عمومها بعموم ما ورد في ماكول اللحم من
موثقة عمار كلما اكل لحمه فلا باس بما يخرج منه وموثقة زرارة كل شيء مما احل الله اكله فالصلوة في شعره ووبره وبوله وروثه وكل شيء
منه جائز غير ضارة بالحكم لان ظاهرهما ان لم يكن كما في الحدائق من اختصاصه في الاولى بالبول والخرء وفي الثانية بالاشعار والاوبار
والجلود ونحوها وسلم العموم للمني فغايتها التعارض مع اخبار المني في خصوص ما يؤكل بتعارض العمومين من وجه ويطلب فيه المرجح
وهو موجود لعموم المني لاعتضاده بالاجماعات مع كون المعارض في خصوص ما يؤكل دون ما لا يؤكل والعموم فيه سالم عن المعارض
ومع ثبوت نجاسته فيما يؤكل بالاجماع المركب واما ما ورد من بعض روايات ربما تستشعر منها عدم النجاسة اما مطلقا او بابا كصحيحة
زرارة عن الرجل يجنب في ثوبه ويتجفف فيه من غسله فقال نعم لا باس به الا ان تكون النطفة فيه رطبة فان كانت جافة فلا باس وفي
دلالتها ما لا يخفى واجود احتمال فيها بعد نعم وضوح الدلالة على الطهارة من كون قيد الرطوبة من جهة ان الثوب نزعه ونسعه ملوما
الى الفراغ من الاغتسال فاخذه للتنشيف به لا ينفك غالبا عن تنجس غير محل المني بملاقاته ان كان المني رطبا ولا يتميز محل الملاقاة
فليجتنب عن كل الثوب كما يجتنب عن سائر المشتبه المحصور واما اذا كان المني جافا فلا محذور من تنجس غير محله بملاقاته فلا باس به وصحيحة
ابي اسامة يصيبني السماء وعلى ثوب فتبلله وانا جنب فتصيب بعض ما اصاب جسدي من المني افاصلي فيه قال نعم وموثقته ايضا عن
الثوب يكون فيه الجنابة فتصيبني السماء حتى تبتل قال لا باس واجود ما يدفع به دلالتها احتمال نفي الباس في الاولى لعدم بل تمام الثوب
المستلزم لعدم معلومية كون محل اصابة المني مبلولا بل الاسراية وكذا في الثانية لعدم معلومية تبلل محل المني مضافا اليه عدم
معلومية اصابة محل المني على تقدير كونه مبلولا بدنه وروايته علي بن حمزة عن رجل اجنب في ثوبه فيعرق قال لا ارى به باسا قال انه
يعرق حتى لو شاء ان يعصره فقطب الصادق عليه السلام في وجه الرجل وقال ان ابيتم فشيء من ماء فانضحه واجود ما يدفع به الدلالة احتمال
كون المراد من الاجناب فيه ان يكون لابسه حين اجنابه فيكون السؤال عن عرق الجنب هذا مع جريان احتمال التقية في جميعها على فرض
الدلالة الواضحة لكون طهارة المني اما مطلقا او اليابس منه من مذاهب العامة ثم لا تقاوم ادلة النجاسة من وجوه شتى اعظمها
اعتضاد تلك بالعمل البالغ مرتبة الاجماع فلا تردد في الحكم والدليل نعم ربما نوقش بعدم انصرافها الى مني غير الانسان ودعواه في خبر
المنع وربما زعم الانصراف في مثل ما ورد من اخباره بنحو صحيحة ابن مسلم في المني يصيب الثوب لا انصراف من جهة فرض اصابة الثوب
لكنه ايضا في حيز المنع لان اصابة الثوب ليس بذلك الصارف المعتبر مع عدم وجوده في بعض الاخبار خصوصا النبوي المنجبر انما
يغسل الثوب من المني والدم والبول وصحيحة ابن مسلم ان الصادق عليه السلام ذكر المني فشدده وجعله اشد من البول والاختصاص فيها
بمني ما له بول لظهورها في ارادة كون هذه الطبيعة اشد من تلك الطبيعة والافراد غير ملحوظة ودعوى ظهورها في ارادة الاشدية
من حيثية الازالة لان المني لزج بطيء الازالة كما في الحدائق قال اذ النجاسة لا تقبل الشدة بعد غير مسموعة لظهور لفظ الاشدية في نفس
النجاسة والازالة يعبر فيها بالاصعبية والاعسرية دون الاشدية وتفاوت النجاسات ثابتة يكشف عنها اكتفاء بمطلق الغسل في بعضها
وتعدده مرتين وثلاث وخمس وسبع وبانضمام التعفير في بعضها وما في شرح الدروس من انه يبعد ثبوت انصراف المني الى مني الانسان
فدلول الخبر ان منيه اشد من بوله وهو لا يستلزم كون مني غيره كذلك لانه قياس مع عدم تماميته فيما لا بول له مدفوع بابتنائه على نحو
ثبوت انصراف لفظ المني وهذا وان ادعاه جماعة من الاعاظم لكنها ممنوعة جدا بل واضح الفساد قطعا نعم لا باس بدعوى عدم انصراف
الاخبار حتى الخبرين من جهة وجود غسل الثوب ومقايسة البول فيهما الى مني ما لا نفس سائلة له وتتضح به وجه الاستدلال على طهارة
منيه كما هو المعروف من مذهب الاصحاب بل من غير خلاف اجده فيها وان قال في الكشف ان ظاهر الاكثر نجاسته مطلقا الكنه استظهار
من غير ما طلاقهم ولذا قال لا يمكن تنزيل كلامهم على خصوص مني ما له نفس سائلة انتهى بل تنزيله عليه مما لا ينبغي التردد فيه اذ لم يجد
التصريح بنجاسته مما لا نفس له من احد ولذا صرح بعدم الخلاف في طهارته جماعة بل في مجمع البرهان كان طهارته اجماعي وفي الرياض
كاد ان يكون اجماعا ولا يقدح في استظهار طهارته من مذهب الاصحاب ما وقع للفاضلين من التردد وان صرحا بعده بان الاظهر
طهارته لان نظرهما الى وقوع المني في النص والفتوى مطلقا فانظر الى ما بينه وبين دعوى ظهوره في خصوص مني الانسان من
البون وبالجملة مقتضى الادلة طهارته لاصل الطهارة مع سلامته عن المعارض فيه بعدم انصراف الاخبار اليه وكذا منعقد الاجماع
على نجاسة المني بناء على عدم استفادة الاجماع الصريح من عباراتهم على طهارته مما لا نفس له مؤيدا بطهارة ميتته ودمه فانهما عمدة

ما يخص من الحيوان وبينهما عندنا مادة كونه في نظر الشارع مما لا يخص منه شيء ولذا قال في المعتبر ان منيه كعصارة النبات وان عين
من الاعيان النجسة الميتة وهي بالفتح كما صرح به في المجمع وغيره وفي القاموس ايضا بالكسر النوع وعلى التقديرين هي بالتخفيف اعم من بدن
الادمي وغير الادمي لغة وعرفا وبالتشديد يختص بالادمي فعن المصباح الميتة من الحيوان جمعها ميتات واصلها ميتة بالتشديد في ميتة
الاناسي لانه الاصل والتزم التخفيف في غير الاناسي فرقا بينهما ولان استعمال هذه اللفظة في غير الادميات اكثر فكانت اولى بالتخفيف
وكذا في مجمع البحرين والعرف موافق لذلك ايضا والميتة لغة وعرفا ضد الحي سواء خرج روحه حتف الانف او بالذبح الشرعي واختصاص الثاني
بلفظ المذبوح او الذبيحة دون الميتة توهم في بادي النظر وفي الحقيقة اطلاق المذبوح لبيان سبب الموت لا الذبح دون الحتف والا
فيصح بلا شك قول مات بالذبح لا حتف نفسه الا ان يدعى اختصاص لفظ الميتة دون سائر مشتقاتها بغير المذبوح نعم لا يبعد كونه كذلك
في عرف الشرع فعن المصباح والمراد بالميتة في عرف الشارع ما مات حتف انفه او قتل على هيئة غير مشروعة اما في الفاعل او المفعول فما
ذبح للصنم وفي الاحرام او لم يقطع منه الحلقوم ميتة لكن في القاموس والميتة ما لم تلحقه الذكاة ونحوه عن الصحاح وعلى كل حال النجس
هو الميتة مما له نفس سائلة من الحيوانات الماكول اللحم وغير الماكول مما يذكى او لا يذكى من البرية والبحرية من ادمي او غير ادمي دون ما لا نفس
سائلة له فان ميتته طاهرة فالكلام في موضعين احدهما ميتة ما لا نفس له سائلة وهي طاهرة اجماعا مستفيضا بل محصلا الاستقرار المدة
الان على ذلك فلا يقدح فيه ما يحكى عن مقنع الصدوق ونهاية الشيخ من ايجاب غسل ما باشر الوزغ والعقرب برطوبة مع عدم صراحته
في نجاستهما بالموت واحتمال حمل غسل ما باشرهما على تاكد الاستحباب كالاستثناء المحكي عن الوسيلة والمهذب للماء الذي يموتان
فيه عما يموت فيه مما لا يفسد له في عدم الباس به بل الاحتمال كونه من جهة التقية كما يفهم من الاخبار في حال الوزغة والعقرب ولو على تقدير
كون الاجتناب حتميا وكذا ما عن الصدوق من جواز اللبن اذا مات فيه العظاية لاحتمال بعض ما ذكر فيه ايضا كما يحتمله بعض ما ورد بارافة
الماء الملقى فيه بعض هذه الحيوانات فالموت فيها اولى وما ورد بنزح البئر من موته مضافا في الاخير الى ما ورد بعدم تنجس البئر ايضا و
على كل حال الخلاف في طهارة كل ذلك منقطع وفي زماننا ايضا غير مخل بانعقاد الاجماع خصوصا مع معلومية نسب المخالف والدليل
عليها مع الغض عن الاجماع هو المستفيضة منها موثقة عمار وخبر حفص بن غياث وابن مسكان المعول عليهما فيما يرويانه عند الاصحاب
وصحيحة ابي بصير ورواية علي بن جعفر المنجبر بعضها ان ضعف بما سمعت والمعتضد جميعا بعمل الاصحاب ففي الاولى سأل عن الخنفساء
والجراد والذباب والنملة وما اشبه ذلك يموت في اللبن والزيت والسمن وشبهه قال كل ما ليس له دم فلا باس ونحوها في افادة الكلية
والعموم خبر حفص وابن مسكان الموضع الثاني ميتة ذي النفس والكلام فيها ايضا في موضعين احدهما في ذي النفس غير الادمي ونجاستها
اجماع المسلمين كما استفاض نقله واجماعنا محقق فضلا عن نقله المستفيضة ومع الغض عنه استدل في المنتهى على النجاسة بتحريمها في الكتاب قال
تحريم ما ليس بمحرم ولا ضرر فيه كالسم يدل على نجاسته والمناقشة فيه واضحة ويدل عليها الاخبار فانها في نجاستها متواترة معنى
متفرقة في ابواب الفقه وهي اصناف منها الواردة فوق حد الاستفاضة في نزح ماء البئر بموت الحيوانات فيه فان قيل كيف
يستدل بها مع اختيار القول بعدم تنجس ماء البئر قلنا مضافا الى ظهور مطلوبية النزح في كونه للتطهير ولو الاستحبابي بل صريح فيه
ما كان بنحو قوله يجزيك ان تنزح منها دلاء فان ذلك يطهرها ان شاء الله تعالى يدل عليها ما تضمن النزح للتغير للاجماع على كونه
للتطهير ولا يتنجس الماء بالتغير من الجسم الطاهر وفيما ورد منه بنحو قوله يوما الى الليل وقد طهرت زيادة دلالة كما لا يخفى ومنها المستفيضة
الواردة بالفاء ما مات فيه الفارة من المرق وعدم الانتفاع بغير الاستصباح بما وقعت فيه من السمن والزيت ان كان مائعا وان
كان جامدا القيت الميتة وما حولها منه ويؤكل الباقي ومنها المستفيضة الناهية عن الاكل في اواني اهل الذمة معللة باكلهم فيها
الميتة والدم ولحم الخنزير ومنها المستفيضة الواردة في تنجس الماء القليل اذا مات فيه الفارة وكذا الكثير مع تغير الماء او تفسخ الفارة
ومنها المستفيضة الواردة بالاجتناب عن الماء ان غلب عليه الجيفة ومنها ظاهر المستفيضة الناهية عن الانتفاع بشيء من الميتة
وسائر المعللات فيها فان عموم التحريم مع عدم القذر ظاهر في كونه للنجاسة كما عن الفاضل وظاهر المستفيضة الناهية عن
الصلوة في جلدها مطلقا ولو من ماكول اللحم ومنها المستفيضة الامرة بغسل الثوب والبدن من ملاقاتها بالرطوبة ومنها مفهوم
المستفيضة المتقدمة في ميتة ما لا نفس له من عدم الباس بها الا دم له ومنها المستفيضة في الاجتناب عن القطعة المبانة من الحيوان
بحبالة الصيد معللة بانها ميتة ومنها المستفيضة الواردة بان الشعر اذا جز من ميتة فاغسله ومنها افراد اخبار كثيرة واردة في موارد

مختلفة كما لو ورد بعدم البأس ببعض اجزاء الميتة معللا بانه لا روح له الى غير ذلك مما لا يسع المقام حصره واهمالها لكثرة على اختلاف
مضامينه وكيفية دلالته والمناقشة فى كل واحد من هذه الاخبار التى كادت لا تحصى فى السند او الدلالة بعدم العموم فيه للميتة او
المايع الذى يموت فيه الفارة مثلا او بعدم دلالة النهى عن الاكل ونحوه على كونه للنجاسة مما لا ينبغى ان يصغى اليه لانه ان احتمل بعض
هذه المناقشات فى بعض افرادها واحادها فبملاحظة مجموعها لا يرتاب الفقيه فى ارادة العموم خصوصا وفى كثير منها ترك الاستفصال
فى مقام يقتضى العموم وفى بعضها التعبير باداة العموم كقول ابى جعفر عم ان الله حرم الميتة من كل شىء الظاهر فى كون الحرمة للنجاسة لان
مورده موت الفارة فى السمن ومع هذا من الغريب ما فى المدارك من اقتصاره على خبرين فى الاستدلال بالنص احدهما ما تضمن النهى
عن اكل الزيت ونحوه بموت الفارة والاستصباح به قال لكنه غير صريح فى النجاسة وثانيهما الوارد فى الصوف ونحوه بانه ان اخذ بعد
ان يموت فاغسله وصل فيه وناقش فيه بان الامر بالغسل يحتمل كونه لازالة نفس الاجزاء المتعلقة به من الشعر ونحوه كما يشعر به قوله
اغسله وصل فيه قال وبالجملة الروايات متظافرة بتحريم الصلوة فى جلد الميتة بل الانتفاع به مطلقا اما نجاسته فلم اقف على نص
يعتد به مع ان ابن بابويه روى فى الفقيه مرسلا وساق ما تضمن عدم البأس بجعل اللبن والسمن فى جلود الميتة قال والمسئلة قوية
الاشكال انتهى وكان قصده بقوله مع ان ابن بابويه روى بيان مخالفة الفقيه فى الحكم فلا اجماع ايضا ومثله ايضا فى المعالم الا انه اعترف
بالاجماع واسند الحكم اليه قال النصوص لا تنهض باثباته لان جملة ما وقفت عليه من الروايات فى هذا الباب روايتان احدهما
رواية الحلبى والاخرى رواية ابرهيم بن ميمون قلنا اما الاولى فهى من روايات موت الفارة والدابة فى الطعام والشراب عن قوله فيها و
ان كان الصيف فارفعه حتى تسرج به وان كان بردا فاطرح الذى كان عليه واما الثانية فهى من روايات ملاقاة الثوب للميتة برطوبة
عن الرجل يقع ثوبه على جسد الميت الى قوله فيها وان كان لم يغسل الميت فاغسل ما اصاب
ثوبك منه وقصور هذين الحديثين عن افادة الحكم بكماله ظاهر مع ان الصحة منتفية عن سنديهما وورد فى عدة روايات المنع عن
اكل نحو السمن الذائب اذا مات فيه الفارة وظاهره الحكم بنجاسته وهذا الحكم خاص ايضا فلا يمكن جعله دليلا على العموم فالعمدة فى
اثبات التعميم هو الاجماع المدعى فى كلام الجماعة انتهى ومناقشتها فى دلالة الاخبار على اصل الحكم من النجاسة او فى عمومه كما ترى
التمسك رابعة النهار وهو ناش من طريقتهما الفاسدة فى الاخبار فاوجبت عنها اغماضا عما يصلح دليلا فى المقام بخبرين او ثلاثة وقد عرفت
ان الوارد منها لا يحصى من الاخبار وفيها ما من الصحيح والموثق والحسن ما شاء الله فضلا عن المرسل ممن يعمل بمراسيله ومع ذلك ينجبر ضعفه
كما لا يعتضد ما لا ضعف فيه بعمل الاصحاب فتواهم وتعليق الحكم فى كثير منها على مطلق الميتة والجيفة والدابة الظاهرة بقرينة المقام
فيما يدب بغير تخصيص او تقييد فى شىء منها بشىء من الخصوصيات وان وجد فى بعضها مورد الا تقييد مضافا الى ما فى بعضها من
اداة العموم كقوله فى رواية جابر وقعت فارة فى خابية فيها سمن او زيت فما ترى فى اكله فقال ابو جعفر عم لا تاكله فقال له الرجل الفارة
اهون على من ان اترك طعامى من اجلها فقال له ابو جعفر عم انك لم تستخف بالفارة وانما استخففت بدينك ان الله حرم الميتة من كل
شىء وما مر من مفهوم كل ما ليس له دم فلا بأس به وعموم التعليل فى نجاسة القطعة المبانة من الحبالة بانها ميتة وكذا عموم مفهوم تعليل
طهارة الصوف الماخوذ من الميتة بانه لا روح له والى ترك الاستفصال المشار اليه فى كثير فلا مجال للريب فى عموم الحكم لكل ميتة وكل ما لا
وفى كل ما يتوقف على الطهارة مع ان من مذهب صاحب المعالم افادة المعرف باللام للعموم فى كلام الحكيم فيما لا يكون عهد ولا افراد متعارفة
فى الميتة يوجب التنزيل عليها واما ما اورده الصدوق فى الفقيه فلا يعتد به لشذوذه على قصده الاول من عدم روايته
الا ما يفتى به مع انه لم يبق عليه قال شارح المفاتيح ان جدى صرح فى شرحه بانه رجع عما قال من عدم ايراده الا ما يفتى به ولذا ذكر كثيرا
ما افتى بخلافه بل ولذا لم يحك عنه الخلاف هنا ومع احتماله وكذا ما فى مقنعه لا ظهور منه فى عدم النجاسة بل وبعض الاخبار الشاذ الظاهر
فى ذلك ايضا لا ينافى المعروف من ارادة ميتة ما لا نفس له كجلد الضب وجلد ما يقال انه ميتة بقرينة ما ورد فى الكيمخت الذى
هو الجلد الذى يقولون انه ميتة كما فى نصه فيكون نفى البأس اتكالا على يد المسلم وصحة تصرفه مع هذا كله لا ينافى فتواه بما رواه
انعقاد الاجماع سواء ابقى على ظاهره من القول بعدم نجاسة جلد الميتة بالموت او ارجع الى قول الاسكافى من طهر جلد الميتة بعد
الدباغة وبالجملة فهم عموم نجاسة الميتة من ملاحظة مجموع ما ورد فى الميتة مما لا يستراب فيه ولا ينبغى التردد فيه نعم ينبغى النظر هنا فى
امور منها التعدى بالحكم الى القطعة المبانة من الحيوان مما تحله الحيوة بالاصالة وقد فارقها الروح وتنقيح الكلام فيه ان القطعة لها صور وحالات

منها حالة

منها حالة اتصال الجزء ببدن الميت ومنها بعد انفصاله عن بدن الميتة وفى الثانية الجزء المبان اما صغير جدا او كبير ومنها اتصال الجزء
المسلوب منه الروح ببدن الحى اما اتصالا تاما او اتصالا لا معتدا به او اتصالا يسيرا جدا كاليد المعلقة بيسير من الجلد وعلى التقادير
اما جزء كبير او صغير جدا ومنها حالة انفصاله عن بدن الحى وهى اما بان يكون انفصاله مقرونا بانسلاب روحه او بان يكون انسلاب
روحه مقدما على انفصاله او بالعكس اما اذا كان كبيرا فالحكم فى حالة انفصاله عن بدن الميتة او الحى هو النجاسة وفى الجزء الصغير المنفصل
عن الحى كلام ستسمعه وكذا الحكم هو النجاسة فى حالة اتصاله بالميتة وهذا اجماعى حتى اذا كان جلدا لعدم العثور على القول بعدم تنجس الجلد
بالموت غير ما سبق من الصدوق وما سمعت بناءه على عمله بما يرويه فى الفقيه وعبارته فى المقنع لا بأس ان يتوضأ من الماء اذا كان فى زق من
جلد الميتة ومع ما اشير اليه فى اولهما من عدم ثبوت فتوى له واحتمال ثانيهما بل والاول ايضا الارادة عدم تعدى نجاسة الجلد لا عدم
نجاسته فى نفسه غير قادح فى انعقاد الاجماع ومع الغض عن الاجماع اما المتصل ببدن الميتة فكلما دل على نجاستها دل على نجاسته
لكمال الظهور فى ارادة نجاسة ملاقيها برطوبته وتحقق الملاقاة يكون بمماسة جزء منها ولا تامل فيه والمناقشة فيه باحتمال كون النجاسة عارضة
للمجموع من حيث المجموع فلا حكم بنجاسة جزء واحد من السفسطات الغير المسموعة بل الخرافات الغير المعقولة واما المنفصل من حى او ميتة
فيدل على نجاسته بعد الاجماع المستفيض بل المحصل الاستصحاب فيما انفصل من بدن الميتة ويتم فى غيره من المنفصل عن الحى بالاجماع
المركب وان ناقش فيه فى المشارق قال وقد يمنع النجاسة قبل الانفصال لجواز ان يكون النجس المجموع من حيث المجموع وبعد تسليمه نمنع كون
المقام المقام الذى يصح فيه التمسك بالاستصحاب لكن المناقشة الاولى هى التى عرفت حالها اولا والثانية لا ادب فيها مع هذا الفاضل
العلامة والثانية مبنية على مذاقه فى حجية الاستصحاب الذى لم نرتضه فى محله من الاصول وقد يستدل على نجاسته بصدق الميتة على نفس
القطعة المبانة بناء على ان مدار الصدق مفارقة الروح كما صرح به فى الروض قال ويمكن ان يقال ان هذه القطعة من شانها الحيوة
فاذا قطعت صدق اسم الميت عليها لان الموت عدم الحيوة عما من شانها ان يكون حيا فكلما دل على حكم الميت دل عليها فان تم ذلك ثبت
ذلك فى القطعتين من غير فرق انتهى ومراده بالقطعتين المبانة من الحى والمبانة من الميت ولا بد من ضميمة قيد بغير التذكية لان المراد
كون الموت هو المطلق عدم الحيوة يشمل المذكى مع عدم نجاسته وعدم التفتيش فى عبارة الروض من جهة فرضه فى ميتة الانسان ولا
تذكية فيه ومورد كلامه وان كان القطعة المبانة من الانسان لكن يتم فى غيره من الحيوان بالاجماع المركب لكن يمنع صدق الميت والميتة
على مطلق الجزء المنفصل بحال ويمكن الاستدلال عليه باشتراك الجزء فى حكم النجاسة مع الكل المعترف بنجاستها الكل لاشتراكه له فى العلة
مرة بدعوى تنقيح المناط وان ثبوت النجاسة للجملة انما هو لحلول الموت فيها فكذلك القطعة المبانة وقد اومى اليه فى شرح المفاتيح قال
بل لعل المناط يكون منقحا انتهى وهو المراد مما فى المنتهى من الاحتجاج بان المقتضى لنجاسة الجملة الموت وهو موجود فى الاجزاء وما فى
المدارك من استضعافه بان غاية ما يستفاد من الاخبار هو نجاسة جسد الميت وهو لا يصدق على الاجزاء فى غير محله لانه مع انتقاضه
بمن قطع قطعتين نصفا عددا وبعد ذلك فارقت اجزاءه الروح وكذا لو قطع بعد الموت لان التزام الطهر فيهما بديهى البطلان لم يدع
الفاضل صدق الميتة بل مراده مشاركة الجزء للجملة فى العلة المستنبطة واستنباطها كما فى شرح المفاتيح من تتبع تضاعيف الاخبار
فى بحث النجاسة والطهارة ومبحث انفعال الماء القليل والبئر والكر بالتغيير ومبحث الحرمة والحلية من الاخبار المطلقة والعامة ونحوه
فى الجواهر ايضا ومرة اخرى بدعوى العلة المنصوصة فى صحيحة الحلبى لا بأس بالصلوة فيما كان من صوف الميتة ان الصوف ليس فيه روح و
خبر المكارم انا نلبس هذه الطيالسة البربرية وصوفها ميتة قال ليس فى الصوف روح فان مفهوم تعليل نفى البأس بعدم الروح
ان عليه البأس مع وجود الروح ومفارقته وفى شرح المفاتيح ومن تعليق الحكم فى الكل على وصف الموت المشعر بالعلية بل يفيده الحكم
بطهارة عدة اشياء من الميتة فى عدة اخبار من الشعر والوبر والقرن والعظم والظلف والحافر وغيرها مما لا تحله الحيوة لظهوره جدا فى
كونه لعدم الروح لكنه يؤيد التنقيح لا التنصيص بالعلة فان قيل لا تنقطع المناقشة مع تسليم التنقيح او التنصيص بالعلة لانها الموت
وقد يدعى اختصاص حقيقة الموت بذهاب النفس وهو العلة لنجاسة جميع الاجزاء فلا يتنجس الا المنفصل عن بدن الميتة دون الحى
وان لم يسلم ايضا فى المشارق على الملازمة بل فرق بين الانسان وغيره فاعترف بان موت الانسان علة لنجاسة اعضائه ولو كانت متفرقة
بائنة قال واجراء البعض المقطوع من الحيوان لا يخلو من اشكال لكن مع عدم فارق لا قائل بالفرق بين الحيوان الصامت والناطق
فيتم بالاجماع المركب قلنا ذلك ممنوع بل العلة مفارقة الروح وهى المناط فنجس كلما كان له روح ففارقه كما صرح به فى خبر الصوف

وغيره فهو

وغيره فهو المراد بالموت المعتبر في الاخبار بل هو ذهاب النفس ليس الا مفارقة الروح من جميع اجزاء الحيوان ذي النفس وليس الموت ما وراء ذلك وبناء على كون العلة ذلك في النجاسة يتم الحكم في جميع الحالات الثلاث والا فان قلنا بطهارة الجزء المتصل او بعض الاجزاء الصغار المنفصلة من البثورات والثآليل ونحوهما لخصوص الحرج وقيام السيرة كما لعله ويدل على الحكم بعد ذلك كثير الاخبار المستفيضة الحاكمة بنجاسة القطعة المبانة من حبالة الصيد منها الحسن كالصحيح عن علي عن ما اخذت الحبالة من صيد فقطعت منه يدا او رجلا فانه ميت وكلوا ما ادركتم حيا وذكرتم اسم الله عليه وفي الصحيح عن ابان قال ابو عبد الله عليه السلام ما اخذت الحبالة فقطعت منه فهو ميتة وفي آخر ما اخذت الحبالة وانقطع منه شيء او مات فهو ميتة الحديث والمستفيضة الواردة في اليات الغنم منها رواية ابي بصير قال ان اليات الضأن تقطع وهي احياء انها ميتة وهي وان كانت في الانفصال من الحي لكن يتم في المنفصل من الميت والميتة بعموم التعليل بالميتة وبالاولوية والاجماع المركب مضافا الى الاطلاق مرفوعة ايوب بن نوح المتقدمة في غسل المس اذا قطع من الرجل قطعة فهي ميتة الحديث والى خصوص موثق سماعة اذا رميت وسميت فانتفع بجلده يعني السبع قال واما الميتة فلا لدلالته على حرمة عموم الانتفاع الظاهرة في كونه للنجاسة في خصوص جلد الميتة كظاهر سائر ما منع من الصلوة في جلد الميتة بضميمة عدم الفرق بين الجلد وغيره وهذه الروايات على كثرتها فوق حد الاستفاضة وتوضح سند جملة منها ان كان شيء في سند بعضها فينجبر بالعمل بما سلكها فيما افادتها العموم لغير مواردها من الحبالة والاليات وعضو الصيد وغيرها من الخصوصيات بعموم تعليل قطع عضو الصيد يتم بالاجماع المركب مضافا فلا محل لما اورد على الاستدلال بها في المعالم والمدارك ففي الاول بعد ان اقتصر على ثلاثة من اخبار الحبالة وقال ان في الاول منها اشعارا بالنجاسة لكن في طريقها ضعف وفي الاخيرين منها الوتم سنداهما الاحتياجا في الدلالة على النجاسة الى وجود دليل عام في نجاسة الميتة والعمدة فيه الاجماع المدعى والتمسك به موقوف على كونه متناولا لهذا المتقطع ومعه لا حاجة الى توسيط الاحتجاج بالخبر المتضمن لانه ميتة ولا يخفى اندفاع ما في السند بما عرفت والقصور عن افادة العموم في التضمين بما ورد في اصل الميتة وما ورد في القطعة المبانة بما سمعت في المقامين من عموم التعليل وعن التعليق على وصف الميتة المشعر بالعلية بل تنقيح المناط بالدوران على مفارقة الروح والموتية واستقراء تلك الموارد الجزئية لعتضا ايضا بالعموم ويعضد ذلك كله بالاجماع المركب الذي لا يقدح فيه تطلبات مثل صاحبي المدارك والمعالم ولا يبقى معه ريب في عدم ارادة الخصوصية الموردية بعد ان لم يكن ورودها بنحو التقييد المستفاد منها ان كل قطعة مما له روح بالاصل تنجس بمفارقة الروح بغير التذكية ولو منها وحدها دون باقي الحيوان اذا انفصلت منه ثم ان الجزء المبان اذا كان فيه حراك ففي شرح القواعد لكاشف الغطاء ان في طهارته ونجاسته وجهين من ان الحراك دليل الحيوة والحي لا ينجس ومن اطلاق نجاسة المبان في نصوصه ثم امر بالاحتياط بالاجتناب عنه وهو غريب لظهور الاخبار جدا في ارادة كونه ميتة بعد مفارقة الروح وان سلم اطلاقها فمبني على الغلبة ضرورة عدم تعقل نجاسة الحي ولا يخفى انه بناء على استناد نجاسة القطعة المبانة الى هذه الاخبار مع الغض عن تنقيح المناط او تنصيص العلة بمفارقة الروح حسبما اشير اليه قد يمنع شمولها لبعض الحالات المتقدمة كحالة اتصالها بالحي لم تكن مفصولة عنه وانفصلت وهي ميتة لا روح لها لصراحة النصوص في المبانة ودعوى ظهورها في المبانة حال حيوتها كما ادعاه صاحب المعالم وظاهر المشارق كصريح اللوامع الاعتراف به مع زيادة فيها ودعوى ظهورها في غير الاجزاء الصغار لعدم انصرافها الى مثلها وعليه فالحكم بطهارة الجزء الميت المتصل بالحيوان الحي وبعض الاجزاء الصغار التي تتمها يكفي فيها اصل الطهارة لعدم شمول اخبار نجاسة الميت والميتة الشاملة نعم لا اخبار القطعة المبانة المذكورة الجزم لمثل ذلك فلا باس باستظهار الوفاق على الطهارة فيهما وان اختلف في المدارك واعترف في الحدائق بان الامر كذلك في اجزاء البثورات ونحوها وعلى كل حال الحكم هو النجاسة في الجزء المفارق للروح بجميع حالاته المشار اليها بغير خلاف معتد به بل لا اجد احدا من قبل صاحب المعالم والمشارق نعم هو ليس كذلك في صورتين احديهما حالة اتصاله بالحيوان الحي وهذه وان قال فيها شارح الدروس لم اقف على تصريح من القوم فيه سوى ما في كلام صاحب المعالم مما يدل على انه لا ريب في عدم نجاسته لكن ظاهر كلامه اختصاص كلامه بالاجزاء الصغيرة واما الاجزاء الكبيرة فلا يعلم حالها ثم هو اعترف بطهارة الجزء الصغير الميت المتصل بالحي نعم ولو اذا كان جزءا كبيرا لا سيما اذا كان مما يتغير الماء به اذا كان في الماء لم نخل لرح في عموم ان الجيفة اذا غلبت على ريح الماء او طعمه فيلزم الحكم بنجاسة الماء وهو مستلزم لنجاسة الجزء ودعوى اختصاص النجاسة بتلك الحالة فلا يعم غير الملقى في الماء تندفع بعدم القول بالفصل وبان الجيفة لا تستقل بسببية النجاسة ان لم تثبت النجاسة في ذي الروح الميت الا ترى انا نقول الماء من نتانة الجسم الطاهر

وغلب عليه

وغلب عليه ريحه يحكم بنجاسته لكن مقصودنا الآن من عبارته ليس هذا الاعتراض عليه من هذه الجهة لكن نفي الريب في المعالم عن عدم نجاسته يقضي باستظهار من الاصحاب طهارة المتصل وفي المحكي عن شارح الوسائل نقل الاجماع على طهارته قال كاشف الغطاء في شرح القواعد لا قائل بالنجاسة حين الاتصال وربما تعطيه عبارة شرح المفاتيح لاستظهاره منهم الفتوى بجواز قطعه من بدن الانسان لا بوجوبه ولو كان زوال الروح منها منشأ النجاسة لوجب قطعها جزما وعبارة الكشف ايضا في الاستدلال لطهارة الاجزاء الصغيرة المنفصلة حيث قال لو كانت نجسة لكانت نجسة مع الاتصال وعلى كل حال لا ينبغي التامل في طهارته لانه ان لو وجب قطعه وفصله عن البدن لخرج عظيم في معاملة الانسان جزء من بدنه المتصل على الدوام معاملة النجاسات وان وجبا قطعه وفصله فالحرج في التزام الانسان قطع عضو عنه ولذا قال في شرح المفاتيح من ضروريات الدين عدم وجوب القطع هذا مع ان السيرة القطعية ايضا على ابقائه وعدم قطع المفلوج عضوه الميت فان قيل ما بين عموم دليل الحرج وعموم المناط بالموتية تعارض من وجه ولا يتعين تخصيص الثاني بالاول قلنا مع ان دليل الحرج حيثما صدق محكم فهو محكم على غيره على تقدير تسليم تعارضهما من وجه فالترجيح لعموم الحرج هنا لمعاضدة الجهة المطهرة هنا بما تسمعه وعلى هذا لو كان ادلة نجاسة القطعة المفارقة للروح شاملة للمتصلة اما مطلقا او لغير اجزائها الصغار لوجب تخصيصها في المتصلة بالسيرة والحرج فكيف مع امكان منع الشمول اما الاجماع فالكلام على فرض تحقق عدمه فيه واما صدق الميتة على القطعة ان سلم ففي المفصولة دون المتصلة بالحي بل قد يدعى شمول ما دل على طهارة الحيوان له لانه جزؤه وان لم يكن فيه روح وان سلم تعارض الصدقين بالنسبة الى حكم هذا الجزء فالجهة المطهرة مرجحة لمعاضدتها باصل الطهارة وظاهر الفتوى بل الاجماع المحكي واما العلة المنصوصة فقد يقال انها لا تتعدى عن اجزاء الميتة حتى في خبر الصوف لان غايتها افادة نجاسة غير الصوف من اجزاء الميتة دون جزء الحي لاختصاص المنطوق بها فالمفهوم كذلك لانه فرع المنطوق كما في قوله ماء البئر لا يفسده لان له مادة لا يتعدى عن ما له مادة فلا يستند اليه في عدم انفعال الماء المضاف واما اخبار القطعة المبانة فلان جميعها في المبانة والتعليل فيها بانها ميتة يجري فيه ما سمعته في خبر الصوف من عدم التعدي بها الى غير المبانة مع زيادة ان هذا تنزيل شرعي لما مر من عدم تحقق الموت حقيقة بغير ذهاب النفس فليقتصر على مورده وهو المبان ضرورة ان تنزيل الشارع له بمنزلة الميتة لا دلالة فيه على تنزيل المتصل بالحي لغير المبان منزلتها وبالجملة الحكم فيه من الطهارة لا ريب فيه سواء كان جزءا صغيرا او كبيرا وان امكن اختلاف المدرك فيه بدخوله تحت ادلة النجاسة ثم اخراجه بالسيرة والحرج او عدم دخوله من البدء والصورة الثانية مما يحكم بطهارته هي حالة انفصال الجزء الصغير من حيوان حي من نحو قطعات جلود البثورات من الانسان ومن الثآليل وقشورات من باطن الرجل واطراف الانامل وحول الاظافر ومن الشفاه سيما في الصيف الى غير ذلك نعم في المنتهى ونهاية الاحكام والموجز وشرحه ومجمع البرهان والمدارك والبحار والكفاية والذخيرة وشرح الدروس والدرة واللوامع ان الاقرب طهارة ما ينفصل من بدن الانسان من الاجزاء الصغار وفي شرح المفاتيح الجزم بها وفي الحدائق الظاهر انه لا خلاف فيه بينهم وفي كشف الغطاء وشرح البغية التصريح بطهارة المنفصل من الحيوان الشامل لغير الانسان وفي الجواهر التصريح بالعموم للانسان والحيوان وعلى كل تقدير هل هي خارجة عن شمول ادلة نجاسة القطعة المبانة فالاصل فيها الطهارة ام شمولها لها ولكن السيرة والحرج مخرجان لها من حكم النجاسة كلاهما محتمل في ذلك وفي شرح كاشف الغطاء ان كلا من الوجهين يصلح سندا لان لزوم الحرج ظاهر وامر الشك في شمولها الادلة الاجزاء بغير خفي انتهى والشك في كلامه محتمل لارادته من حيثية صغر الجزء فلا ينصرف الى مثله اخبار انقطاع عضو الصيد والاليات للغنم ولارادته من حيثية كونها غالبا يفارقها الروح وهي متصلة وظاهر تلك الاخبار انفصالها مع الحيوة بل من اجل هذا الاخير فصل جمع من المتأخرين بين الصورتين بحكم بطهارة ما انفصل منها بغير حيوة ونجاسة ما انفصل مع الحيوة كما هو حاصل المعالم والقمي في غنائمه وبعض المعاصرين مفصل بنجاسة الثاني والتوقف في الاستشكال في الاول لكن في المعالم جعل محل البحث في طهارة ما ينفصل من نحو هذه الاجزاء وعدمها خصوص المنفصلة بغير حيوة فافتى بطهارتها وفي تخصيص البحث بما ذكره منع واضح مع ملاحظة الاطلاق فيما حكي من الكتب المتقدمة ولكن شمول نحو الاطلاقات قال شارح الدروس في الاجزاء الصغيرة المنفصلة مع الحيوة من الحي اني لم اقف على تصريح من القوم عليه سوى ما في كلام المعالم يريد لانه من حيث حصر البحث فيما انفصل بغير حيوة على ان المنفصل حيا بنجاسته حاسب ولا كلام فيه ومراده عدم الوقوف على التنصيص بخصوصه دون الاطلاق او انه لم يقف على القول في الجزء الصغير من حيثية الصغر فان الجماعة انما حكموا بالطهارة في صنف مخصوص من الاجزاء الصغار لا مطلق الصغير كما ستعرف ضابط

الصغر

الصنف بالجملة الجزء المنفصل من الحي ناطق او صامت صغيرا كان الجزء او كبيرا داخل في توهم القطعة المبانة من حيوان او ميت بحث ولا
خلاف في ذلك من حيث الصغر الا من شارح الدروس ولعله تبعه بعض من تاخر ولو بنحو التوقف والاستشكال فيه بدعوى عدم
انصراف اخبار العضو المقطوع من الصيد بالحبالة والاليات لغنم الى الاجزاء الصغار وهي ضعيفة لظهورها خصوصا مع القول في
جملة منها انها ميتة الذي هو بحكم التعليل للحكم بالنجاسة في الاناطة بمفارقة الروح فلا يلاحظ الصغر والكبر ولا سيما مع التعبير في
بعضها بقول علي عليه السلام ان ما قطع منها ميت لا ينتفع به وقول ابي جعفر عليه السلام ما اذا اخذت الحبالة فقطعت منه شيئا فهو ميت ومثله
قول الصادق عليه السلام ايضا وان حصل التشكيك في الجملة من حيث الصغر فهو من التشكيكات البدوية التي لا عبرة بها نعم في خصوص بعض
اجزاء صغار شبيه الزوائد في الجسم وفضولات البدن وبعيدة عن مشابهة الاجزاء الاصلية كالثآليل التي تصير في الجلد وقشور البثورات
وبعض اللحم الزائد في اطراف الجروح واجزاء صغار تنفصل من اسافل الاقدام بالتنظيف والتحجير وامثال ذلك مما هي في معرض التساقط
من الابدان الشريفة قائمة على معاملة المنفصل منها معاملة الطاهر ومشقة التحرز عنها ايضا قاضية بذلك مع الاتصال بها بالقرب
الاولى ولو مع فرض عدم القول بطهارة مطلق المنفصل الميت من الاجزاء ومن اجلها خرجت عن مقتضى عموم القطعة المبانة من
الحكم بالنجاسة ثم لا يبعد دعوى عدم دخولها في اخبارها حتى تخرج لشبهها بزوائد البدن وانصراف الاخبار الى ما يقطع وانكان
صغيرا لكن من الاجزاء الاصلية وبناء على طهارة نحو هذه الاجزاء الحكم كذلك وان كانت من حيوان صامت لجريان الدليل فيه ايضا من
السيرة والحرج والشباهة بزوائد الجسم ان كانت باعثة لعدم الدخول حتى يخرج فهي جارية ايضا في القسمين وما يظهر من بعض المعاصرين
من اختصاص طهارتها بالمنفصل من الانسان اقتصارا فيما خالف العموم على مورد الدليل وهو بزعمه خصوص الانسان ضعيف واما
القول بمساواة هذا الصنف من الاجزاء لسائر الاجزاء المبانة من الحي في الحكم بالنجاسة كما يظهر من الكشف حيث انه بعد ان حكى طهارتها
عن المنتهى ونهاية الاحكام معللين بمشقة الاحتراز ورواية الثالول لم يرتض الدليل ثم ضعف ايضا ما يستند اليه من وجه اخر
فهو في غاية السقوط واما التفصيل المتقدم فمستنده كما ذكره كاشف الغطاء في شرح القواعد في الحكم بطهارة المنفصل بغير حيوة ان النجاسة
انما تكون بالموت وحين حصوله كانت طاهرة بسبب دلالة ثالول بالنجاسة حال الاتصال وبعد الانفصال لم يحصل سبب جديد للنجاسة
وفي الحكم بنجاسة المنفصل مع الحيوة بانه قطعة ابينت من الحي فماتت وفي كل من الدليلين مناقشة اما الاول فالرجوع الى الاستصحاب
وهو منقطع بدخوله بعد الانفصال في اخبار نجاسة القطعة المبانة من الحي كيف لا ولو لم ينقطع به حكم الاتصال للزم الحكم بالطهارة
وان مات بعده الحيوان والتزامه واضح البطلان فان قيل اذا مات تغير الموضوع قلنا اذا ابين ايضا كذلك لان الجزء المبان ثبت له
في الشرع موضوع مغاير للمتصل في الحكم واما ثانيا فان قلنا بطهارته بعد الانفصال فللتخصيص عموم اخبار المبانة في خصوص هذا
الصنف بالسيرة والحرج واما الثاني فالرجوع الى نجاسته عموم اخبار نجاسة المبان وهي ان شملته فتشمل المنفصل بغير حيوة ايضا
ولا يقاومه الاستصحاب حينئذ مع شمولها ان قلنا بطهارته فمخصص التخصيص المذكور ودعوى عدم شمول اخبار الجزء المبان للمنفصل
بغير حيوة كما صرح به في المعالم مردود بما قال به غيره ايضا تحكم لعموم ما اخذت الحبالة فهو ميت وكذا قوله في رواية ايوب اذا قطع
من الرجل قطعة فهي ميتة فان قيل لو كان قبل الانفصال بغير حيوة لكان ح ميتا وميتة فلم يكن ليقول اذا اخذت الحبالة فقطعت يدا
مثلا فهو ميت وميتة قلنا لا باس بان يقول كذلك بملاحظة ان انسلاب الروح من جزء لا يوجب صدق الميت حقيقة سيما اذا
سابقا فهو تنزيل بل تنزيع للجزء منزلة الميت والميتة ولا مانع من ان يكون التنزيل مخصوصا بحالة الانفصال دون ما قبله فالتحقيق
ان الدليل في الحكم بطهارة هذا الصنف من الاجزاء المبانة هو السيرة والحرج في نجاستها نعم غير بعيد دعوى ان النوع قائمة عليها السيرة
والحرج ليست مطلق ما كان من قبيلها وباقية متصلة بالبدن بغير روح فتكون من فضولات البدن في معرض التساقط بحك ونحوه
ومما استدل به الفاضل للطهارة من صحيح علي بن جعفر عن الرجل يكون به الثالول والجراح هل يصلح له ان يقطع الثالول وهو في
صلوته او ينتف بعض لحمه من ذلك الجرح ويطرحه قال ان لم تتخوف ان يسيل الدم فلا باس وان تخوف ان يسيل الدم فلا يفعل
وان فعل فقد نقض من ذلك الصلوة ولا ينقض الوضوء لا يدل ايضا على ازيد منه لانسلاب الروح من الثالول غالبا حال الاتصال
والمنتوف من اللحم هنا ايضا ظاهر فيما يبقى متصلا مع انسلاب الروح وتخوف سيلان الدم غير ملازم لوجود الروح مع ان عمدة
التعويل في سند الطهارة ليس على هذا الخبر لما في الكشف وغيره من بناء دلالته على كون القطع والنتف بغير آلة وعدم جواز حمل المصلي

من قبيل هذه الاجزاء الصغار بل الكان مع

للنجاسة ولو بعد مجرد القلع والطرح او قلنا بنجاسة الميتة مع اليبوسة وفي كل ذلك منع وعلى تقدير المنع تبتنى الدلالة على دعوى
استفادته من ترك الاستفصال فيه عن كون المماسة برطوبة ام لا خصوصا ان قيل بكون الرطوبة حالة غالبية نظرا الى غلبة التعرق في محل
السؤال ولا سيما مع تعرضه لخوف السيلان الاوضح حكما في التعرض من نجاسة الثالول لكشفه عن ارادة عدم الباس مطلقا الذي منه
حيثية النجاسة وهذه الدعوى ايضا ممكن منعها لظهور كون السؤال عن نفس الفعل اما لشبهة كونه فعلا كثيرا او لزعم منافاته للصلوة
فالجواب بنفي الباس يكون من حيثية الفعل ولا يجب التعرض لجميع الاحكام في خبر واحد واما التعرض لحالة تخوف سيلان الدم فكانما
وقع مع علمه بكونها مقصود السائل لكونها غالبية الحصول عند قلع جزء من البدن فلو اطلق لربما ذهب الوهم الى عدم قدحه بناء على ان
الحالة الغالبية شمولة وان لم يقصد بالسؤال بخلاف رطوبة راس الانملة المباشرة للقطع فممنوع كون بللها المسري غالبيا في حالة
مجرد القطع والنتف ولو في بلد السؤال فان تعرق البدن غير الانملة في اللحمة اليسيرة وبالجملة رطوبة البدن حالة عارضية والحالة
الاصلية المتعارفة لها هي اليبوسة خصوصا الطرف الانملة والمعهود في الاجوبة بما هو التعرض الحالات الشايعة المتعارفة فلم يتحقق
في المقام ترك الاستفصال المعتبر فالمعول عليه في الدليل هو السيرة والحرج وثبوتها فيما ينفصل من هذا القبيل من الاجزاء حيا محل
تامل ولعل نظر صاحب المعالم في تخصيصه محل البحث بما ينفصل بلا روح الى هذا يعني ان الجماعة لا يدعون طهارة ما ينفصل حيا ولو كان
من قبيل تلك الاجزاء وبالجملة يحتمل في الاجزاء الصغار التي تنفصل من بدن الحي وجوه الحكم بطهارتها اما لعدم دخولها فيما دل على
نجاسة القطعة المبانة بملاحظة صغرها فتبقى تحت اصل الطهارة او لاستثنائها منها بالسيرة والحرج بملاحظة صغرها ايضا
وعليها لو تعدى الى قطع شيء يسير من لحم الحي كان طاهرا والتزامه في غاية السقوط ويحتمل الحكم بطهارتها لا في مطلق الصغير بل في خصوص
ما كان من قبيل اطراف البثور والشقاقير ونحوها مما اشير اليه للسيرة والحرج في خصوصها فاما مطلقا انفصل الجزء مسلوب الروح او مع
روح وانسلب بعد الانفصال بدعوى السيرة والحرج في مطلقها او اذا انفصل مسلوب الروح فاما لقيام السيرة والحرج في خصوصه
ومن اجلها يستثنى من عموم نجاسة الجزء المبان ويحكم بطهارته ويبقى غيره تحت عموم الجزء المبان ولعله اسلم الوجوه وعليه لو انقلع معه
جزء ذي روح كان ميتة خاصة طاهرا دون غيره وان انسلب منه بعد ذلك ايضا الروح واما لعدم دخوله في دليل الجزء المبان بدعوى
انصرافه الى المبان حيا فيبقى هو تحت اصل الطهارة وغيره مما انفصل حيا تحت عموم نجاسة المبان ثم حيث يحكم بطهارة نحو هذه الاجزاء
للسيرة والحرج فاما ان يعم المنفصل من الحيوان الناطق والصامت كما لعله الاظهر او يختص بالناطق بدعوى اختصاص الدليل به حسبما
اشير اليه ويحتمل الحكم بنجاسة هذه الاجزاء الصغار مطلقا كسائر الاجزاء المبانة من الحي لعموم دليلها من غير ثبوت استثنائها وهو اضعف
الوجوه وعلى كل حال يختص الطهارة بما انفصل من هذا القبيل من الاجزاء حال حيوة الحيوان فلو مات الحيوان قبل انفصاله فكلما ينفصل
منه بعد الموت جار عليه حكم الميتة لسلامة دليل نجاسة الميتة واجزائها من المعارض ومن الامور التي ينبغي التنبيه عليها ان ما لا روح له
من اصله من اجزاء الحيوان صامتا او ناطقا لا يحكم عليه بالنجاسة الميتية الخبيثية فلا يغسل ملاقيها برطوبة متصلة كانت بالحيوان او منفصلة
من حي او ميت وميتة والنظر فيه في موضعين احدهما في الحكم وهو اجماعي بقسميه والاخبار في عدم تاثير الموتية في نجسها مستفيضة
على اختلافها فيما تضمنته من عدد تلك الاجزاء ففي بعضها تمام العشرة كما هو المعروف في عددها كمرسلة الفقيه المسندة في الخصال عن ابن
ابي عمير مرفوعا الى الصادق عليه السلام وفي العلل عن ابن عثمان عن الصادق عليه السلام وفي بعضها اقل لكن مع تعليل طهارة البعض بعدم الروح كصحيحة
الحلبي في الصوف وفي بعضها بعدم عرق فيه او عظم او دم كالوارد في الانفحة القاضيين بالعموم لغير البعض المذكور وكذا في بعضها بعد
ذكر ما تضمنته وكل شيء ينفصل عنه كصحيحة حريز مرادا به ما هو مثل المذكور فيه في عدم الروح ويقرب منه قوله في بعض اخر وكل هذا او
وكله ذكي كموثقة حسين بن زرارة الظاهر في ارادة كلما كان مثل هذا في عدم الروح ويستفاد من مجموعها ان المناط عدم النجاسة بعدم
وجود الروح في الجزء ومن ملاحظة مجموع هذه الاخبار الكثيرة التي يحصل منها خمسة عشر المعتضدة بالاجماعات المستفيضة لا ينبغي ريب
في هذا الحكم مع الغض عن الاجماع المحصل للتصريح في جملة منها بانها ذكية والمراد منها اما الطاهر او ضد الميتة وعلى الثاني يثبت ضد
احكام الميتة وحكمها حرمة الانتفاع والنجاسة فيثبت لهذه الاشياء الحل والطهارة مضافا الى نفي الباس في كثير منها عموما واعظم الباس
في المقام حرمة الانتفاع والنجاسة والى التصريح بجواز الاكل في بعض والمس في اخر والصلوة في ثالث نعم ينبغي الريب في ان هذه الاجزاء
هل هي مشمولة لاخبار نجاسة الميتة ويخصصها بالنسبة اليها هذه الاخبار المصرحة بطهارتها ام غير مشمولة لها من الاصل حتى تخصص

صرح في الحدايق بالاول وانهما داخلة في الميتة كذا قولهما في شمول الكلب والخنزير يتبع بذلك كلام شارح الدروس حيث قال العمدة في طهارتها عدم نص يتعلق فيه النجاسة على الميتة كما يقولون اي الجماعة ولو كان فلا يبعد ان يقال ظاهر في ان جميع اجزائها نجسة كما يقولونه في اجزاء الكلب باعتبار نص نجاسة الكلب كظاهر في نجاسة جميع اجزائه ولا استبعاد في ان تصير عدم التذكية في الحيوان والموت في الانسان سببا لنجاسة جميع اجزائه حالة الحيوة ام لا اي مثل الكلبية انتهى محصلا وهو مردود ولا لما ذكره جماعة من الفرق بين تعلق الحكم على الميتية والكلبية برجوع الثاني الى ان الجسم الخاص الذي خصوصيته الكلبية فيشمل جميع اجزائه ورجوع الاول الى هذا الوصف العنواني فيتبع وجود الصفة في كل جزء لان جوابه هو قوله لا استبعاد الخ الذي حاصله ان غاية الفرق كون تحقق الوصف العنواني من الميتية في هذا الحيوان سببا لنجاسته لا عنوان هذا الجسم من الشاتية مثلا لكن لا يلزم الحكم في كل جزء مصداق الوصف عليه بل ترده بدلالة التعليل المشار اليه من عدم الروح هنا على عدم التعليق على مجرد تحقق الوصف العنواني في الحيوان بل يناط في الابعاض ايضا فهو الفارق بين الميتية والكلبية واما الموضع الثاني فعدد ها في المعروف في كلام الاصحاب العشرة القرن والحافر والعظم والسن والانفحة واللبن والشعر والصوف والريش والبيض مع اختلاف في اشخاصها فنفى بعض بدل بعض هذه العشرة غيره بذكر الناب والظفر والظلف و... وفي بعض العبارات الاقتصار على ذكر اقل منها حتى ان في الشرايع اقتصر على ذكر العظم والشعر ولعل مراده بالاول ما يعم القرن والسن والمنقار والظفر والناب والحافر وبالثاني ما يعم الصوف والوبر والريش منها ان هذه الاجزاء التي لا تحلها الحيوة المحكوم بعدم نجاستها لا يتفاوت بين كونها من ماكول اللحم او غير الماكول باتفاق النص كذا الفتوى في غير البيض فللفاضل قول بنجاسته بخصوصه اذا كان من الجلال وما لا يوكل لحمه نتعرض فيما ياتي واما اذا كانت الاجزاء من حيوان نجس العين كالكلب والخنزير فالمعروف من مذهب الاصحاب نجاستها بل بغير خلاف اجده من غير المرتضى في مسائل الناصريات نفيها عن الناصر شعر الميتة طاهر وكذلك شعر الكلب والخنزير فقال السيد في جوابه هذا صحيح وهو مذهب اصحابنا وهو مذهب ابي حنيفة وقال الشافعي ان ذلك كله نجس دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه بعد الاجماع المنكور ذكره قوله تعالى ومن اصوافها واوبارها واشعارها اثاثا الاية لم يفرق بين المذكية والميتة الى ان قال وايضا فان الشعر لا حيوة له ثم ذكر ما يدل على عدم حيوته من امور الى ان قال واذا ثبت ان الشعر والصوف والقرن لا حيوة فيه لم يحله الموت واذا لم يحله الموت كانت حيوته بعده كحيوته قبله وليس لهم ان يتعلقوا بقوله حرمت عليكم الميتة فان اسم الميتة يتناول الجملة بسائر اجزائها وذلك ان الميتة اسم لما يحله الموت والشعر لا يحله الموت كما لا يحله الحيوة وليس لاحد ان يقول ان الشعر والصوف من جملة الخنزير والكلب وهما نجسان وذلك لانه لا يكون من جملة الحي الا ما تحله الحيوة وما لا تحله الحيوة ليس من جملته وان كان متصلا به انتهى وما استند اليه ... والاية وعدم حلول الحيوة فلا تكون ميتة كلها كما ترى في الجزء الاول من كلام الناصر من ان شعر الميتة طاهر واما الجزء الثاني من قوله وكذا شعر الكلب والخنزير فمنحصر مستنده لديه بقوله اخيرا ليس لاحد الخ من الغفلة الواضحة مما وقع لجملة ممن قارب عصرنا من نسبة استناد المرتضى لطهارة شعر نجس العين بالاجماع كما في الجواهر وشرح كاشف الغطاء على القواعد ففي الاول بل ادعى الاجماع عليه وفي الثاني حكم السيد في ناصرياته الى قوله والاجماع كما يظهر منه وبالمقايسة عليها من الميتة وفي اللوامع قال المرتضى ما لا تحله الحيوة من الميتة طاهر فكذا من نجس العين قال ورد بانه قياس مردود وفي المدارك احتج السيد الى ان قال وان ما لا تحله الحيوة ليس من نجس العين كالماخوذ من الميتة ثم اجاب عنه بانه قياس مع الفارق وفي الجواهر بعد ذكره ما سمعته عن المدارك انه لا مستند لهما سوى الحمل على الميتة وهو قياس بل مع الفارق والاغرب ما في اللوامع من استناده الى خبر زرارة وابنه مع ان عبارة الناصريات بريئة من جميع ذلك اما الخبر فليس فيها منه اثر واما الاجماع فانما هو لطهارة شعر الميتة ثم لم يقس شعر الكلب بشعر الميتة حتى يرمى بالمقايسة بل ادعى ان ما لا تحله الحيوة لا يعد من اجزاء الحيوان الحي وان كان متصلا به وهي منه دعوى مستقلة وان ذكر قبله انه ليس جزء من الميتة ايضا والجواب عنه بانه وان لم يكن جزء من عنوان الحي والميت لكونهما فرع ثبوت الحيوة لكنه جزء من هذا الحيوان في حال حيوته وفي حال مماته الا ان نجاسة غير نجس العين في حال مماته منوطة بصدق الميتة حسبما اشير اليه ولا يتحقق فيما لا يموت فيه من الاجزاء ونجاسة الكلب والخنزير منوطة بصدق الكلبية والخنزيرية دون صفة الموتية فتثبت لكل ما هو جزء الحيوان فقوله لا يكون من جملة الحي لا يستلزم عدم كونه من جملة هذا الحيوان الذي هو مدار النجاسة الا ان يدعى انه ليس جزء الحيوان حقيقة بل هو من فضولات البدن وعدم نجاسته من الميتة ايضا لاجل ذلك والمقصود من التعليل بعدم الروح انه ليس من جملة الحيوان بناء على ان ما لا روح له ليس منه لكنها دعوى اعظم من الاولى بل لا دليل

بعينه فان الظاهر جزئية كلما هو متصل بهذا الحيوان الا ان اجزائه على اقسام وعلى كل حال كلام المرتضى كما ترى وان لم يذكر فيه الا الكلب والخنزير والا الشعر لكن قضيته دليله كون الكافر كذلك عنده وكذا غير الشعر من كل ما لا تحله الحيوة لاتحاد المدرك وفي المدارك وافق المعروف في اجزاء الكلب والخنزير دون الكافر فانه بعد ان اعتمد على قول المشهور قال لنا قول الصادق ع الكلب رجس نجس وهو يتناول عظمه وشعره لانهما داخلان في مسماه وامر الصادق ع بغسل الثوب الملاقي للكلب والخنزير برطوبة فانه يشمل ملاقاة الشعر وغيره بل الغالب تعلق الاصابة بالشعر وما رواه الشيخ واورد خبر الاسكاف الامر بغسل يد من يجرز بشعر الخنزير ثم قال اما الكافر فلم اقف على نص يقتضي نجاسة ما لا تحله الحيوة منه فلو قيل بطهارته كان حسنا انتهى وهو منفي بعدم القائل بالفصل بين هذه الاخوة الثلاثة ظاهرا فبثبوت نجاسة الاثنين تثبت في الثالث مع ان الكافر قال الله تعالى في حقه انما المشركون نجس ولا فرق بينه وبين قول الصادق ع الكلب نجس في تناول الاجزاء نعم ما اورده من السنة لم يرد مثله في الكافر وما في حاشية المدارك من ورود نصوص نجاسة الكافر ورد فيه نظير ما ورد في الكلب غير مجد في الاعتراض عليه لان مراد صاحب المدارك السنة الدالة على خصوص ما لا تحله الحيوة مثل الخبر المصرح بانهما بالشعر ولهما كالتصريح فيه لان ملاقاة الثوب انما هو لشعر الكلب دون الجسد الذي تحته ولا شعر هكذا في الكافر حتى يصير متعلق الاصابة فالملاقاة فيه للبشرة لكن ليس بلازم التصريح بخصوصه وقد اعترف به لا لزم ما تضمن نجاسة الحيوان على نجاسة عظمه وشعره فكيف مع هذا يحتج عنده القول بطهارة ما لا تحله الحيوة من الكافر منها انه لا يتفاوت في الحكم بطهارة ما لا تحله الحيوة بين اخذه من حي وميت وبين جزا او قلعا ونتفا العموم دليل طهارته بل في نصوصه ايضا التعرض لعدم الباس به في هذه الاحوال المختلفة وفي هداية الشيخ يحل من الميتة الصوف والشعر والوبر والريش اذا جز ولا يحل شيء منها اذا قلع وعن ابن حمزة في الوسيلة ويحل من الميتة احد عشر شيئا الصوف والشعر والوبر والريش المجزوزات وظاهرهما اشتراط طهارة الاربعة من الميتة باخذها جزا ولم اجده ولا محكيا من غيرهما والاقوى هو المعروف من طهارة الماخوذ منها جزا او قلعا وعليه ان اخذه جزا فلا خلاف عند المعروف في عدم وجوب غسله بل في اللوامع صرح بالاتفاق على عدمه ولم اجد مصرحا بخلاف غير ما في المشارق من عبارة تعمها وان اخذت قلعا وجب غسل موضع الثابت منه في الجلد فيما صرح به جماعة منهم بل في اللوامع عدم الخلاف فيه بينهم واما ما عدى موضع الاتصال بالجلد فلا يغير خلاف اجده فيه ايضا غير ما في المشارق ايضا حيث قال ولا يذهب عليك ان الاحوط عدم الاكتفاء بغسل موضع الاتصال بل غسل جميعها بل وعلى تعقيد بالجز ايضا الا ان الرواية المذكورة المتضمنة للامر بالغسل مطلقة ولا مقيد فيها بموضع الاتصال و حالة القطع انتهى لكن لا يظهر منه الفتوى به والمعتمد هو المعروف في مقابل قول الشيخ ره وفي مقابل كلام المشارق ايضا اما الاول فلاطلاق النصوص المتضمنة لطهارتها من غير تقييد بالجز في شيء منها غير خبر الجرجاني عن ابي الحسن ع كتبت اليه يسئله عن جلود الميتة التي يوكل لحمها ذكي فكتب لا ينتفع من الميتة باهاب ولا عصب وكلما كان من السخال من الصوف ان جز والشعر والوبر والانفحة والقرن ولا يتعدى الى غيرها ان شاء الله تعالى وهذا الحديث هكذا في نسخ الكافي والتهذيب وهو كما قال بعض محققي المحدثين كانه سقط منه شيء اذ لا يلايم ظاهره مع امكان ورود الشرط فيه للندب ولا اخذ الشعر جزا في اوقات معينة مورد الغالب فلا مفهوم له وضعف سنده كما قيل وشذوذه كما هو واضح فلا ينهض بتقييد المطلقات المعتضدة بظهور الاتفاق لا سيما انه زيادة على الاطلاق قد يستظهر ارادة خصوص الاخذ قلعا من صحيحة حريز من قوله فيها اللبن واللباء والبيضة والشعر والصوف والقرن والناب والحافر وكل شيء ينفصل من الشاة والدابة فهو ذكي وان اخذته منه بعد ان يموت فاغسله وصل فيه وجه الاستظهار الحاقا بايجاب الغسل اذ لا يجب في الماخوذ جزا اتفاقا كما تر فلا يكون خصوصه ولا الاعم منه مرادا لبوافق اطلاق الايجاب فان قيل لم لا يحمل الامر بالغسل على الندب ومعه يصح ارادة الاخذ جزا ولا اقل من صحة ابقاء على اطلاقه فلا دلالة فيه على ارادة خصوص الجز قلنا ان حمل على الجز فيلزم تقييد ومعه يجوز ايضا في الامر بالغسل وان حمل على الاعم منه فالتجوز خاصة والتزام التقييد بالاخذ قلعا ارجح من كل منهما كما هو مقرر في التراجيح خصوصا من التقييد بالجز لظهور لفظ الاخذ فيه منه وفي الحدايق انه نقل عن الشيخ تعليل الاختصاص بالجز بان اصول هذه الاربعة المتصلة باللحم من جملة اجزائه وانما يستكمل استحالتها الى احد المذكورات بعد تجاوزها عنه وكان مراده بالناقل عنه هو المحقق نسبة تحقق قوله في المشارق حمل الشيخ بان اصولها الخ مع ان الشيخ لم يحتج به ولا بغيره ومع الغض عن هذا التعليل لما حكم بقوله ولا يحل منه شيء اذا قلع غريب لانه على تقدير تماميته لا يفيد الا عدم الانتفاع بالاصول منها خاصة

لا مطلق المقلوع حتى لو قطع منه الاصل بعد القلع ومن اجل هذا يمكن حمل قوله لا يحل على عدم حله كالمأخوذ جزء من الانتفاع بتمامه من غير قطع شيء منه وبه يلائم التعليل لكن ومع ذلك لا يرتفع منه المخالفة لبناء الاصحاب على الانتفاع بها مع اصولها بعد ازالة ما يلاصقها من اجزاء وغسلها الا ان يحمل كلامه على عدم الانتفاع بالمقلوع بمجرد القلع كالجز ما لم يزل ما لاصقها ويغسل فلا مخالفة فان قيل التعليل لا يلائم ارادة ذلك من المعلل لان مقتضاه كون الاصل ميتة ومعه لا يجدي تطهيره عن ما لاصقه ولا غسله قلنا ليس التعليل في كلام الشيخ كما عرفت وعلى كل حال لما علل به في حيز المنع جدا لان المقلوع بتمامه صوف وشعر ووبر وريش عرفا ومدار الشرع في نحو المقامات على المعاني العرفية لا الحكمية هذا وقد اجحف في المقام الخوانساري بصاحب المعالم لان الثاني بعد ايراد التعليل اورد عليه بما حاصله انه اولا كون الاصل اجزاء ممنوع وثانيا الاخبار مطلقة في الاخذ فالتقييد يحتاج الى دليل فنظر فيه الخوانساري في مشارقه بان جعل الثاني ايرادا عليحده مشكل لانه على تقدير كون الاصول يطلق عليها اللحم لا يجدي اطلاق الاخبار قال لان غاية ما في الاخبار ان هذه الاشياء من الميتة طاهرة والمفروض ان اصولها ليست منها فلا يتناولها الاخبار ثم قال ولو فرض انه يستفاد من الاخبار انه كلما اخذ الشعر من الميتة فهو طاهر شامل للاخذ تابعا وجزا فللتامل ايضا مجال لانه يكون بينها وبين ما يدل على نجاسة لحم الميتة عموم من وجه ولا بد لترجيح احدهما من مرجح الا ان يقال الترجيح للطهارة لانها الاصل انتهى قلت قوله لا يجدي اطلاق الاخبار لان غاية ما في الاخبار مبني على فهمه ان صاحب المعالم يريد بقوله ثانيا الاخبار مطلقة في الاخذ افادة هذا الاطلاق طهارة تمام هذا الريش المقلوع مثلا مع اصله مع انه لا يريد ذلك بل قوله ثانيا الخ يريد به ما اجبنا به عن اولا وبقوله اولا ما اجبنا به عن اخيرا ومراده انا اذا سلمنا كون اصول الشعر والريش مثلا لحما فاطلاق اخذ الشعر من الميتة الدال على طهارته يقضي بطهارة مقدار الشعر منه كما ان اطلاق ما دل على نجاسة الميتة واجزائها يقضي بعدم الانتفاع بمقدار اصولها ونجاستها ولا تعارض بين هذين العامين بالنسبة الى هذا المقلوع اصلا الا من وجه كما توهمه هو اخيرا ولا تعارض المطلق والمقيد لان معارضتهما بالنسبة اليه فرع صدق العامين واحدهما على تمام هذا الموجود وصدق الكل على الفرد وليس كذلك بل كل منهما صادق على جزء منه دون الاخر فيعمل فيه بهما معا حسبما اشرنا اليه وصاحب المعالم بقوله ان الاخبار مطلقة في الاخذ يدفع به ما لو قيل انه بعد ان كان الشعر المقلوع اصله لحما لا يشمله نص جواز اخذ الشعر من الميتة بدعوى اختصاصه بما كان المأخوذ كله شعرا او ريشا فاجاب بانه مطلق يشمل ذلك وما كان بعضه شعرا غايته ما هناك انه في الثاني انما يشمل اخذ مقدار شعره والانتفاع به خاصة دون اصله واما الثاني وهو المعروف في مقابل كلام المشارق من قوله لا يذهب عليك الى اخره فقد تقدم من عدم وجوب غسل ما عدا موضع الاتصال من المقلوع وعدم وجوبه اصلا في المجزوز فلان استناد الخوانساري انما هو الى اطلاق الامر بالغسل في صحيحة حريز المتقدمة وقد عرفت وجه حمل الاخذ فيها على القلع والان نقول ان المغسول فيها ايضا محمول على غسل موضع الاتصال الصادق به غسله للاتفاق نصا وفتوى على عدم وجوب غسل الزائد والروايات الكثيرة الدالة على طهارة ما لا تحله الحيوة مطلقا وهذا الخبر ان لم يحمل على ما ذكر فيجب اما تقييد المطلقات المعتضدة بفتوى الاصحاب لا يقوى عليه او ايجاب غسل الطاهر تعبدا وهو في غاية البعد فالتزام تقييده بما ذكرناه اولى منهما جدا خصوصا مع موافقته لفهم جل الاصحاب ثم ان المشهور لا يحتاجون فيما يوجبونه الى هذا الخبر وتكلف حمله على ما قد ذكر بل يكفيهم عدم صلاحية الاستدلال به على ترتب الحكم حسبما ذكره الخوانساري من اما ما اوجبوه فهو على القاعدة لان الملاصق من الاجزاء باصول المقلوع خارج عن حقيقة الشعر ونحوه بل هو من اجزاء جلد الميتة وفضلاته المحكوم بالنجاسة والازالة لذلك ثم انه لا ينفك الاصول عادة لنبتها من داخل الجلد عن ملاقاة بدن الميتة برطوبة فانفجر بالعارض والغسل لذلك ولا ينافيه ما دل على طهارة هذه الاجزاء من الميتة لدلالته على طهارتها بالذات فلا ينافيها نجاستها بالعارض ويجري على هذا في غير الادمية من قرن وعظم وكل نابت ويشكل اطلاق وجوب الازالة والغسل بان الجزء الملاصق غير معلوم كونه من اللحم بل ربما يكون هو من الرطوبات الغليظة المعدة للشعر مما لا تحله الحيوة ولا اقل من الشك في كونه مما تحله الحيوة فلا يحكم بوجوب ازالته وكذا ما لا يرى معه شيء ملاصق غير معلوم ملاقاته الميتة برطوبة مسرية حتى يجب الغسل الا ان يدعى قضاء العادة بوجود الرطوبة تحت الجلد او يتمسك لذلك باطلاق امر الغسل في الصحيحة ويكفي في الخروج عن التعبدية المستغربة المشار اليها كونه في معرض المماسة بالرطوبة خصوصا غير الشعر من القرن والعظم والناب ونحوها وهل يجري خلاف الشيخ على تقدير كونه مخالفا في غير الادمية فلا يطهر الا مع اخذه بما يشمل الجز كالكسر او النشر والبرء وما ضاهاهما او ان غير الادمية طاهر باي وجه اخذ من الميتة وجهان من اختصاص ذكر الخلاف

بالادمية ومن جريان المدرك بالنسبة الى غيرها ايضا لكن حيث ان الشيخ هو لم يذكر هذه المسألة لا ينبغي لنا ان نسري مخالفته فلعله ناظر الى ما لا يسري من اما ما ذكره الخوانساري من التسري بالغسل الى غير المقلوع وغير موضع الاتصال من المقلوع فقد صرح بجريانه في غير الادمية قال لان قوله في اخر الرواية فاغسله لا يلزم ان يكون مختصا بالشعر ونحوه مما يصلح للّبس بجواز حمل الظرفية على العموم وح فيشمل جميع ما ينتفع به من الميتة سوى اللبن واللبا المذكورين في الرواية لانهما لا يقبلان الغسل ثم اشار الى ان مقتضى الاحتياط المتقدم غسل القرن المأخوذ مثلا جميعه لا خصوص موضع الاتصال بل واخذه بالنشر والبرء ونحوهما ايضا لكونهما بمعنى الجز وهل يجري ما اوجبه المشهور من وجوب الازالة فيما يقلع من الحيوان الحي ام لا وجدت في بعض كتب المعاصرين حكاية الجريان فيه عن بعض ثم هو اشكل فيه والذي يقتضيه عدم ما ينفصل من الحي مع هذه الاجزاء عدا الاجزاء الصغار المنفصلة من الحي ما حكم بطهارتها كاطراف الثولول والدماميل ولا سيما المنفصل مع الشعور لقضاء الحرج الشديد في اجتنابه لانفصال الشعور دائما بالتمشط والتبرج من الرجال والنساء مع ما علم الطهر معها والسيرة ايضا قائمة عليها ولذا قال في كشف الغطاء ما يكون في اصول الشعر مع القطع من الحي لا بأس به بخلاف ما قلع من الميت بل عن المنتهى شعر الادمي اذا انفصل في حيوته فهو طاهر على قول علمائنا ودليله واضح منها ان مقتضى ما تقدم من نجاسة الميتة هو نجاسة جلد الميتة كما هو المجمع عليه وقد تقدم عن الصدوق ره ما يعطي طهارته خصوصا ما في عبارة مقنعه وما يعطيها من بعض اخبار ايضا وخلافه على تقدير تحققه غير قادح بالاجماع مع احتمال تاول عبارته كنصه بما لا يخالف عموم النصوص الدالة على التواتر معنى بنجاسة الميتة والاجماعات المستفيضة في خصوصه فضلا عن عموم ابعاض الميتة وعن الاجماع المحصل وثبوت نجاسته قاض بعدم تطهره اصلا وابدا لانها نجاسة ذاتية والاصل فيها عدم الزوال الا بالاستحالة عدا ميتة الانسان فيطهر بتغسيله وهذا كاف فيما هو المعروف من مذهب الاصحاب المقرون بالصواب من عدم طهارة الميتة بالدباغة ولا يحتاج الى اقامة الدليل عليه بل على من يدعي خلاف ذلك كالاسكافي والشلمغاني بل والصدوق في الفقيه بزعم صاحب المعالم وان ناقشه في عبارته في المنع من ان الدبغ طهر له وان بقي على منع الصلوة فيه وتبعهما الكاشاني ومال اليه في شرح قول مصنفه ولا يجوز استعمال شيء من الجلود الا ما كان طاهرا وعلينا ابطال دليله ومع ذلك لنا من الادلة على عدم حصول الطهر به وجوه منها الاصل واستصحاب النجاسة المتيقنة بحصول الموت واما مناقشة صاحب المعالم بقوله اما الاستصحاب فلان التمسك به موقوف على دلالة دليل الحكم وكونه عاما في الازمان كما اسلفنا القول به مرارا وقد تقدم في البحث عن نجاسة الميتة ان العمدة فيه الاجماع وح فلا استصحاب ففيه مع ان توقف حجية الاستصحاب … في الاصول عدم توقفه على ذلك ان دليل نجاسة الميتة غير منحصر في الاجماع حتى يرد المناقشة التي في استصحاب حكم الاجماع بل تقدمنا الدلالة عليها من الاخبار بما لم يبق عليه غبار ومنها الاجماعات المستفيضة على ان الدبغ ليس طهرا له الحكاية في الانتصار والناصريات والخلاف والغنية ونهاية الاحكام والتذكرة والمعتبر والمنتهى والذكرى وجامع المقاصد وكشف الحق وكشف اللثام بل في شرح المفاتيح انه بلغ في ظهوره وبين المذهب مرتبة … القياس ومناقشته فيه ايضا بانه يلوح من الشهيد التمسك بالاجماع وهو صريح الخلاف ثم قال واما الاجماع فلعدم ثبوته على وجه يصلح للحجية وهذا لم يتعرض له المحقق وقال الشيخ والشهيد في الاجماع معلوم وقد اشرنا الى انهما ادخلا في عداد من ظهر منه في امر الاجماع ما اوجب حمله على غير معناه المصطلح الذي هو الحجة عندنا وافاد قلة الضبط في نقله معد توهمه بعدم انحصار الناقل به بها مع انه لو كان لهما مخالفة فهي طريق حجيته نعم ذكرا صورا الحقاها بالاجماع في الحجية فاذا نقلا صريح الاجماع لا يحمل على تلك الصور الملحقة واما دعوى قلة الضبط في نقلهما الاجماع فجزافية لا يرتضي بها ومنها النصوص المتواترة بعدم الانتفاع بالميتة بشيء وهي كثيرة بل ظاهر الشهيد تواترها منها صحيحة علي بن المغيرة خصوصا المصرح فيه مع ذلك بقوله ولا اهاب ولا عصب كجواب مكاتبة الجرجاني لا ينتفع من الميتة باهاب ولا عصب فان عموم النهي عن الانتفاع بشيء حتى الاهاب ظاهر في المقصود لان اشتغاله بعد دبغه انتفاع به واي انتفاع مضافا الى ظهور الاتفاق على ان المانع من جميع الانتفاعات ليس الا النجاسة بل صرح في شرح المفاتيح بالاجماع عليه كذا في الجواهر ولعل من يقول بحرمة جميع الانتفاعات يقول بالنجاسة كما ان كل من يقول بالطهارة يقول بحل جميع الانتفاعات والتتبع يساعده فثبوت الحرمة يثبت النجاسة كما ان ثبوت الطهارة يثبت حلها ومنها قول النبي ص في موثقة ابي مريم وصحيحة ابن المغيرة في شاة الميتة ما ضر اهلها اذا لم ينتفعوا بلحمها ان ينتفعوا باهابها اي يذكونها فينتفعون بجلدها الظهور في تمام الظهور في فوات الانتفاع بعدم تذكيتها ولو طهر بالدبغ لما كان الانتفاع بالموت ضايعا وفائتا ومنها خبر الثقفي الميتة

على كون الدليل عاما للازمان سببية على طريقة المعروفة في الاستصحاب ح

بخسه وان دبغت ومنها قول على بن الحسين ع فى موثقة ابى بصير لما نزع فرو العراقى للصلوة وسئل عن سبب نزعه ان اهل العراق
يستحلون لباس جلود الميتة ويزعمون ان دباغه ذكاته ضرورة عدم كون المراد بالذكاة الذبح بل الطهارة ومثله فى صحيحة عبد الرحمن بن
الحجاج مع قوله بعد ذلك ثم لم يرضوا ان يكذبوا الا على رسول الله ص وفيها مع تخطئة زعمهم طهره بالدباغة دلالة على ان نجاسته سبب
نزعه للصلوة فمفهوم منه القرينة على ان النهى عن الصلوة فيه وان دبغ فى المستفيضة بل المتواترة التى منها صحيحة ابن مسلم عن جلد الميتة
ايلبس فى الصلوة فقال لا ولو دبغ سبعين مرة وفى رواية ابن ابى عمير لا تصل فى شئ منه ولا شسع انما هو لنجاسته مضافة الى ظهور مجرد
منع الصلوة فيه فى ذلك كما اختبت نجاسة كثير من الاشياء من ورود منع الصلوة فيه ونحوه من الاستعمالات المتوقفة على الطهارة كا
الاكل والشرب والتوضى منه وبه يندفع مناقشة من تقدم ذكره بان منع الصلوة لا دلالة فيه على كونه للنجاسة فلعله تعبد كالمنع من
الصلوة لكونه مما لا يؤكل حتى تجاسر بذلك صاحب المدارك على الشهيد فانه نقل ما فى الذكرى من قوله لا يطهر جلد الميتة بالدباغ اجماعا
وبه اخبار متواترة وذكر ثلاثة اخبار منها صحيحة ابن مسلم مقتصرا منها على ما فى ذيلها من قول الباقر ع ولو سبعين مرة قال العجب انه ادعى تواتر
الاخبار ولم يذكر سوى ثلاثة مقتصرا من حديث ابن مسلم على بعضه وهذا التصرف فى متن الحديث غريب جدا بل يكاد ان يقطع بعدم
جوازه من حيث ان كلامه مسوق لاثبات عدم الطهارة وبيان تواتر الاخبار بذلك فمن وقف على عبارته غير مطلع على اصل الحديث لا يرتاب
فى ان النفى الواقع فيه عائد الى الطهارة والحال انه عائد الى اللبس فى الصلوة وبمثله اعترض كاشف اللثام فى مناهجه عليه وعلى كلام شيخنا
الشهيد فى الروض لذى مثله ولكنها فى غير المحل اذ لا يلزم من يدعى التواتر ان يذكر جميع الاخبار وما ذكر من ذيل الصحيحة غير مناف لما
يروم من الدلالة على النجاسة لبنائه على ان منع الصلوة فيه دلالة على النجاسة وهذا البناء غير مخصوص بالشهيد حسبما ذكرناه وكان
الفاضل تبعه فى كشفه فعدل الى ذكر ما ذكره الشهيد فى الذكرى من غير اعتراض عليه وعلى كل حال يدل ايضا من الاخبار على النجاسة خبر
القاسم الصيقل قال كتبت الى الرضا ع انى اعمل اغماد السيوف من جلود الحمر الاهلية فيصيب ثيابى فاصلى فيها فكتب الى اتخذ ثوبا لصلوتك
فكتبت الى ابى جعفر الثانى كنت كتبت الى ابيك هكذا وكذا فصعب على ذلك فصرت اعملها من جلود الحمر الوحشية الذكية فكتب الى
كل اعمال البر بالصبر يرحمك الله فان كان ما تعمل وحشيا ذكيا فلا باس وخبر منه خبر ابى القاسم الصيقل وولده قال كتبوا الى الرجل جعلنا
فداك انا قوم نعمل اغماد السيوف ليست لنا معيشة ولا تجارة غيرها ونحن مضطرون اليها وانما علاجنا من جلود الميتة من البغال والحمر
الاهلية لا يجوز فى اعمالنا غيرها ايحل لنا عملها وشراؤها وبيعها ومسها بايدينا وثيابنا ونحن محتاجون الى جوابك فى هذه المسئلة
يا سيدنا لضرورتنا اليها فكتب ع اجعلوا ثوبا للصلوة الحديث لان الملحوظ فى جعل الثوب ليس الا نجس الاول بملاقاة الجلد وحكاية
تضمنها تقرير الانتفاع به تمنع جواها بما لا ينافى الدلالة على النجاسة ومن مجموع ما ذكر لا يبقى ريب فيما عليه المشهور واضعف لمذهب
الاسكافى ببعض نصوص لا يخفى شذوذها وعدم مقاومتها للنصوص المقابلة وهى ما ارسله فى الفقيه بما تقدم بعد تنزيله على الجلد
المدبوغ لعدم تعارف وضع السمن واللبن فيه الا بعد الدبغ ورواية حسين بن زرارة عن جلد شاة ميتة يدبغ فيصب فيه اللبن و
الماء فاشرب منه واتوضأ قال نعم وقال يدبغ فينتفع به ولا يصلى فيه ومعناه فقط لو صح وان كان الصوف والوبر والشعر والريش
من الميتة بعد ان يكون مما احل الله اكله فلا باس به وكذلك الجلد فان دباغه طهارته الى ان قال وذكوة الحيوان ذبحه وذكوة الجلود الميتة
دباغته والنبوى لعامى ايما اهاب دبغ فقد باغه طهوره وهذه مع ضعف الاولى والاخيرتين بما هو غير خفى واهمال حال راوى الثانية
حسين بن زرارة فى كتب الرجال غير ما يقال من دعاء الصادق ع له ولا خيه الحسن من غير جابر لها وكذا دلالة الاولى بالاحتمال المتقدم
والاخيرتين باقتضاء عموم كون الدباغ طهورا جواز الصلوة فيه الا ان تقيدا بالثانية لا تقاوم الاخبار المقابلة لا سندا ولا عددا
ولا معتضدا خصوصا مع موافقة هذه لمذهب العامة حتى صار مضمونها من الطهر بالدباغ مما يتميز به الخاصة عن العامة فلتحمل
على التقية ولا ينافى الحمل عليها المنع فى بعضها من الصلوة فيه لما انتهى فى ذيل المسئلة من حمل خبرى الصيقل والحكم بحمد الله واضح من
الاطالة فيه بازيد من هذا تضييع الوقت ثم اعلم انه فى شرح المفاتيح بعد ذكر هذا الخلاف الذى بين المشهور والاسكافى والاخ
للطرفين فرع على قول المشهور وخلافه قال وعلى القول بالنجاسة كما هو الحق بلا ريبة هل يجوز الانتفاع فى اليابس للفاضلان والشهيد
على المنع لعموم المنع عن الانتفاع بالميتة بل لعله ليس محل خلاف وان وقع فى الذخيرة نوع تردد منه فيه وليس بمكانه بلا تامل انتهى
والذى فى الذخيرة انه بعد نقل المنع عن الفاضلين والشهيد قال وهو غير بعيد لعموم النهى فى الخبرين وقد بينا ما فى الصحة

والعموم وفيه تامل بعيد نعم التمسك بالاية ضعيف انتهى ويظهر من التذكرة والمنتهى ايضا التردد فى حرمة الانتفاع به وادعى الفاضلانى
ان فى جواز الانتفاع به فى غير الصلوة اخبار اكثيرة وايضا فان المطلق يحمل على المقيد ومثله بل بناؤه على عدم الحرمة واضح قلت لم
اعرف وجه تقييد شارح المفاتيح بتجويز الانتفاع على القول المشهور باليابس وكذا فى عبارة الذخيرة وقد تبع فيه ما فى المنتهى حيث
قال فى جواز الانتفاع فى اليابسات نظر اقربه الجواز ومثله عن التذكرة والذكرى مع ان الظاهر عدم الفرق قولا ودليلا بين اليابس
والرطب بناء على تحريم الانتفاع او تجويزه ضرورة عدم احتمال مدخلية تنجس البدن فى الرطب من حيث هو فى التحريم وبالجملة
القول هنا بحرمة الانتفاع مطلقا بجلد الميتة وان دبغ انما يكون للبناء على حرمة سائر الانتفاعات بالاعيان النجسة حسبما نبه
عليه الجماعة فى باب المكاسب بل حكوا الاتفاق عليه ونحن لم نوافقهم هناك ومنعنا الاجماع عليه او يكون لثبوت الحرمة فى خصوص الميتة
واجزائها من بين النجس وقد عرفت ان دعوانا مع القول بطهارة الجلد بالدبغ غير مسلم كما هو واضح والاجماع المركب المستظهر حسبما
اشير اليه ايضا نافيه واما على القول بالنجاسة كما هو المعروف فمع الغض عن ظهور الاتفاق الاستدلال عليها من النصوص
واضح للتصريح فيما تقدم بحرمته عموما وهى معتضدة بعموم اية حرمت ودفع المناقشة فى عمومها بانصرافها الى خصوص الاكل لكونه
اظهر الانتفاعات بمنع الانصراف ظاهرا لان منفعة الجلد لا تقصر عن اللحم خصوصا مع ملاحظة ظهورها هنا فى ميتة الحيوان و
ارادة مقابلتها بالمذكى وان حرمتها فى مقابل حله ومعلوم عدم اختصاص حل المذكى بالماكول وفى غير الماكول لا محل لا يناد
الاكل فكيف يختص الحرمة المقابلة بالاكل والشهرة العظيمة المحققة والاجماع المستظهر من عدم الخلاف الساعد بالتتبع ولا مقابل
لها الا الشواذ من الاخبار التى ذكرت دليلا للاسكافى وبها ان الاخيرين من تلك المتضمنان لطهارة الجلد من الرضوى والنبوى
مما فى مقابله ما يدل على نجاسته ويبقى الاولان المتضمنان لحل الانتفاع اما مطلقا كما فى ثانيهما او انتفاع مخصوص ومتمما
بعدم الفصل فى غير الصلوة كما فى اولهما وهما مع ما فيهما سندا ودلالة للاحتمال المتقدم لا يقاومان الاخبار المقابلة جدا بل لا اربعة
ايضا لا تقاومها واما الاخبار الكثيرة التى ادعاها الفاشانى بجواز سائر الانتفاعات به فلم نقف عليها ولم نجد مما حكيته
فى كتابه لا ادعاها غيره وتقييد المطلقات المانعة بالانتفاع الصلوتى كما ادعاه بقوله والمطلق يحمل على المقيد فى غاية من الغرابة
ضرورة عدم التنافى بينهما فليس مقام الحمل مع ما فى شرح المفاتيح من ان التقييد به بعد التقاوم والا فلا وجه له لكن قد يستخرج
من الشذوذ نص جواز الانتفاع فى غير الصلوة بخبرى قاسم وابى القاسم المتقدمين بناء على ان قوله اتخذ ثوبا للصلوة تك فيه
تقرير ظاهر لحل عمل الاغماد منه ويتم حل غير عمل الاغماد من الانتفاعات بعدم القول بالفصل فيما بين غير الصلوة خصوصا
مع ما فى ثانيهما من قوله ايحل عملها وشراؤها وبيعها ومسها بايدينا وثيابنا وبخبر فراء على بن الحسين ع للبسه فى غير الصلوة ولعل
الكثرة التى ادعاها الفاشانى يريد بها ذلك ولكن ان خرجت بذلك اخبار حل الانتفاع عن الشذوذ فلا تخرج عن القصور عن قوة
المقاومة والمكافئة عن نصوص المنع المعتضدة بالشهرة العظيمة المقاربة للاجماع بل مظنة لحصوله حسبما عرفت فلا ينبغى التامل فى
ترجيح القول بالحرمة كما لا يخفى على الفقيه النبيه ولا يغرنك تجلجات بعض الموسوسين او غير المحصلين بموارد اتفاقات الاصحاب بعد
عدم مقاومة اخبار الحل لاخبار الحرمة وتعين ترجيحها يمكن حمل لبس على بن الحسين ع على كونه لبعض الحاجة كما يعطيه الاعتذار فى ذيل الخبر
بان على بن الحسين كان صردا لا يدفئه الفراء الغير العراقية واما خبر الصيقل فغير بعيد كون التقرير على اصل العمل ارشادا الى المواظبة على
التقية فيكون فى قوة قوله لا باس بعملك بجلد الميتة اتقاء اذ فى تحرى الصيانة جلد المذكى مع قلته فى اعمالهم كما فى خبر ابى القاسم بتظاهر
خالم من انهم يجتنبون عن غيره ولكن المحافظة على الصلوة فى غير ثوب حيث انه ممكن مع ستر الحال فاتخذه وهذا غير الحمل الخبر على التقية
بالفعل المعهود ولا باس به مع احتمال كون التقرير فيه على العمل لبعض الحاجة البه ايضا كما يعطيه قوله ليس لنا معيشة غيرها ونحن مضطرون
اليها ولا يجوز فى اعمالنا غيرها ثم ان المحكى عن ابن الجنيد اشتراط الطهر بالدباغة بكون الدبغ بغير الاجسام النجسة وجهه غير معلوم فان
كان من جهة سراية النجاسة مما يدبغ به الى اعماق الجلد فلا يخفى ما فيه لعدم خروجه بذلك عن قابلية التطهير بالماء ولو بتنقيعه فى الكثير
حتى ينفذ ايضا الى اعماقه ولعله لما رواه ابو يزيد القمى عن ابى الحسن الرضا ع عن جلود الدارش التى تتخذ منها الخفاف فقال لا تصل
فيها فانه يدبغ بخرء الكلاب وفيه ظهوره فى المذكى المدبوغ بالنجس ولا يمنعه احد فليحمل على كراهة الصلوة فيه لكن كونه بدا اليوم لقول
بالطهارة بالدبغ فلا بد من اجتناب المدبوغ بالنجاسات لانه خرق للاجماع المركب فان الاصحاب ما بين قائل بالنجاسة مطلقا او الطهارة

اذا دبغ بالطاهر فالطهر بالمدبغ بالنجس قول بالفصل ضعيف اقول لعالمه منها ان البيض الخارج من الميتة طاهر باتفاق النص والفتوى وينبغي النظر فيه في مواضع اربعة الاول في جريان حكم الاجزاء النجسة من الميتة عليه او الاجزاء الطاهرة منها اتفقت الاخبار وفتوى الاصحاب على الثاني ولا ريب فيه بل يمكن القول بعدم دخوله فيما دل على نجاسة الميتة مع الغض عن كونه مما لا تحله الحيوة ايضا حتى يخرج لعدم كونه من اجزاء الحيوان فهو كالدود المتكون فيه ولذا قيل بان الدم المتكون فيه ليس من دم الحيوان فهو باق على اصل الطهارة مضافا الى ان ذلك خروجه بما اخرج ما لا تحله الحيوة ومن بعده الى الاخبار الخاصة المصرحة بطهارته بالخصوص في بعضها وان كان بيض الدجاجة لكن تتم بعد القول بالفصل فيه مما يؤكل لحمه مضافا الى اطلاق البيض في جملة ولا يحمل على المقيد بالدجاجة لعدم التنافي وبالجملة لا خلاف في هذا الموضع الموضع الثاني انه كذلك من ماكول اللحم وغير الماكول ام الاول خاصة دون الثاني المعروف هو الاول لما بين اطلاق البيض من هذه الحيثية والتصريح بعمومه بل لم يحك الخلاف بالتقييد بالماكول الا من الفاضل فقال في النهاية والمنتهى اما بيض الجلال وما لا يؤكل لحمه مما له نفس سائلة فالاقوى فيه النجاسة انتهى وقال في المعالم وغيره بعد نقله عنه لا نرى وجها لكلامه ونظرهم الى عموم ما يدل على طهارته من هذه الحيثية فلا مقيد وكان نظره الى اقتضاء عموم دليل نجاسة الميتة نجاسة كل ما هو منها ومنه البيض والمتيقن مما يخرجه دليل استثناء البيض من العموم هو ما يؤكل فيبقى غير المحلل على مقتضى العموم وقد تبين اندفاعه مما تقدم من منع دخوله فيما دل على نجاسة الميتة اولا وعموم دليل المستثنى من النص والفتوى ثانيا مع انه لو تم ذلك لاقتضى نجاسة غير البيض ايضا مما لا يؤكل وهو لا يقول به وان تأمل في المعالم في نحو ما لا يؤكل ان فرق العلامة في البيض يقتضي الفرق في الانفحة لكنه في غيرها مما لا يؤكل لم يحك منه الفرق وان نظره الى الحكم المطهر من الحكم عليه في النص المستثنى له من الميتة بالحل ولا يحل البيض مما لا يؤكل لانه تابع اللحم فلا يطهر وفيه ورود النص بطهر البيض مستقلا لا على اطلاقه مع امكان عدم الدخول حتى يخرج فلا ريب في سقوط خلافه وعدم الفرق فيه بين ما كان مما يؤكل او لا يؤكل فيطهر الثاني وان حرم الموضع الثالث في اشتراط طهارته بشرط وعدمه وقد اتفقوا على اشتراطها بشرط فهو دليل على عدم الاطلاق وان كان ما عدا موثق غياث من النصوص مطلقا لكن الموثق حجة ومعتضدة بالفتوى فينهض باثبات الشرط الذي تضمنه من اكتساء القشر الغليظ لكنهم اختلفوا في التعبير عن الشرط بعد اتفاقهم على الاشتراط ففي بعض العبارات التعبير بمثل ما في الموثق كما حكاه في المعالم عن بعض قدماء الاصحاب وفي بعضها بالقشر الاعلى والفوقاني كما عن النهاية والوسيلة والتذكرة وفي بعضها بالجلد الفوقاني الصلب كما عن نهاية الفاضل وكشف الالتباس بل في السرائر نقله عن الاصحاب هو المراد من القيض في عبارة بعض كالذروة وغيرها لما في القاموس من ان القيض القشرة العليا اليابسة على البيضة وفي بعضها بدل القشر دون المايع كما عن الكافي وفي المعالم ان هذا الاختلاف معنوي وصرح في الجواهر بانه لفظي وان مراد الجميع واحد لكن في اولهما ان مراد الجميع القشر الصلب الفوقاني وفي ثانيهما انه الغشاء الرقيق قال هذا القشر الذي يجمع البياض والصفرة اول ما يكون رقيقا ثم يغلظ حتى يصير صلبا والمراد بالاعلى والغليظ والفوقاني في عباراتهم هو هذا الغشاء الذي يصلب بعد ذلك اذ ان رمى الدجاجة للبيضة واخراجها لا اعتبار في طهارة البيضة بحصوله وان لم يصلب على الوجه الذي يخرج عليه البيضة عادة وتقييد العلامة بالصلابة ربما كان في ذلك الا ان يحمل على الخروج مخرج الغالب ولا يخفى ما في ارجاع الاعلى والغليظ الى الغشاء الرقيق من المنع وكذا كون حصول شرط الطهارة بل الشرط هو القشر الغليظ للتصريح به في الموثق الذي هو المقيد في المقام ودعوى الاجماع في المنتهى على كون الشرط اكتساء الجلد الصلب ويوافقه ما في السرائر من نسبته الى الاصحاب بناء على تنزيله على ارادة الغليظ الاعلى الذي غالبا صلب مقابل الرقيق الذي هو تحت هذا الغليظ لانه مظنة الاتفاق دون خصوص البالغ مرتبة الصلابة والجمود لحملوا اغلب العبارات عنه كما عرفت وليساعد ارادة ما يقابل الرقيق حكايته هو في بعض كتبه عن بعض الجمهور طهارته وان لم يكتس القشر الاعلى محتجا بان عليه غاشية رقيقة حائلة بينه وبين النجاسة ولم يرتضه هو بل الطهارة اكتسى الجلد الاعلى وان لم يكن صلبا لعدم الملاقاة ح والا فالاظهر وان كان تخصيصه عدم الملاقاة بما اكتسى الجلد الاعلى محل منع لان ذلك الرقيق ايضا حائل مانع من الملاقاة فاعتبار خصوص الاعلى الغليظ انما هو للنص الموثق المعتضد بفتوى الجميع باعتباره بمعنى عدم الاكتفاء بالرقيق الذي تحته كما يعطيه نسبة الفاضل كفايته في الطهر الى بعض الجمهور و تبين انه لا دليل على اشتراط خصوص الصلابة ان ارادة الفاضل وصاحب الجواهر ما سمعت عنهما خصوصا ما في ثانيهما من دعوى رجوع الجميع الى ارادته واولى منهما بالمنع كفاية مسمى البيض وعدم الاشتراط باكتساء جلد كما عن صاحبي المدارك والمعالم اذا

بطلقات البيض خصوصا اذا ارادوا وان لم يكتس الرقيق الذي تحت هذا الغليظ لحكاية اتفاق المسلمين على نجاسته بل لا يصدق البيض ما لم يجمع الجلد الرقيق البياض والصفرة بالهيئة المخصوصة كما لا يخفى الموضع الرابع في وجوب غسل البيض وعدمه ولعل قضية كلام الاكثر الثاني لاطلاقهم الحكم بطهارة البيض وصرح الفاضل في المنتهى بالاول وتبعه بعض من تاخر واختاره في الجواهر ولعله الاقوى تنزيلا للاطلاقين على الطهارة الذاتية بمعنى عدم جريان الميتية عليه فيبقى كلية النجس بالملاقاة مع الرطوبة سليمة عن المعارض وبذلك يجمع بين النص وهذه الفتوى مع الكلية المعهودة وبالجملة الكلية قاضية بوجوب الغسل ولا معارض معلوم لها في المقام وعملا بحسنة حريز القائلة بعد تعداد ما يشتمل على البيض وكل شيء ينفصل من الشاة والدابة فهو ذكي وان اخذته منه بعد موته فاغسله وصل فيه لظهورها في غسل كل ما ينفصل يخرج منه ما لا يمكن فيه كاللبن واللبا فبقي الباقي معتضدة بالقاعدة الكلية من غير شوب مخرج وعدم التعرض للغسل في المقام لا يدل على عدم وجوبه لامكان الاتكال الى الكلية المعهودة كما ان قوله في الحسنة وصل فيه لا دليل فيه على ارادة غسل خصوص الصوف والشعر والوبر ضرورة ارادة وصل فيما يصلى فيه ومنها ان انفحة الحيوان الميتة طاهرة باتفاق النص والفتوى وينبغي النظر فيه في مواضع الاول في تشخيص موضوعها اولا في اللغة وثانيا مع الغض عن اللغة في الموضوع المراد في هذا الحكم من الاستثناء مما يستخرج من الميتة اما الاول فليعلم اولا ان الحمل ما لم ياكل اذا شرب اللبن نزل في جوف جلدة وفيه متصلة من فوقها بمجرى الطعام ومن طرفها الاخر بالمصران وبعد نزوله فيه يستحيل الى شيء اصفر غليظ ولا يعزله ما لم ياكل اصلا ولا كرش فاذا رعى صار بمكان تلك الجلدة الرقيقة جلدة غليظة خشنة من داخلها مستكرشة واذا نزل فيها العلف استحال فرثا وانفتح الاستحالة الى الشيء الاصفر واندفع من طرفها المتصل بالمصران فيها فيخرج منها بعرا واتفقوا على انه لا انفحة وانما هي قبل الاكل لكنهم اختلفوا في انها هل هي تلك الجلدة الرقيقة او الشيء الاصفر المستحال من اللبن الذي في داخل الجلدة ففي القاموس وجملة من كتب اللغة انها الشيء الاصفر المستخرج من بطن الجدي الرضيع يعصر في صوفة مبتلة في اللبن فيغلظ كالجبن وفي بعض كتب اللغة انها الجلدة الرقيقة ففي الصحاح انها كرش الحمل والجدي ما لم ياكل فاذا اكل يقال لها الكرش واختلف الفقهاء في معناها بموجب اختلاف اهل اللغة ففي الرياض الاظهر انه استفاد بعض الافاضل من عد الفقهاء الانفحة مما لا تحله الحيوة انها الكرش كما قاله الجوهري لا اللبن الاصفر كما ذكره في القاموس قال والا لعدوا اللبن بل الفرث ايضا وفي عبارة كاشف اللثام في شرحه على القواعد ومفتاح الكرامة نظيره ايضا لكن فالاولى يظهر من عدد الاكثر الخ وعلى كل حال هو كما ترى استنباط ضعيف بل يخيف في الكشف نسب المعنى الاول الى المعروف وكانه المعروف في اللغة ايضا كما يستفاد من تفسيرها به في المعروف وقوله بعد ذلك ويقال لها كرش وكذا من قول صاحب القاموس بعد تفسيرها بانه سهى الجوهري في تفسيرها بالكرش وبالجملة نسبة تفسيرها بالكرش الى الاكثر في كلام من تقدم خطاء في الاشتقاق وفي الجواهر دعوى عدم الاختلاف معنى في اللغة وانما هو في التعبير ومراد الجميع شيء واحد بارادة ما في الكرش من الكرش المفسر به لان المراد ما يصير كرشا بعد الاكل بدعوى انه الشيء الاصفر المستحال اليه اللبن وهو بعد الاكل يستحيل كرشا دون الجلد الرقيق الذي هو غاشيته فيرجع تفسير الجوهري الى تفسير القاموس وهذا كانه ماخوذ مما في الحاشية الجمالية حيث قال صاحب القاموس سهو الجوهري لا وجه له بناء على ظاهر تفسيره وهو لانه ينطبق كلام الجوهري على ما ذكره هو في ذيل عبارته من انه اذا اكل الجدي فهو كرش فظاهره ان الشيء الاصفر يصير بعد الاكل كرشا وكذا على ما ذكر في لغة الكرش والمستكرش الانفحة صارت كرشا انتهى وعلى كل حال هذا التوفيق والارجاع من صاحب الجواهر كالاجتهاد في مقابلة النص للتصريح في المغرب القاموس بانهما قولان خصوصا ثانيهما مع ان بناءه على كون الشيء الاصفر هو الذي بعد الاكل يصير كرشا وهذا كانه زعم فاسد وان استجوده في الحدائق لان استحالة اللبن الى هذا الشيء الاصفر يتجدد يوما فيوما ولا يبقى في هذا الوعاء حتى ينقلب كرشا وقت الاكل كما لا يبقى ما يستحيل اليه العلف في الكرش وقت الاكل بل الجلد الرقيق الموجود مستمرا هو الذي اذا رعى اخذ الشيء الذي كان قبله يستحيل الى الشيء الاصفر يصير جزء منضما الى الجلد الرقيقة فيغلظ شيئا فشيئا ويخشن داخله فيستكرش بالضرورة والظاهر انه لا يبقى الانفحة بعد الاكل وان احتمل في شرح الدروس بقاءها فالظاهر الذي لا تعارض كلماتهم على تحقق الكرش بعد الرعي وانه لا انفحة مع الكرش ولا كرش مع الانفحة واما قول الجوهري كانها هي الكرش فمراده الجلدة الرقيقة التي تصير كرشا فهي قبل الرعي انفحة عنده وبعد الرعي كرش واستكرش تلك الجلدة بهذا المعنى هو المراد من قول المفسرين بكل من المعنيين انه استكرشت الانفحة اي صارت كرشا وكذا هو المراد مما في ذيل عبارة القاموس وغيره من

مزها بمثل من قول فاذا اكل الجدي فهو كرش وهذا غير مرض بانطباق التفسير الاخر عليه كما سمعت عن الخوانساري موردا به على نسبة السهو
الى الجوهري لوضوح الفرق بين كونها الجلدة التي هي وعاء الشيء المستحال من اللبن وكونها الشيء المستحال لتغاير الظرف والمظروف
ولا مرضيا ايضا باتحاده معه كما سمعت عن الجواهر مدعيا اتحاد المراد من التفسيرين بل الاحظر ذلك والخلاف متحقق في اللغة بين المعنيين
ولعل الاول ارجح لكونه المشهور في كتب اهل اللغة وان المفسرين به اكثر اعتمادا عليهم واوفق بما ذكره اهل اللغة والشرع والعرف من
ان الانفحة تدخل في اللبن فيغلظ كالجبن لان المتعارف وضع ما في الجلدة لا نفسها وبروايتي الثمالي ويونس بناء على ان الانفحة
المذكورة فيهما هي العرفية اذ لا حقيقة شرعية فيها ففي الاولى انها تخرج من بين فرث ودم مشيرا الى قوله من بين فرث ودم لبنا
خالصا وما في الجلدة هو الذي اصله اللبن دون الجلدة وفي الثانية خمسة اشياء ذكية مما فيها منافع الخلق الانفحة والبيضة والصوف
والشعر والوبر الحديث والمنافع انما هي في اللبن المستحيل دون نفس الجلدة وبيان الحجة لا يقصر عن اللغوي هذا في مقام تنقيح
التكليف للعمل ان استثناء ما في الجلدة وطهارته متيقن على كل حال اذ لو كان هو الانفحة فلدليلها وان كانت الجلدة فلكونه مما
لا تحله الحيوة وغير ملاصق لنجس بخلاف الجلدة فان الانفحة لو كانت ما فيها فلا دليل على طهارتها لكونها مما تحلها الحيوة وملاصقة
باجزاء الميتة برطوبة لا يخلو الباطن منها عادة ومع فرض الشك في المراد من دليل الانفحة القدر المتيقن هو ما في الجلدة وهذا
هو المراد من قوله في المدارك ان الاول اولى اقتصارا على موضع الوفاق اي ما هو متفق على التفسيرين في معنى الانفحة لغة دون
ما نسب في الجواهر تبعا للحدائق والمشارق فاعترض عليه بانه لا وفاق بعد تقابل التفسيرين وتغايرهما قال في الحدائق لو كان القائل بمعنى الكرش
يقول بمعنى الكرش وما فيه لكان القول بالكرش اعم مطلقا فيتم ما ذكره لكن لم اقف على قائل به من ان المنقول في اللوامع من القول الثاني هو
الكرش مع ما فيه وان لم يكن شاهد عليه من العبارات وكلام صاحب الحدائق مبني على فهمه ارادة السيد من موضع الوفاق القدر المتيقن
من معنى اللفظ اي ما في الجلدة اما هو المعنى او جزء المعنى فاستثناؤه وطهارته متيقن وليس كذلك وقد يشهد لما فهمنا منه جعله وجه اولوية
كون المستثنى ما في الجلدة في اطعمة الروضة فان الظاهر موافقة سبطه له في ذلك في المقصود نعم قال في المدارك بعد ذلك وان كان استثناء
الكرش ايضا غير بعيد تمسكا بمقتضى الاصل اي نراه ايضا ان لم يخرج ويظهر بدليل الانفحة فيطهر للاصل بعد فرض الشك في نجاسته وطهارته
وفيه انه مبني على مذاقه من عدم عموم نجاسة الميتة لاجزائها والا فالاصل منقطع بالعموم وانقدح مما سمعت ان الانفحة لها موجب تنجس
عارضي وان كانت طاهرة بالذات من ملاصقتها بغيرها برطوبة فان قلنا انها ما في الجلدة فبملاقاة الجلدة وان قلنا انها الجلدة فبملاقاة باقي
الاعضاء نعم ما في الجلدة طاهر ذاتا ولا عرضي نجس لملاصقته بطاهر وهل يجب عليه تطهيرها عن النجاسة العارضية فان كانت هي ما في
الجلدة وكان من المائع الغير القابل للتطهير كما هو صريح المعالم والحدائق وظاهر غيرهما فلا يجب قطعا لعدم امكانه مع بقائه على موضوعه و
بقائه على موضوعه بحيث ما ينافي الغرض من التجبين به واما ان كان من الجوامد كما بنى عليه في الجواهر تبعا للمشارق والحاشية الجمالية او قلنا
ان الانفحة هي الجلدة فغسل ظاهرها واجب بل لو كان صرح في الحدائق واللوامع بالوجوب واختاره في الجواهر وحكاه في المعالم عن
بعض فوائد والده قائلا ولا نعلم من الاصحاب مصرحا بعدم التطهير وربما كان في اطلاقهم الحكم بالطهارة اشعار بانتفائه وعدم التطهير محكي
من بعض في بعض الكتب وهو ظاهر الذكرى والمسالك والروض ومجمع البرهان والمدارك ووجه القولين ما سمعتهما في القولين في التطهير
والترجيح للترجيح وقد يشكل القول بتنجس الانفحة بالعارض بان مقتضى كلامهم في عدم سراية النجاسة من الاجزاء المتواصلة من الجسم الرطب
غير المائع اذا عرضت نجاسة لاحد الاجزاء المتواصلة اختصاص التنجس به من دون سرايته الى الجزء الاخر والفرق بين الاتصال والملاقاة
ممنوع حسبما حققناه في تنجس المضاف ان يقال هنا بعدم تنجس الانفحة الطاهرة بالذات بملاصقتها بغيرها من اجزاء الميتة لكون الاتصال
متحققا قبل عروض النجاسة لما اتصلت به بالموت وكذا في البيضة ويدفع باختصاص ذلك بما كان عروض النجاسة لبعض اجزاء الرطب
بالملاقاة للنجاسة ففيه لا سراية اي لا يحكم بتنجس الملاقي للملاقي دون ما اذا كان بسبب انقلابه نجسا كما اذا استحال مثلا الى النجس او مات
كما في الفرض فانه لا تسري نجاسته الى ملاقيه اذ هو من تنجس ملاقي النجاسة لا ملاقي ملاقيه لكن الفاضل النفي في غنائمه يجري على عدم
الفرق بين التنجس بالملاقاة وغير الملاقاة كالمقام ولذا منع وجوب التطهير هنا وقال لا يبعد القول بلزوم تطهيرها لما لاقاه مع الرطوبة
بعد الموت لا عن الملاقي لما قبله وبالجملة مقتضى الدليل ان ملاقاة الجسم طاهرا نجس لا ان تنجس الملاقي الرطب نجس فيما نحن فيه تنجس
احد المتلاقيين لا ان اسعهما لا في نجسا انتهى وما لا يبعد بعيد والفرق المذكور اوله وهل يعم حكم الانفحة للمتخذة من حيوان ماكول

معنى اللفظ يتضح اليه في مقام تنقيح

وغير ماكول

وغير ماكول اللحم ام يختص بالاول وان كان مقتضى الوجهين في البيض جاريا هنا فمقتضى جريان خلاف الفاضل هنا ايضا لكن لم اجده
محكيا هنا وان احتمل جريانه في المعالم وخص الانفحة بزيادة ان دليل الطهر في الانفحة وارد بلفظ الحل وهو يستتبع الطهر لان النجس
لا يحل لكن فيه ان عدة روايات وردت في الانفحة بغير لفظ الحل ففي بعضها ذكية وفي بعضها لا باس كما لا يخفى على المراجع وبالجملة
الذي يقتضيه النظر تعميم حكم طهارة كل ما هو مستثنى من اجزاء الميتة لما كان من ميتة ما يؤكل لحمه وما لا يؤكل وفي الثاني ايضا لما
يقع عليه التذكية وما لا يقع كالانسان وغيره بريا كان او بحريا ذا نفس سائلة وكذا لما ينفصل من تلك الاجزاء من الحيوان الحي ايضا
لعموم الدليل الوارد بطهارة ذلك من الميتة وان كان حل الاكل او الشرب لا يثبت فيما كان من غير الماكول ولا ملازمة بينه و
بين النجاسة فهو طاهر يحرم اكله وشربه نعم لا يثبت الطهارة لذلك اذا اخذ من نجس العين حيا او ميتا لعموم دليل نجاسته لسائر
اجزائه ومما ينبغي التنبيه عليه اللبن في ضرع ميتة غير نجس العين انسانا كان او غيره مما على العموم المذكور ففي طهارته وحله من ميتة
ما يؤكل وعدمهما وفي طهره مما لا يؤكل وان حرم شربه قولان معروفان نسب كل منهما الى المشهور ولعل الاول مشهور المتقدمين
والثاني مشهور المتأخرين بل اولهما معقد اجماع الخلاف والغنية وان كان في ثانيهما الاجماع على الطهر والحل وفي الثاني على عموم حل
الانتفاع الشامل للشرب لا يبعد الاجماع المركب بين الحكمين فيما يؤكل لحمه وفي السرائر ان الحكم بنجاسته مذهب المحصلين بلا خلاف
بينهم وليس عبر مجابل ولا ظاهر الاجماع بل اوهنه في كشف الرموز قال هذه الدعوى مجرمة لان الشيخين مخالفان والمرتضى متابع
غير ناطقين به فما اعرف من بقي معه من المحصلين انتهى ولعل الاول اقوى لاقتضاء عموم دليل ما لا تحله الحيوة طهارته الذاتية والتنجس
بالعرض اللاحق من جهة ملاقاة الضرع بعموم نجاسة الملاقي للنجس برطوبة مخصص في المقام بالمستفيضة التي منها صحيحة زرارة قلت
اللبن يكون في ضرع الشاة وقد ماتت قال لا باس به وحسنة حريز او صحيحته عن الصادق ع قال لزرارة وابن مسلم اللبن واللبأ والبيضة
الى قوله فهو ذكي وموثقة حسين بن زرارة السن واللبن والبيضة من الميتة الى قوله كل هذا ذكي ومنها رواية الصدوق في من لا يحضره
الفقيه قائلا وقد ذكرت ذلك مسندا في كتاب الخصال من ان عشرة اشياء من الميتة ذكية وعد منها اللبن واختصاص المذكور في
بعضها باللبن في ضرع الشاة الميتة غير ضائر لبنائه على انه الغالب في الفرض مع عدم القول بالفصل وهي مع حجيتها في نفسها معتضدة
بالاجماع المحكي وهو جابر لما عسى ان يقال في سند الاخيرة وفيما نقدمه ايضا ولا يعارض محكيها بما سمعته من عبارة السرائر لصراحتها
في الاجماع دونه كما انه لا يعارض المستفيضة بما احتج به الحاكون بنجاسته من خبر وهب بن وهب عن جعفر ع عن ابيه ان عليا ع سئل
عن شاة ماتت فحلب منها اللبن فقال علي ع ذلك الحرام محضا لانه فلح سنده بوهب القاضي الذي هو اكذب البرية عند اهل الرجال
وله مع الرشيد حكايات في الكذب وقد شنع عليه بما هو مذكور في كتب الرجال وفي بعضها انه عامي ودلالته ايضا ليست كوضوح
المستفيضة لامكان اجتماع الحرمة مع الطهارة ولو مع دعوى الاجماع المركب بين الحكمين اذ على تقدير النجاسة التامية لا ثنا في المرجوحية
في مقام المعارضة ومن يعتبر ان ما قاله في الدروس من ان رواية التحريم ضعيفة والقائل بها نادر اقرب الى الصواب مما قاله في السرائر
ان ما اورده شيخنا في نهايته رواية شاذة مخالفة لاصول المذهب لا يعضدها كتاب ولا سنة مقطوع بها ولا اجماع لانه كما ترى
روايات الطهر اربع ما بين صحيحة وموثقة والمقابلة رواية واحدة من معروف بالكذابية فاني بالمكافئة فضلا عن رجحان الواحدة
وان كانت موافقة لقاعدة التنجس بالملاقاة لانها وان كانت كلية معتبرة عند الاصحاب جدا لكنها عموم وهذه الاخبار المستفيضة
المعتبرة خاصة والظاهر شيوع عند معارضة الخاص والعام التخصيص وقطعية هذه القاعدة ليست بازيد من قطعية الكتاب الذي عامه يخصص
بالخبر الواحد فما في شرح المفاتيح من المبالغة في عموم الكلية وشدة الانكار على تخصيصه باخبار الطهر في غير محله واما خبر الجرجاني الذي احتج
به ايضا بعض للقول بالنجاسة من قوله فيه وكلما كان من السخال ومن الصوف ان جز والشعر والوبر والانفحة والقرن ولا يتعدى الى غيرها
حيث نهى عن التعدي عما عد ولم يعد اللبن فلا استمساك به لاعراض اهل الحديث بالسقط فيه لعدم استقامة عبارته ومع ذلك سنده
ضعيف ودلالته عموم قابل للتخصيص وكذا خبر يونس المتقدم خمسة اشياء ذكية مما فيها منافع الخلق ولم يعد منها اللبن مع ضعفه لا
من خبر الجرجاني للنهي فيه عن التعدي عما عد وليس فيه الا عدم عد اللبن فلا يعارض المصرح بعده من السنة مع احتمال كون الخمسة هي
التي ذكيت لمصلحة منافع الخلق ولا ينافي ذكوة غيرها ولو لمصلحة اخرى وعلى تقدير الدلالة فبنحو العموم المخصص بالمستفيضة واذا
اتضح ان لا دليل على النجاسة الا الكلية لسقوط خبر الجرجاني عن مرتبة الحجية دلالة بالسقط وخبر وهب سندا وخبر يونس بعدم المنافاة

اصلا للذكاة

اصلا الذكاة غير الحنفية لمضادتها اخرى مع القواعد الكلية لا زالت تخصص بالدفعة من النصوص خاصة فكيف بهذه المستفيضة المعتبرة وكيف
مع اعتضادها بالاجماع المحكي ومنها فارة المسك وينبغي النظر في موضوعها وحكمها فالاول لا يخفى ان ظبية المسك كما عن تذكرة الانطاكي
دون الظبيات وجلها اقصر من يدها ولها نابان موصولان الى الارض قرنان معكوفان الى الذنب فيهما منافس يستنشق منهما الهواء عوض الحركة
انتهى وعن القزويني في كتابه ان دابة المسك تخرج من الماء كالظبية في وقت معلوم يصيدها الناس فتذبح ويوجد في سرتها دم المسك
لا يوجد له هناك رائحة حتى يحمل الى غير موضع من البلاد فاح ريحه قال الدميري صاحب كتاب حياة الحيوان ان هذا غريب والمعروف ما تقدم و
المستفاد من كلام اهل الخبرة بهذه الموضوعات واشتهر كون المسك قسمين احدهما اصلي والاخر معمول وربما يقال خالص وممزوج
والثاني مركب من اجزاء كالمعاجين معمول من كبد الظبي بعرة ودمه ولو المسفوح وفي بعض الكتب من دم الحمام ويسمى هذا القسم بالمسك
السندي وفي بعض الكتب انه الهندي وهذا بعض لان جزئية الدم البحري وفي جملة من الكتب تقسيم المسك الى اربعة اقسام احدها ما يحصل
في دم يحبث وهو دم يجتمع في جلدة في نحو الى سرة الظبية في وقت معلوم من السنة مثل المواد التي تنصب الى العضو واذا حصل ذلك
مرضت لها الظبية الى ان يتكامل فيعرض الحيوان حكة بسببه فتحتك الى ان تسقط بالحك بنا بجذره ويقال ان هل تبت يضربون
في مرعاها الاوتاد في البرية لتحتك بها فتسقط عندها فيأخذه وقال الدميري المشهور انها اليس هو ما يتعرض في الظبية بل هو خارج
ملتهب في سرتها وقال ابن فهد الطبري تلقيها من جوفها كما تلقي الدجاجة البيضة وقال بعضهم ان هذا القسم هو الشائع الغالب من المسك
والطلاء فيتصرف ليل الثاني التركي وهو دم ينزل من الظبية كالحيض او دم البواسير يلقى على الصخور فيجف فيها ويميل الى الصفرة ذو رائحة
شديدة وفي بعض العبارات هذا القسم ان ما تلقيه الظبية على الصخور من الرطوبة الغليظة صار بالى السواد شبيهه بالدم الثالث
دم يجتمع في سرة الظبية بعد صيدها بعلاج يشبر اطراف سرتها حتى يجتمع الدم فيها ويجد منها بوخذ ولونه اصفر قال الانطاكي
هو الصيني ويعرف بالكودة والصلابة الرابع دم ذبح الظبية يعجن مع بعرها ويجفف قال الانطاكي هو السندي ويعرف بالزرقة
والشقرة وفي بعض الكتب انه الهندي ولونه اخضر وفي بعض الكتب تقسيم المسك الى ثلاثة اقسام باسقاط الاخير والظاهر ان
الاربعة هي اقسام مطلق المسك والثلاثة هي اقسام الاصلي الخالص وقيل يعرف المعمول من الاصلي بثقل المعمول وشدة سواده
واذا وضع في الفم لا يحل بالريق واذا سلك بخيط بشم من الخيط رائحة الثوم بخلاف الاصلي واما النظر في حكمه ففي موضعين ايضا
احدهما حكم نفس الدم وثانيهما حكم الجلدة التي وعاءه تسمى الفارة مهموزة او غير مهموزة وعلى الثاني من فار يفور فاعلم ان الحكم
بطهارة كل منهما اذا كان ماخوذا من الحيوان الغير المذكى المذبوح مخالف للعمومات السابقة من نجاسة دم ذي النفس ما عدا المتخلف
في الذبيحة ونجاسة القطعة المفارقة للروح المبانة من حي او ميتة نعم لو اخذ بعد التذكية فلا موجب لنجاستهما الا ان الدم من المتخلف
والجلدة من اجزاء المذكى لا بدية غيره من اثبات خروجهما من تحت العمومين وربما ادعي في كل منهما عدم الدخول حتى يخرج اما المسك
فبالاستحالة كما صرح به جماعة منا العلامة وغيره من جماعة وفيه انها ان سلم تحققها في بعض اقسامه كالقسم الاول فهو غير مسلم في بعضها
الاخر كالقسم الثالث ومجرد تجدد التسمية باسم لا يثبت الاستحالة الحقيقية واما الجلدة المسماة بالفارة فبعدم كونها بالاصل من اجزاء الحيوة
مرة كما صرح به بعض الفضلاء وحج يظهر الماخوذة من حي او ميتة او مذكى وهو بعيد خصوصا في غير الملقاة منها القاء بل اخذت بشق
السرة والملقاة ايضا بمجرد انفصالها بنحو الالقاء لا تبين اشارة عدم الروح فيها ونموها مع البيضة الملقاة واضح مع وجود قشر البيضة
كفرق الجلد مع القشر واخرى بعدم كونها من اجزاء الحيوان وان تكونت في جوفه كما قيل في البيضة بل هنا اقوى وقد صرح به كاشف
الغطاء في شرح القواعد وهو ايضا بعيد خصوصا مع ملاحظة الانفصال بنحو القطع دون الالقاء وملاحظة ان ما فيه من الدم دم
الحيوان في اصل الخلقة وجزئيته قطعا فوعاءه اولى مع القائها الحيوان لها الا لا تدافيه على خروجها من القطعة المبانة كما ادعاه كاشف
الغطاء اذ لا يعتبر فيها خصوص الفصل بنحو القطع ومجرد امكان الاستحالة وتجويزها لا يكفي في الحكم بها خصوصا مع اقتضاء الاصل
عدم الاستحالة وبالجملة يظهر من كلمات بعض من تأخر في مسك ذي النافجة دعويان احدهما الاستحالة والثانية انصراف اطلاق
لفظ المسك الى من باقي الاقسام وكل منهما في حيز المنع فنقول الاخبار متواترة معنى بطهارة المسك والاجماعات مستفيضة فيها
ايضا والموجود فيهما لفظ المسك فلا يخلو اما ان الاستحالة في ذي النافجة محققة والانصراف اليه ايضا ثابت او كلاهما ممنوع او الاولى
ثابتة والثاني ممنوع او بالعكس فعلى تقدير الاول لا معارضة بين اخبار المسك ومعقد الاجماعات على طهارته مع عموم ما دل على

نجاسة الدم ويختص الطهارة بذي النافجة ويحكم بنجاسة باقي الاقسام اذا لم توخذ من المذكى لان جميعها بالاصل دم ذي النفس والاستحالة
غير ثابتة فيما عدا ذي النافجة فعموم نجاسة الدم محكم فيها وعلى تقدير الثاني يكون التعارض بينهما تعارض العام والخاص اخبار
المسك الخاص هي معتضدة بالاجماعات فتخص بها عموم نجاسة الدم كما خصص في الدم المتخلف في الذبيحة ومقتضاه طهارة الاقسام
كلها ما عدا المعمول لخروجه ظاهرا عن الحقيقة ولا اقل من عدم الانصراف اليه وعلى تقدير الثالث معارضتهما من وجه والمطلب
المرجح وهو لعموم اخبار المسك لاعتضاده باطلاق المسك في معقد الاجماعات بل وباصالة الطهارة ومقتضاه كسابقه ايضا
طهارة الاقسام كلها الموافقتها في جريان الانصراف وعلى تقدير الرابع تعارضهما تعارض العام والخاص واخبار المسك الخاص
تقوى في المكافئة باعتضاد الاجماعات ومقتضاه طهارة ذي النافجة خاصة لسلامة عموم نجاسة الدم في الباقي عن المعارض
ان لم يكن التقدير الاول هو الاظهر والثالث وقد عرفت ان مقتضاهما طهارة الاقسام كلها وكذا حل الاكل وغيره من الانتفاعات
لعدم القول بالفرق هذا كله في الحكم الواقعي واما الظاهري فطهارة كل ما يتعاطاه المسلمون مما يسمى مسكا على التقادير الاربعة
لتيقن طهارة الماخوذ بعد التذكية حسبما عرفت واحتماله في ما يوخذ من المسلم وهو كاف في الحكم بالطهارة وكذا الحل واما
الفارة وهي الجلدة التي هي وعاء القسم الاول ذي النافجة فلا اشكال في طهارة الماخوذة منها بعد التذكية لعدم مقتضي النجاسة
قطعا ولو اخذت من غير المذكى فالاقوال فيها ثلاثة الطهارة مطلقا ابينت من حي او ميتة وهو للفاضل في جملة من كتبه وتبعه
جماعة ولعله المشهور بل ظاهر التذكرة والذكرى الاجماع عليه والنجاسة مطلقا كذلك ولم نجد له غير كاشف اللثام وقواه في
الجواهر مع الغض عن محكي الاجماع واغرب بعدم موافق له والتفصيل بين الماخوذ من الحي فالطهارة ومن الميتة فالنجاسة
وهو للفاضل في المنتهى مع الغض عن الاجماع والنص الوارد في المقام مقتضي عموم نجاسة اجزاء الميتة والمبانة من الحي
الحكم بنجاستها لو اخذت من غير المذبوح ودعوى خروجها من العموم بعدم تحقق كونها ما تحله الحيوة بالاصل لخفيفة لانها
بلا ريب جلدة والجلدة مما تحله الحيوة بالاصل وربما ادعي عدم تحقق كونها من اجزاء الحيوان بل شيء يتكون في جوفه ويتعدى
بعد كماله كالبيض وربما فصل بين ما يلقيه الحيوان حال حيوته فليس جزءا لانفصاله بنفسه وهو حي علامة استقلاله
وخروجه عن جزئيته وما يوخذ بشق بطنه واستخراجه منه فهو جزء لانه مقطع منه ولعله سند القول بالتفصيل وفيه عدم دلالة
كل منهما على كل منهما فالاول منقوض بالجلدة التي تتعفن بها الجبة والدم الذي يتعفن الحي وغير ذلك وشبهة استقلال البيضة انما
هي لعدم مشابهتها باجزاء الحيوان بخلاف الفارة فانها جلد ودم والثاني منقوض بالدود الذي يوجد في معدة الحيوان وفي ما
يستخرج بعد موته وبالجملة ظاهر الحال قاض بانها بالاصل من دمه يجتمع في تلك الجلدة حول السرة ليس بخارج عن عداد اجزائه
في تلك الحالة تبقى حتى تتكيف بصنع الحكيم القادر بهذه الكيفية في مدة فاذا اكملت استعدت للانفصال والخروج فينقذها
الحيوان او يموت قبل قذفها فتستخرج بعد الموت ولا ريب ان الدم مما يتعلق به الروح والجلدة فيها او غليظا واخلاط او جا ربما
ما الحيوة فالمقذوف من حي بحكم الجزء المبان بعد انقلاب روحه او مقارنا له والمستخرج من بعد الموت بحكم الجزء الماخوذ من الميتة
والاستحالة في الفارة غير ثابتة بل هي باقية على جلديتها البتة فلو خلينا والعمومات لقلنا بنجاسة الماخوذة من غير المذكى لانقطاع
الاصل بالعموم ولم يثبت المخرج لها من تحت عموم المبان بعد عدم اعتبار خصوص انفصاله بنحو القطع من الحيوان قطعا ودعوى
خروجها من حكمه بالحرج كما عن الفاضل في النهاية مدفوعة بما في الكشف من اندفاعه بالاخذ من المسلم بل لزومه غير ثابت لعدم البلوى بالفارة
مرتبة الحرج المنفي بالجلدة خصوصا مع وجود المذكى منها بل تمايزها من المسك وقياسها على الانفحة من المقايسة الممنوعة كدلالة
محوي ما دل على طهارة المسك على طهارتها كما ذكره غير واحد لما ذكر من كون المسك محل الابتلاء دون الجلدة وكذلك دعوى استلزام
طهارة المسك المتفق عليها طهارتها اذ لو كانت نجسة لتنجس المسك بملاقاتها وانتفى الغرض وفيه مع ابتنائه قضائه بطهارة الفارة الميتة
على المفروغية عن طهارة المسك في هذه الحالة ايضا ان طهارة المسك ممكنة مع نجاسة الفارة وعدم تعديها ايضا فلا استلزام
للحكم بطهارة الفارة نعم وردها النص الصالح للخروج به عن العموم واستثنائها من الجزء المبان وهو صحيحا علي بن جعفر وعبد الله
ابن جعفر لا غيرهما المتكافئتان سندا مع الغض عن كتابة الثاني ومشافهة الاول بعدان سئل اخاه عن فارة المسك تكون مع من يصلي
وهي في جيبه او ثيابه قال لا باس بذلك وكتب الاخر الى ابي محمد هل يجوز للرجل ان يصلي ومعه فارة مسك قال لا باس اذا كان ذكيا

وبعد منشاء الخلاف في الفارة منها من جهة اطلاق نفي الباس في احدهما وتقييده في الاخر بكونه ذكيا الظاهر في كونه بمعنى المذكى فيقتضي بالمفهوم
بوجود الباس في الماخوذ من غير المذكى مع احتمال كونه بمعنى الطاهر الذي لم يتنجس بالعارض والتقييد به متفق عليه فيبقى اطلاق الاخر
سليما عن المعارض وتحقيق الكلام فيه ان صحيح علي بن جعفر ظاهر في نفي الباس مطلقا صالح للاستدلال به على طهارة الفارة الماخوذة
من الحي والميتة لان حمله على نفي الباس من حيثية الحكم الظاهري فيما لا يعلم حاله باعتبار قيام احتمال كونه ماخوذا من الحيوان بعد التذكية
خلاف الظاهر وما في الحدائق من احتمال كون السؤال فيه عن الفارة لا باعتبار نفسها بل باعتبار ما فيها من المسك لتوهم نجاسته من جهة
كونه دما فنفي الباس انما هو من تلك الحيثية وعليها الاعتناء به فيه بعيد وابعد وهو وان صحيح معتضد بالاجماع المحكي فلا باس بجعلها
مخصصة لعموم الجزء المبان ودعوى ان نفي الباس عن الصلوة معها لا دلالة فيه على الطهارة لامكان كونها استثناء لخصوصها عن مانعية
حمل النجس الميتة في الصلوة بمكان من السخافة لظهور الاجماع المركب وعدم قائل بنجاستها الميتية مع جواز الصلوة فيها وعلى فرض قول به
لا ينبغي شذوذه بمرتبة تمنع من حمل النص المعتبر عليه ومع ثبوت دلالته على الطهارة مطلقا لم يثبت من الصحيح الاخر معارضته له
لان لفظ الذكي فيه محتمل لمعان اربعة احدها الطاهر الغير المتنجس مع كون اسم كان ضميرا راجعا الى الفارة اي ان لم تصب الفارة
نجاسة عارضية وامر تذكير الضمير معه هين لتاولها بالعضو ونحوه وامثاله كثيرة في التانيثات اللفظية وعدم اختصاص الفارة
بهذا الشرط لا يوجب استبعاد ذكره هنا بوجه يمنع الحمل عليه مع انه لعل في ذكره تعريضا لمنافاة طهارتها ذاتا اذ لو كان المراد بتجويز
الصلوة فيها مع كونها نجسة لم يكن ليشترط عدم تنجسها وعلى هذا المعنى لا معارضة اصلا ثانيها المذكى المذبوح مع كون اسم كان
راجعا الى الظبي المدلول عليه بالفارة وعليه يعارض معارضة المطلق والمقيد ويجب التقييد وحاصله نجاسة الماخوذة من الحي
والميتة وفي المشارق والحدائق جواز عود اسم كان الى الفارة مع هذا المعنى بارادة الماخوذة في احد هذين الحالين ودعوى عدم
استلزام المنع من الصلوة فيها كونه لنجاستها بل لكونها ميتة فلا تجوز الصلوة فيها وان كانت طاهرة مدفوعة بالاجماع المركب وعدم
القول بالفصل هنا من منع الصلوة فيها مع الطهارة ثالثها الطاهر في نفسه ومعلوم ان حال الطهارة هي حالة الحيوة وبعد التذكية مع
رجوع اسم كان الى الظبي ايضا وعليه المعارضة كالصورة قبله والتقييد لازم وحاصله نجاسة الماخوذة من الميتة دون الحي رابعها بمعنى
غير الميت ورجوع اسم كان الى الحيوان او الفارة اي اذا كانت ماخوذة من غير الميتة والمعارضة كما في الصورة قبله ويجب التقييد و
حاصله نجاسة الماخوذة من الميتة دون الحي ومع هذه الاحتمالات فان يرجح الاول بموافقته حاصله للاجماع المحكي بل واصل الطهارة
ومعارضته باستلزامه كثرة التخصيص في عموم دليل المبان مدفوع بان في مقابل هذا استلزام الحمل على غيره ايضا طرح والتخصيص
او كثرته في عموم هذا الصحيح الاخر فيبقى مرجحية موافقة الاصل والاجماع بلا معارض او نقول لا ترجيح له لكن مع قيام احتمال الاثبت
المعارضة لكونها على تقدير غيره من الاحتمالات الباقية وهي غير متعينة فيبقى الاطلاق سليما عن معارض معلوم ويتعين العمل به فيتجه
القول الاول وتبين مما ذكر وجه القول بالتفصيل من عدم جزئية الملقاة بخلاف المستخرجة بعد الممات حسبما اشير اليه مع جواب
او دعوى انصراف الفارة في الصحيح الى الملقاة لانها الفرد الشايع الغالب دون المستخرجة من الميتة وفيه مع كونه غلبة وجود
لا استعمال منع كونها بالفرد وجه الصرف او ترجيح كون الذكي باحد المعنيين الاخيرين والتقييد به وقد عرفت انه بالمعنى الاول [illegible]
وعلى كل من الثلاثة الباقية الماخوذة من الميتة نجسة فهي متيقنة النجاسة بخلاف الماخوذة من الحية فان نجاستها على تقدير الثاني
دون الاخيرين وهو غير متعين وقد عرفت ان لا ترجيح في الاول ولا ترجيح في البين فلا تقييد وكذا وجه ما قواه في الكشف من عموم
المبان وقد عرفت وجه تخصيصه بالصحيح المعتضد او ترجيح كون الذكي في الصحيح بمعنى المذبوح لشيوع الذكي بمعنى المذكى
قد عرفت ان حاصل معناه مخالف لظاهر اتفاقهم فالترجيح للاول ولا ترجيح وفي الجواهر لعل وجه قصور ما دل على نجاسة
المبان من الحي عن شموله لذلك دون الميت وفيه منع التفاوت في الشمول وقد تحقق من مجموع ما تقدم ان طهارة الفارة الماخوذة
من الحي اجماع وظاهر عبارة الكشف ايضا كونه مظنة الاجماع من قوله بعد دفع استناد الطهارة نعم ان ثبت الاجماع على الاول
كان هو الحجة انتهى الموضع الثاني ميتة ذي النفس من الادمي والنظر فيها في ثلاثة مواضع الاول في ان حكمها النجاسة ام لا الثاني
في انه على تقدير النجاسة متى تثبت لمجرد خروج الروح او بعد البرد الثالث في كيفية نجاسته هل هي حكمية ام عينية كسائر
الاعيان النجسة ام غير ذلك اما الاول فالاجماع على نجاسة ميتة الادمي مستفيض مساعد عليه بالتتبع اذ لم يحك الخلاف الا من

في ميتة ذي النفس من الادمي

الشافعي

الشافعي وموثرية اجماعنا بل الاجماع عليها محصل ولا يعبؤ بكلام القاساني ويدل عليها مع الغض عنه الاخبار منها ما تضمن
نجاسة ماله نفس سائلة بالموت ومنها ما ورد في نزح البئر لموت الانسان فيها بالتقريب المتقدم ومنها المستفيضة الواردة
بغسل الثوب واليد بمس ميت الانسان ما بين مشافهة ومكاتبة وهذه الاخبار مع حجيتها في نفسها معتضدة بالاجماعات المستفيضة
فلا ينبغي التامل في الحكم بنجاسته بل هو فرضه ودعوى المذهب وان كان القاساني مال الى عدمه لكن كلامه مرة قاض بعدم نجاسته
بالمعنى المصطلح في نفسه وان نجاسته المستفادة من الاخبار انما هي بمعنى خبث الباطني والحكمي كالنجاسة الواردة في الجنب
استئناسا لها بما ورد من تعليله غسل الجنابة وانه بمنزلة النطفة حال الموت واخرى قاض بثبوت النجاسة المصطلحة في
نفسه لكنها غير سارية الى ملاقيه ولو مع الرطوبة كما تسمعه عن المراثي ولم يخفوا ان مقالته مختصة بميتة الادمي كما يظهر من بعض
استدلالاته وهاهنا الميتة الحيوان الصامت ايضا كما هو ظاهر ما نسب اليه في الجواهر وكل ذلك من الخرافات التي لا ينبغي الاصغاء اليها
للتصريح في الاخبار بغسل ما يلاقيه برطوبة من الثوب واليد وحملها على غسلها ما على الميت من رطوبة ادنى يتعديان الى الملاقي
مع عدم تماميته فيما لا يتعدى شيء منها اليه من التاويلات السخيفة بغير مقتض ثم تقريبه التاويل اليه بانه لو كان الميت نجس العين
لم يطهر بالتغسيل اغرب ضرورة كون المطهر بجعل الشارع وقد جعل تطهير الكافر الذي نجس العين بالاسلام والعصير بذهاب
الثلثين وماء البئر بالنزح والالات بالتبعية الى غير ذلك ومع هذا اي غرابة في تطهير الميت بتغسيله واستثنى الاصحاب من ميتة
الادمي الميت المحكوم بطهره شرعا اما لتقدم غسله على موته كالمقدم للقتل بحد ونحوه او لعدم تنجسه بالموت كالمعصوم والشهيد
وتقدم الاشارة الى كل ذلك في غسل الاموات وغسل المس واما الموضع الثاني ففيه قولان ثبوت النجاسة بمجرد الموت الذي هو
مفارقة الروح وان لم يبرد ولعله المشهور بل في الرياض حكاية الاجماع عليه من الخلاف والمعتبر والتذكرة والمنتهى وكانه اخذ الحكاية
من حكاية الكشف له عنها وسياق عباراتهم ظاهر في ارادة الاجماع على اصل النجاسة في مقابل الشافعي القائل بعدم نجاسة ميتة
الانسان لا ثبوتها بمجرد الازهاق ولو مع بقاء حرارة الملمس وعلى كل حال صرح الشهيد في الذكرى بعدم الحكم بالنجاسة الا بعد البرد
كالغسل بالمس بالضم وتبعه ثاني المحققين وقواه في المدارك والحدائق قال في الذكرى لعدم القطع بنجاسته حينئذ واصالة البرائة لان
نجاسته ووجوب الغسل متلازمان اذ الغسل بمس النجس قال والفاضل اوجب غسل يده بمسه قبل البرد محتجا بان الميت نجس وجوابه انما
يقطع بالموت بعد البرد انتهى وما افصح عنه في الحدائق بانا نمنع انفصال الروح في هذا الحال تماما اذ هي بعد خروجها من البدن تبقى
لها اتصال كاتصال شعاع الشمس بعد غروبها بما اشرقت عليه انتهى والاصل منقطع بعموم نجاسة الميت ودعوى عدم القطع
بتحقق الموت الا بالبرد ممنوعة جدا لانه امر عرفي عادي حاصل بمجرد خروج الروح قطعا ولذا يترتب عليه جميع احكام الموت من
تغسيل وكفن ودفن وبينونة زوجة وميراث وحلول ديون وامثالها بلا كلام وبقاء الاتصال الذي كشعاع الشمس ممنوع بل كحرارة ما اشرقت
عليه ودعوى الملازمة بين النجاسة ووجوب الغسل بالضم بمعنى ان الغسل لا يجب الا مع ثبوت النجاسة الخبثية ان سلمت فلا تجديه
لان غايتها عدم وجوب الغسل حيث لا نجاسة لا لا نجاسة حيث لا اغتسال بمعنى عدم انفكاك احدهما عن الاخر ممنوعة وعلى كل حال
مقتضى اطلاق الاخبار بغسل الثوب الملاقي لجسد الميت والميتة هو ثبوته ولو قبل البرد ويدل عليه زيادة على الاطلاق التوقيعان
المحكيان في الاحتجاج احدهما ان الحميري كتب اليه روي لنا عن العالم انه سئل عن امام قوم صلى بهم بعض صلوتهم وحدثت عليه
حادثة كيف يعمل من خلفه فقال يؤخر ويتقدم بعضهم ويتم صلوتهم ويغتسل من مسه التوقيع مضافا الى ان حصر ما عليه في [illegible]
اليد ايضا دليل عدم البرد وثانيهما انه كتب اليه روي عن العالم ان من مس ميتا بحرارته غسل يده ومن مسه وقد برد فعليه الغسل وهذا
الميت في هذه الحالة لا يكون الا بحرارته فالعمل في ذلك على ما هو التوقيع اذا مسه على هذه الحالة لم يكن عليه الا غسل يده وعن الشيخ
روايته مسندا ايضا ولا معارض لشيء من الاطلاق الاول [illegible] صريح هذين الا دعوى الملازمة التي سلمها غير مجدية [illegible]
فالاقوى هو القول الاول ولا يذهب عليك انه بناء على ثبوت النجاسة قبل البرد يكون بين وجوب غسل ماس الميت بالضم ووجوب
غسله بالفتح عموم وخصوص من وجه يجتمعان في مس الميت التام بعد البرد قبل تغسيله ويفترق الاول عن الثاني في مس عظم
المنفصل المكشوف والعضو الكامل تغسيله بناء على طهارته ومس بدن النبي بعد موته وبرده بناء على وجوب الاغتسال به ويفترق
الثاني عن الاول بمس الميت قبل البرد ومس القطعة المبانة الخالية من عظم واما الموضع الثالث فليعلم اولا ان النجاسة الحكمية في كلام الفقهاء

نبه على ان تخاء الا
غسل اليد معلوم
بقاء الحرارة في مورد
التوقيع صح

تطلق على

نظلق على معان ثلاثة ذكرها جماعة منهم الفخر في الايضاح وثاني المحققين في الجامع والنراقي في اللوامع احدها الاثر الباقي بعد زوال
العين كاليد مثلا تصيبها قطرة بول فيجف القطرة فيقال قبل جفافها بنجاستها عينية اي محسوسة مشاهدة وبعد الجفاف
حكمية اي غير مشاهدة ولكن بحكم المشاهدة في احكامها ثانيها الاثر المعنوي القائم بالانسان لا يرتفع الا بنية ولا يؤثر في الملاقي وفي
مقابلها العينية اي الخبثية الظاهرية التي يرفعها الغسل بالفتح وغيره بلا نية وتؤثر في ملاقيها وملاقي الملاقي وهكذا برطوبة ثالثها
كون النجاسة ذاتية ومع ذلك قابلة للتطهير كبدن الميت الآدمي وفي مقابلها العينية اي نجاسة ذاتية غير قابلة للتطهير كالبول والدم
وذكر بعض معوقي بعا لها وهو العينية بالمعنى الثاني اي الخبثية في ظاهر الجسم لكن من غير ان تؤثر في ملاقيها ولو رطبا ولا يجب الا
غسل نفس الجسم الثابتة هي فيه دون ملاقيه وفي مقابلها العينية اي متعدية الى ملاقي الجسم التي هي فيه فيجب غسل ذلك الجسم و
كل جسم يلاقيه برطوبة وملاقي ملاقيه وهكذا ومنه قول الفاضل ان نجاسة ملاقي الميت بيبوسة حكمية والحلي ان نجاسة ملاقيه
بيبوسة او رطوبة حكمية وعد هذا المعنى رابعا اجود من الاقتصار على الثلاثة لان الخلاف الموجود في كلامهم ان نجاسة ملاقي الميت
حكمية او عينية انما يستقيم بهذا المعنى وقد نشأت عويصة شديدة في كلام الايضاح وجامع المقاصد والكشف في عبارة مصنفها
من القواعد حيث قال في اخر احكام الجنابة الظاهر ان النجاسة هنا حكمية فلو مسه بغير رطوبة ثم لمس رطبا لم ينجس مع عبارته الاخرى
في احكام النجاسات كل نجاسة عينية الى قوله فانه ينجس الملاقي مطلقا وتحصيلها طويلة اعرضنا عنها من اراد الاطلاع عليها فليراجع
الكتب المذكورة خصوصا الجامع لاطنابه في النقض والابرام على الفخر وفي طي كلماتهم تعرضوا للتنبيه بعدم النجاسة الخبثية في الميت
الى المرتضى وهي بعد امعان النظر ناشئة من عدم عدهم المعنى الرابع من موارد اطلاقات النجاسة الحكمية والعينية ومن حصرهم
النجاسة في واحد من المعاني الثلاثة فاستظهر واحمل النجاسة الحكمية التي اثبتها المرتضى والفاضل في الميت على نحو الجنابة
المقتضي لطهارة بدن الميت ومن فهمهم من اثبات المرتضى للميت النجاسة الحكمية ارادة حصر نجاسته في الحكمية وبالجملة اذا عرفت
ان النجاسة الحكمية والعينية لهما معان عديدة فاعلم ان نجاسة الميتة حكمية من جهة وعينية من جهة اخرى لكن نجاستها على بعض
معاني الحكمية والعينية هي اتفاقية وعلى بعض معانيها الاخر خلافية ولا مانع من ثبوت كل منهما في شيء بعد كونهما من جهتين
فالنجاسة الحكمية بالمعنى الثاني ثابتة في ميتة الانسان اجماعا من المسلمين والعينية فيها بالمعنى الرابع اي نجاسة خبثية متعدية
الى ملاقيها وفي ملاقيها ايضا بمعنى التعدي منه الى ملاقي الملاقي لكن برطوبة لا مطلقا اجماعي بناء على عدم قدح مخالفة الحلي في
انعقاده وفي ثبوتها بهذا المعنى فيما يلاقي الميت او الميتة بيبوسة خلاف يتضح ببيان الاقوال المختلفة في المقام وذلك انهم
اتفقوا في غير الميت والميتة من النجاسات والمتنجسات على ان ملاقيها برطوبة وملاقي ملاقيها برطوبة وهكذا يجب غسله دون
ملاقيها بيبوسة واختلفوا في خصوص الميت والميتة على اقوال اربعة احدها ان ما يلاقي الميتة سواء كانت ملاقاته لها برطوبة
مسرية او بيبوسة ينجس على حد سائر المتنجسات فكلما يلاقي ملاقيها برطوبة ايضا ينجس وبغير رطوبة لا ينجس ونسب الى الشهيد
في الروض واختاره جماعة بل ثاني المحققين مع انه لم يرتض القول بتعدي نجاسة الميتة الى الملاقي مع اليبوسة بنى على انه على
تقدير القول به يكون الملاقي على حد سائر المتنجسات ثانيها ان ما يلاقي الميتة برطوبة ينجس على حد سائر المتنجسات بمعنى
انه ينجس هو وينجس ما يلاقيه برطوبة ايضا واما ما يلاقي الميتة بيبوسة فيجب غسله خاصة دون ما يلاقي الملاقي ولو برطوبة
وهذا للفاضل في المنتهى وعليه فنجاسة ملاقي الميتة بيبوسة حكمية بالمعنى الرابع وهو محكي عنه في غير المنتهى ايضا وعن غير
الفاضل ايضا لكن العبارات المتضمنة لوجوب غسل ملاقي الميتة بيبوسة مختلفة في الاختصاص بالميت الظاهر في الآدمي
او بالميتة الظاهرة في الاعم بل في التصريح بالتعميم لهما او الاختصاص باحدهما مختلفة واغرب منها ما في عبارة الموجز من تخصيصه
بميتة غير الآدمي ثالثها ان ما يلاقي الميتة برطوبة او يبوسة يجب غسله خاصة دون ما يلاقي ملاقيه برطوبة او يبوسة وهو
للحلي في السرائر وعليه فنجاسة ملاقي الميتة مطلقا حكمية وربما وقع التأمل في افادة عبارته تنجيس ما يلاقي الميتة بيبوسة
فتكون مخالفته في عدم تعدي نجاسة الملاقي برطوبة الى ملاقي ملاقيه كسائر المتنجسات وليس التأمل في محله لظهور ذلك من قوله
وكذا اذا لاقى جسد الميت من قبل غسله اناء ثم افرغ في ذلك الاناء قبل غسله مائع فانه لا ينجس ذلك المائع وان كان يجب
غسله لانه لاقى جسد الميت وليس كذلك المائع الذي يحصل فيه لانه لم يلاق جسد الميت الى اخر كلامه ورابعها ان الميتة

نجاستها

نجاستها الخبثية على حد سائر النجاسات والمتنجسات تؤثر في ملاقيها برطوبة فيجب غسله وكذا ملاقي ملاقيها وهكذا برطوبة دون ملاقيها
بيبوسة فلا يجب غسله فضلا عما يلاقي الملاقي برطوبة او يبوسة وكذلك الميت وهو لجماعة وفي شرح المفاتيح انه المشهور ولكن في كشف
الالتباس وربما وافقه غيره ايضا نسبة وجوب غسل ملاقي الميت بيبوسة الى المشهور بل في الكشف عن نهاية الفاضل وتذكرته الى ظاهر
الاصحاب وعن فوائد القواعد في مبحث الجنائز انه المعروف من المذهب لكن اللفظ الواقع فيما نسبوه هؤلاء الى المشهور والاصحاب هو
لفظ الميت المنصرف الى ميتة الآدمي وحمله في الكشف على الاعم وفي الرسالة الفخرية ان عدم تعدي النجاسة اي عدم غسل الملاقي مع عدم
الرطوبة في غير الآدمي من المقطوع المتفق عليه وفي الآدمي خلاف الآن وله خطاه في شرحها الرياض الزهرية قال الخلاف في تعدي
النجاسة مع اليبوسة ليس مختصا بميت الانسان بل هو في مطلق الميتة كما صرح به الشهيد في الذكرى والسيد في المدارك فنقل الاول
المصنف الاتفاق على عدم تعدي النجاسة مع اليبوسة في ميتة غير الآدمي وتخصيص الخلاف في النجاسة وعدمها في ميتة الآدمي ليس كما
ينبغي انتهى ونسب الى المرتضى القول بعدم نجاسة الميت نجاسة خبثية ففي جامع المقاصد في باب النجاسات في شرح عبارة مصنفه
والآدمي ينجس بالموت قال انه الاصح المشهور وخالف فيه المرتضى واصرح منه في اللوامع فقد صرح بان مقالة السيد ان نجاسة الميت
حكمية لا عينية راجعة الى مذهب الشافعي من عدم نجاسة خبثية في بدنه وانما يجب تغسيله تعبدا او لرفع الحدثية وتخرج عليه عدم
وجوب الغسل اي بالضم فان كان مقالة المرتضى كما نسبوا اليه فهو مردود باتفاق النص وفتوى الامامية اجمع بل واكثر العامة على وجوب
غسل ملاقي الميت برطوبة كما ان ما ذهب اليه الحلي من ان ما يلاقي الميتة ولو برطوبة لا يجب غسل ملاقيه برطوبة وان وجب غسل
ملاقيها برطوبة او يبوسة لما دل على وجوب غسل ملاقي الميت ولا يثبت به نجاسة الملاقي حتى يقتضي وجوب غسل ملاقي الملاقي
ولا دليل على وجوب غسل كلما يلاقي ما وجب غسله مردود بتحقق الاجماع على ان ملاقي الميت برطوبة يجب غسله وغسل ملاقيه ايضا
برطوبة وهكذا وهذا دليل ثبوت نجاسة خبثية في بدن الميت مع تعديها الى ملاقيه برطوبة ولا يقدح في هذا الاجماع مخالفة السيد
لو تحقق ما نسب الى السيد والذي اراه براءته منه اذ هو لم يصرح بان ملاقي الميت لا يغسل مطلقا وانما حكوا عنه القول بان نجاسة الميت
حكمية وحملوها على الحكمية بالمعنى الاول مع انه وان كان اظهر معانيها في الجملة لكن لا باس معه في حملها على المعنى الثالث ومجرد كون ثبوته
غير محل خلاف لا يمنع من ارادته فلعله لا يكون غرضه اثبات معنى متنازع فيه كما ان الفخر في الايضاح بعد عد المعاني الثلاثة قال الميت
نجس بالمعنى الثالث ثم على تقدير حملها على المعنى الاول لم حملوها على ارادة حصر نجاسة الميت فيها بهذا المعنى وما المانع من ان يثبت
معه فيه النجاسة العينية التي في مقابل هذا المعنى ايضا فيثبتان فيه من جهتين والاولى لا تتعدى كما هو الاصل فيها على حد الجنابة
ولذا لم يوجب غسل المس والثانية تتعدى الى ملاقيه كما هو الاصل في النجاسات العينية بهذا المعنى ثم التعدية اما مطلقا او برطوبة
والتعدية اما بنفس النجاسة الخبثية الى ملاقيه فيغسل ملاقي الملاقي ايضا او بتعدية حكمها فيغسل الملاقي دون ملاقي الملاقي وبالجملة
حمل كلام السيد مانعة عن نسبته الى ما يخالف الاخبار وفتاوى الامامية قاطبة واكثر العامة غير الشافعي لمكان لفظه محتملة وعلى كل
حال منحصر محل التردد في وجوب غسل ما يلاقي الميت والميتة بيبوسة كما عن الذكرى وجامع المقاصد ثم على تقدير القول به ففي وجوب
غسل ملاقي الملاقي برطوبة وعدمه يرجع الى ثلاثة اقوال عدم وجوب غسل شيء منهما واختاره جماعة بل نسب الى المشهور ولعله
الاقوى ووجوب غسلهما كما في الروض وحكاه في اللوامع عن ظاهر المعتبر وصريح النهاية ووجوب غسل الاول دون الثاني كما عن الفاضل
في جملة من كتبه وبعد هذا تردد اخر على تقدير القول بغسل ملاقي الميتة مع اليبوسة في انه هل يجري في ملاقاة ميتة الآدمي وغيره او يختص
باحدهما اقوال ثلاثة ايضا احدها وجوب غسل ملاقي الميت والميتة بيبوسة وملاقي ملاقيهما وهكذا وهو المحكي عن الفاضلين في ظاهر
المعتبر والنهاية ثانيها انه كذلك في ملاقاة ميتة الآدمي ولا غسل في ملاقاة ميتة غير الآدمي اصلا وهو المحكي عن التذكرة ثالثها انه كذلك
بملاقاة ميت الآدمي ووجوب غسل ملاقي ميتة غير الآدمي بيبوسة خاصة دون ملاقي ملاقيه مطلقا كما عن المنتهى وقد سمعت عن
الموجز في عبارة له ما هو عكس الثاني ولا يخفى ان تخيل الاقوال الثلاثة الاول كل منها ناش من ملاحظة جهة فالاول ناظر الى ظهور كون
الميت كسائر النجاسات الخبثية المحكمة فيها موثقة ابن بكير كل يابس ذكي لتفاضيه بتعدي نجاستها الى ما يلاقيها برطوبة دون اليبوسة
ولم يثبت في خصوصه ما يخرجه عن امثاله سوى اطلاق الامر بغسل ملاقيه وهو غير مساق لارادة عموم حال اليبوسة بل لبيان مجرد
تحقق ملاقيه واما من حيث كون الملاقاة في حال الرطوبة او اليبوسة فموكول الى المعهود المركوز في اذهان المتشرعة من اعتبار الرطوبة

المسرية ولذا

المسرية ولذا مع ورود مثل هذا الاطلاق في جملة من النجاسات والمتنجسات لم يذهب احد الى القول فيها بغسل ملاقيها مع اليبوسة فان
القول به لم يوجد ولم يحك في غير الميت والميتة والثاني ناظر الى الاطلاق المذكور مع دعوى ظهور فرض اليبوسة في بعض اخبار
غسل الملاقي وانه بملاحظة كون نجاسة الخبثية على خلاف سائر النجاسات في كون رافعها الغسل العبادي والحدثية منه ايضا على
خلاف سائر النجاسات الحدثية في تعديها الى ملاقيه ولا ثم مع اليبوسة ثانيا يرتفع استبعاد كون اطلاق غسل ملاقيه باقيا على اطلاقه
شاملا لحال اليبوسة على خلاف اطلاق الغسل في غيره فلا صارف هنا للاطلاق فضلا عما يستظهر منه حال اليبوسة واذا ثبت الغسل ح
استظهر كونه لنجاسة فيه حسبما هو المعهود المركوز في الاذهان واذا ثبت النجاسة لشيء فهي قاضية بتنجس ملاقيه وملاقي ملاقيه وهكذا
برطوبة دون اليبوسة كسائر المتنجسات والثالث ناظر الى ان تاثر ملاقيه بيبوسة حيث انه على خلاف المعهود المركوز في الاذهان من
تنجس المتنجسات بالملاقات برطوبة يرتفع استبعاد كون النجاسة المكتسبة فيه على نمط مخصوص غير قاضية بتنجس ملاقيه فلا يثبت غير غسل
نفسه والاول اوفق بمذاق الفقيه لان كون نجاسة الحدثية على خلاف الحدثيات لا يقضي بالتزام المخالفة في نجاسة الخبثية ايضا وكون
رافعها الغسل بالضم غاية الخصوصية في الرافع فكم من مطهر عن الخبث غير الماء وهذا لا يقتضي التزام المخالفة في صفة النجاسة وكيفية
تاثيرها عن سائر النجاسات غايتها خصوصية السببية في النجاسة وهي غير قاضية بمغايرة التسبب في التاثير ايضا بل الظاهر جريانها بعد
ثبوتها على حد سائر الاسباب مع ملاحظة الادلة لا تساعد ذلك ايضا فان عدة مما تضمن اطلاق الامر غسل الملاقي صحيحة ابرهيم بن ميمون
عن رجل يقع ثوبه على جسد الميت قال ان كان غسل فلا يغسل ما اصاب ثوبك منه وان كان لم يغسل فاغسل ما اصاب ثوبك منه
اذ الظاهر ما انتقل من جسد الميت الى الثوب من رطوبة بل في شرح المفاتيح دعوى ظهوره في ارادة ذلك فلا تدل الا على حال اليبوسة كالملاق

وعموم حسنة الحلبي او صحيحه مع احتمال كون المراد من غسل ما اصاب الثوب منه منه ره

صحيحة الصفار كتبت اليه رجل اصاب يده او بدنه ثوب الميت الذي يلي جسده قبل ان يغسل هل يجب عليه غسل يديه او بدنه فوقع
اذا اصاب يدك جسد الميت قبل ان يغسل فقد يجب عليك الغسل مع ما فيها من التعبير بلفظة قد في الجواب هي في المضارع للتقليل
لعل المشار بها حال الخصوصية دون العموم ومرسلة يونس هل يجوز ان يمس الثعلب والارنب او شيئا من السباع حيا او ميتا قال لا يضره
ولكن يغسل يده مع ما في سنده من الارسال ودلالتها من ذكر الحيوة كونه قرينة استحباب الغسل والوضوء في موضع منه ان مس ثوبك ميت فاغسل
ما اصاب مع ما في سنده ما هو معروف ودلالته من الاحتمال المتقدم في حسنة الحلبي في موضع اخر منه ان مس ميتة فاغسل يدك
وليس عليك غسل وفي دلالته ظهور سوق الاطلاق لبيان نفي الغسل بالضم فلا عبرة به من حيثية الشمول لحال اليبوسة ثم ان الملاقي في
هذه الاخبار على تقدير اعتباره فيما هو محل الدعوى معارض بعموم كل يابس ذكي في الموثق وهو ارجح لما ستعرف واما ما استظهر منه
خصوص حال اليبوسة الذي قضيته تخصيص عموم كل يابس فهذه التوقيعان المتقدمان في ثبوت نجاسة الميت قبل البرد وهما
مع ما فيهما لا لانهما من سوق الجواب لبيان نفي وجوب الاغتسال على من مسه ونجاسة مخصوصا في اولهما حيث انه بعد ما حكى عن العالم
انه كتب يغتسل من مسه اجاب بانه ليس على من نجاه الا غسل اليد وهو قرينة الاخروح لا ينافي ان يكون من حيثية حال اليبوسة والرطوبة
موكولا الى المعهود في النجاسات وكيف كان مع قوله في ثانيهما ولعله يخبيه بثيابه ولا يمسه ومع هذا الفرض كيف يوجب غسل اليد
مطلقا فليكن المراد انه لا غسل بالضم بدا بعد فرضه انه لا يكون الاعراد به بل غايته ما عليه الغسل بالفتح ان حصل شرطه من تنجسه بالمماسة
ومع الرطوبة كموثقة عمار اغسل الاناء الذي تصيب فيه الجرذ ميتا سبع مرات مع ما في دلالتها من امكان دعوى الظهور في الاناء
مع الماء وان اطلاق الغسل فيهما مع عدم ملازمة ملاقاة جسد الجرذ بل شعره بل هو الغالب قرينة الاستحباب وامكان منع ظهورها في
خصوص حال اليبوسة بل هي كالمتقدمات مطلقة ومع معارضة الجميع مع عموم كل يابس من وجه فليطلب المرجح وهو لعموم الموثق لكونه
اقوى دلالة على العموم بكلمة كل من ترك الاستفصال الذي يمكن دعواه في المقابل فضلا عن الاطلاق الراجع الى العموم بواسطة الحكمة
خصوصا مع وهن عمومه بورود مثله في كثير من النجاسات غير الميتة مع عدم احتمال شموله لحال اليبوسة بل سوقه لبيان اصل النجاسة
بايجاب الغسل وكونه من حيث الرطوبة واليبوسة الى المعهود المركوز في الاذهان فليكن هذا كالنظاير ومعتضدا باصالة الطهارة
وعموم صحيحة علي بن جعفر سئل اخاه في احدهما عن الرجل يقع ثوبه على حمار ميت هل تصح الصلوة فيه قبل ان يغسله قال ليس عليه غسله
وليصل فيه ولا باس وسئله الثاني عن الثوب يقع على كلب ميت وباستقراء حال النجاسات والمتنجسات فان ملاقي شيء منها لا ينجس
مع اليبوسة فان قيل الاجماع المستظهر من نسبة القول بتعدي النجاسة مع اليبوسة الى الاصحاب فيما تقدم ولا اقل من شهرته كما تقدم

عن كشف الالتباس يرجح عموم الاخبار المقابلة قلنا الظاهر استناد نقلهما الى الاطلاق كلماتهم وهو غير كاف في دعوى شيء منهما والمصرح
بالتعميم معدود ممن تاخر لا يحصل منه الشهرة فضلا عن الاجماع واتضح مما حققنا ان مستند القول الثاني هو اطلاق الامر بغسل ملاقي
الميت والميتة مضافا الى ما يستظهر منه خصوص حال اليبوسة ان الامر بالغسل انما هو لتعدي النجاسة الى الملاقي فيقتضي تنجسه دون
كسائر المتنجسات وان مستند القول الثالث هو ان غاية ما يثبت من التعدي مع اليبوسة هو غسل الملاقي دون التنجس ونجاسته كسائر
المتنجسات كما اتضح ايضا ان الجواب عنهما منع استظهار خصوص حال اليبوسة وكون اطلاق الغسل مع سوقه لبيان اصل نجاسة الميت
وتعديها في الجملة دون تعميمه لحال اليبوسة معارض بعموم كل يابس ذكي من وجه والترجيح للثاني ولئن سلمنا سوق الاطلاق للتعميم
حال اليبوسة لقلنا بثبوت النجاسة ح واكتسابها الملاقي بيبوسة على حد سائر المتنجسات لنظير ما مر من ان المخالفة في تعدي
هذه النجاسة بغير رطوبة بناء على استفادته من اطلاق الغسل لا تقتضي المخالفة في كيفية تنجس الملاقي ايضا ودفع اليد من ظهور كون
الامر بغسل الملاقي لثبوت نجاسة فيه القاضي بصيرورته كسائر المتنجسات يجب غسله وغسل ملاقيه وملاقي ملاقيه وهكذا برطوبة
واما منشا الاقوال الثلاثة الاخيرة فهو اختلاف النصوص المتضمنة لاطلاق غسل الملاقي هنا من حيثية المتضمن لميتة الادمي او
بالتعبير بلفظة الميت المنصرفة اليه والتصريح بميتة الصامت كذا النافية للباس في لحم لهما يستند الى وقوع كل منهما في النص مع كونه
كفاية وقوع احدهما الظهور بينهما وانهما في النجاسة الخبثية الميتية وان اختص الادمي بالنجاسة الحدثية الموجبة لغسل الملاقي بالضم معتضدا
بعدم فرق المشهور بينهما بناء على كون المشهور هو التعدي مع اليبوسة والمخصص بميتة الانسان يستند الى ان العمدة في المقام
والمعتبر سندا من الاخبار من صحيح الحلبي وابن ميمون والتوقيعين تضمنت لفظة الميت المنصرفة الى جسد الادمي ومع ذلك نفي الباس
عن الثوب الواقع على جسد الحمار والكلب في صحيحي علي بن جعفر وهما وان عورضا بموثق عمار الامر بغسل الاناء الواقع فيه الجرذ لكنهما
مرجحان عليه وحيث ان التعدي مع اليبوسة على خلاف الاصل والعموم فليقتصر على مورد النص المعتبر وقد يساعده التعبير بلفظ الميت
فيما هو المنسوب الى المشهور وظاهر الاصحاب ح يؤول ما تضمن غسل ملاقي ميتة الحيوان كالموثق بنحو ما مر الاشارة اليه والمختص
بميتة الحيوان فلا مستند معتبر له ولا يسع الاستناد في الخروج عن الاصل والعموم الى مثل الموثق وترك ما هو اقوى منه من الروايات
الصحيحة ولذا شذ القول به بل لم يتحقق وكذا الدم مما له نفس سائلة من الاعيان النجسة ونجاسته اجماعية تقضيه وتشكى عليها بانه
تحريم الدم حسبما تسمعه والاخبار بها مستفيضة بل متواترة معنى على اختلاف الفاظها من الامر بغسل الثوب منه واعادة الصلوة
الواقعة معه كما ياتي في ذكر حكم القسم المسفوح من اقسام الدم ولكنا فسرنا بعدم دلالة تلك الاوامر على كونها للنجاسة مع دفعه
بما دفع به عن اخبار البول والغائط فان في الروايات وغيره من الحاجة فيها الى ضم الاجماع على كونها للنجاسة كالاوامر السابقة ممنوع حسبما
عرفته في تلك ومعارضتها ببعض اخبار ربما يظهر منه الطهارة مدفوعة بقيام بعض احتمالات يرتفع به الثاني منها المروي عن ابي
جعفر عم لو رعفت ما زدت على ان امسح مني الدم واصلي ثم بقرينة ظهور الاقتصار على صحة الغير المستلزم للتطهير منه ولو بغسل او
غسله ويحتمل بل ربما يظهر كون الحصر فيه اضافيا بالنسبة الى اعادة الوضوء لا نفي الغسل كما يفصح عنه حسنة الوشاء الرجل يدخل
يده في انفه فيصيب خمس اصابعه الدم قال ينقيه ولا يعيد الوضوء مع امكان ارادة الطهر من الانقاء دون مجرد الازالة ورواية
عبد الاعلى عن الحجامة فيها وضوء قال لا ولا يغسل مكانها لان الحجام مؤتمن اذا كان ينظفه اذا لم يكن صبيا صغيرا والمراد بالحجامة
فيها اثر الحجامة ومن الوضوء التطهير ونفي غسلها وغسل مكانها من بدن المحتجم محمل للبناء على تطهير الحجام تحكيما للظاهر حال
المسلم ولذا قيده بغير الصغير وظاهر المسئول عنه فيها هو احتجام الانسان على يد غيره دون الحاجم نفسه ولا الاعم منه كما حمل عليه
في الحدائق ومن جملة ما اشكل التوجيه له مكور رواية ابي حمزة ان دخلت يدك في انفك وانت تصلي فوجدت دما سائلا ليس
برعاف ففته بيدك ويحتمل ارادة العم النابوال الذي مع اخراجه وفته لا يحتاج الى غسل الظاهر والباطن طاهر بالازالة فلا
يخل بصلوته ولا ينافي فرض يبوسته قوله دما سائلا لامكان ارادة السيلان قبل ذلك من الدماغ الى باطن الانف ثم لا ينافي
سيلانه كذلك قوله ليس برعاف كما اشكل في الحدائق لارادة عدم الخروج من الانف والرعاف ظاهر فيما خرج منه كما في الحدائق من
احتمال تحريف غير سائل بالسائل في تم محله ورواية الحلبي عن دم البراغيث يكون في الثوب هل يمنعه ذلك من الصلوة فقال لا وان
كثر ولا باس ايضا بشبهه من الرعاف ينضحه ولا يغسله وتقريب استفادة عدم النجاسة الاكتفاء بالنضح وعدم الغسل وكفايته للصلوة

لا يستلزم الطهارة وغاية اطلاقها مخالفة مع حكم العفو مع امكان عدم المخالفة ايضا به بارادة غير المتجاوز عن الدرهم لان شبه ذلك
ما يتعارف وجوده من دم البراغيث في الثوب اكثره لا يزيد اذا اجتمع عن الدرهم والنضح استحباب ويحتمل رجوع ضمير النضح الى دم
البراغيث دون شبهه وكون جملة ولا بأس بشبهه من الرعاف معترضة في البين وعليه يحمل استحباب النضح بدم البراغيث كما ورد
في روايتي الحلبي الآتية ان الطهر منه افضل هذا مع انه على تقدير وضوح دلالتها جملة عدم مقاومتها للاخبار النجاسة لضعف سندها
جملة كما صرح به جملة واعتضاد مقابلها بالمعتضدات جملة مع اعراض الاصحاب عن هذه جملة يوجب طرحها بالكلية ان لم يكن لها محمل
فالحمل على ما ذكر وان بعد او على التقية الجارية في جملة منها كما صرح بها غير واحد وعلى غيرهما مما لا ينافي الاولى خير من الطرح فالحكم
بالنجاسة اجمالا مقطوع به نعم الترديد في بعض اقسام الدم فينبغي صرف عنان الكلام الى بيان الاقسام اعلم ان الدم اما حاصل
من غير الحيوان كدم الآية او من الحيوان والثاني اما من حيوان لا نفس له سائلة او مما له نفس سائلة والاول صنفان دم سمك ودم غيره
من سائر ما لا نفس له والثاني اما متكون في جوف الحيوان مستقلا اي غير جار في اعضائه كالعلقة وما يوجد في البيضة او جار في مجاري
اجزائه كالموجود في عروقه وطبقات لحمه ونحوها والاخير اما مسفوح اي خارج منه بقذف وانصباب او غير مسفوح والثاني اما
متخلف في جوفه بعد قذف ما يقذفه بالذبح كالمتخلف في الذبيحة بعد ذبحها وانقذاف ما يعتاد قذفه بالذبح منها او خارج منه
قبل تلك القذف كالخارج منه بحكة وخدشة ونحوهما وبعض هذه الاقسام الستة لا خلاف في طهارته وبعضها لا خلاف في نجاسته
وبعضها مختلف فيه والحكم فيما اختلف فيه متوقف تعيينه على تنقيح ان الاصل في هذه الدماء الحكم بالنجاسة الا ما اخرج او الطهارة
الا ما اخرج فلنتنقح الكلام في كل من هذه المواضع الموضع الاول ما لا خلاف في طهارته من اقسام الدم وهو قسمان احدهما دم ما لا نفس له
بصنفيه وثانيهما الدم المتخلف في الذبيحة مما له نفس سائلة فالاول احد صنفيه دم السمك وانما افرد بالذكر في جملة كلام مع اتفاقهم
على طهارة دم كل ما لا نفس له سمكا كان او غيره لاختصاصه بحكم الحل من بين دماء ما لا نفس له لان حل الدم يتبع حل اللحم ولا يحل مما
لا نفس له غير السمك والجراد والثاني لا دم له غالبا فانفرد السمك بحل الدم ولذا افرد بالذكر وعلى كل حال لا خلاف في طهارة دمه سواء كان
من مأكول السمك او غير مأكوله وهو اجماع بقسميه بسيطا ومركبا بين طهارته من سائر ما لا نفس له المعلومة بالضرورة ومن السمك وما
عثر عليه من النص الدال على ذلك هنا هو خبر السكوني المروي في الكافي والتهذيب ان عليا ع كان لا يرى بأسا بدم ما لم يذك في الثوب
يصلي فيه يعني دم السمك وقوله يعني انما قيد فيختص بالسمك وشمل غيره مما لا نفس له وعن ابن الجنيد ان ما يظهر من السمك بعد موته وكذا
دم البراغيث ليس دما وهو الى ان يكون بحوله ما اولى من ان يكون دما لكن الفاضل في المختلف حكى عبارة الشيخ في المبسوط والجمل حيث
قسم فيهما النجاسة الى الدم وغير الدم ثم قسم الدم الى ثلاثة اقسام ما لا يجب ازالة قليله وكثيره وهي خمسة دم البق والبراغيث و
السمك والجروح اللازمة والقروح الدامية قال بعد نقله ظاهر هذا التقسيم يعطي حكمه بنجاسة دم السمك والبق والبراغيث وحكي
عن سلار انه قسم النجاسات الى ثلاثة اضرب ما يجب ازالة قليله وكثيره وما يجب ازالة كثيره دون قليله وما لا يجب ازالة قليله ولا
كثيره وهو دم السمك والبراغيث والقروح ثم قال بعد هذه الحكاية ان هذا التقسيم في الحكم بالتنجيس اقوى من تقسيم الشيخ قلت
الشيخ في الخلاف عبر بمثل ما حكي عنه في المبسوط والجمل ومع ذلك هو بنفسه واحد ادعى الاجماع على طهارة دم ما لا نفس له ولكن دم
السمك والبق والبراغيث فهو قرينة عدم ارادته مما في المبسوط والجمل نجاسة دم تلك الحيوانات بل هو تسامح في التعبير بل الظاهر
ان في النجاسة لانه قسم النجاسة الى الدم وغيره فلعل الدم عنده ايضا يقسم الى نجس وغيره فيكون بينهما عموم من وجه ولا مانع من
تقسيم الشيء الى ما هو اعم منه من وجه فيقال الحيوان ابيض واسود وكل من الابيض والاسود حيوان وغير حيوان وبالجملة لا اشكال في
الحكم بالطهارة وانما وقع بعض الكلام في كيفية الاستدلال عليه مع الغض عن الاجماع منها استدلال الفاضل في المنتهى بآية قل لا
اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا وبآية احل لكم صيد البحر وطعامه اما الآية الاولى فالاستدلال بها مبني على تقييد
آية حرمت عليكم الميتة والدم وكذا اطلاق روايات نجاسة الدم بهذه الآية والآية تدل على حلية دم السمك ونحوه مما هو غير المسفوح
باطلاقها ثم تقييدهما بها ان كان باعتبار مفهومها الوضعي فلا نمنع من حجية مفهوم الوصف مفروض وان كان باعتبار مفهومها الحصر
ففيه اولا ان الحصر اضافي فيها بالنسبة الى ما حرمت العرب على نفسها فلا عموم في عدم حرمة غير المسفوح وثانيا يقع التعارض بين عموم
مفهومها مع منطوق الآية الاخرى وسائر الاخبار فقيل بتقييد اطلاقهما بمفهوم آية المسفوح لان تعارضهما من قبيل تعارض المطلق والمقيد

واعترض في

واعترض في شرح الدروس بان الآية لا تدل الا على امرين احدهما عدم وجدان حرمة شيء والثاني استثناء الدم المسفوح فلو دل الآن كان مع
الجزء الاول فينعكس الامر اي تقييد هذه الآية بآية حرمت مع الروايات لان حاصل هذا الجزء لا شيء بمحرم وحاصل الآية الاخرى و
الروايات ان الدم حرام فيجب تخصيصها بهما وان كانت مع الجزء الثاني فلا منافاة اذ حاصله ان الدم المسفوح حرام ولا ينافي حرمته لكن
مطلقا حتى يجب التقييد قلت التعارض والمنافاة مع الجزء الاول ولا يجب تقييده بالآية الاخرى والروايات لعدم كونهما من تعارض
العام والخاص بل العامين من وجه لان مفاد الجزء الاول هو عدم حرمة غير الدم المسفوح وهو اعم من الدم المطلق من وجه فيتعارضان
في الدم الغير المسفوح ويطلب المرجح وهو من جانب عموم الحصر بالنسبة الى مورد ما نحن فيه لاعتضاده في المقام بالاجماعات فيتم
استدلال الفاضل لكن الجواب الصواب ان الحصر اضافي كما هو الموافق للتفسير ولعدم ارادة ان لا محرم فيما انزل على محمد ص غير الثلاثة
قطعا من هذه الآية كما ترى وضوحا عند ذكرنا اصالة الحرمة في الدماء مع انه على فرض كونه حصرا حقيقيا عدم وجدان المحرم فيما
مخصوص بما اوحي اليه فلا ينفي حرمة ما اوحي اليه بعد هذه الآية ومعلوم عدم كون تحريم هذه الآية هو آخر ما نزل بل يجوز بيان النبي
حرمة اشياء بعدها بواسطة غير الوحي وبالجملة اذا وجد حرمة شيء غير الثلاثة في السنة غير مجرد دونه كونه من افراد الوحي فلا يظهر منه نفي
لما مع هذه لينفى بموجب مفهومها واما ما ورد في روايتين مما يظهر منه التمسك بهذه الآية في نظير المقام القاضي بصحة الاستدلال
بها فيما نحن فيه ففي اللوامع دفعه بان ذلك مما هو فيما لم يظهر حرمته او نجاسته وفي المشارق بانه كان للامام ع ذكرها فيهما ارشادا
للامة الى طريق الاستدلال بها فاما يفيد الدليل وتقويته له انتهى واما الآية الثانية فوجه الاستدلال بها كالاولى باثبات الحل ثم
الطهارة باعتبار ان النجس لا يحل وفيها اولا عدم تماميتها في السمك المحرم اكله الا ان يدعى الاجماع المركب في مجرد الطهارة وثانيا
حل الصيد يحتمل ما يتعارف اكله من اللحم ونحوه كما قيل ولا الحل اكل عظامه منه ايضا مع انه لا يفهم نحوه وثالثا يعارضها آية تحريم
الدم مع الروايات المومى اليها تعارض العمومين من وجه وليس تخصيص احدهما بالآخر اولى من العكس لا يقال يترجح عموم حل الصيد
بالنسبة الى محل البحث بموافقة الشهرة لعدم شهرة على حل دم السمك بل على طهره او يقال بعموم آية حرمت مع الروايات اطلاقي و
من ترك الاستفصال وهما لا يشملان الافراد الغير المتعارفة ودم السمك ليس منها وفي عدم تعارفه منع واضح واستدل ايضا
بانه لو كان دمه نجسا لتوقف اكله على سفحه كالحيوان البري مع انه يجوز اكله بعد اخراجه من الماء بغير سفح دمه وانفصاله وفيه عدم
التوقف على خصوص السفح بالذبح مع منع جواز اكله بغير انفصال دمه اصلا بل هو عين الدعوى الا ان يستظهر جوازه مما دل على
جواز اكله بعد الاخراج بلا فاصلة وبجميع حالاته نيا حيا او ميتا او مطبوخا مقطعا وغير مقطع ولا شق بطن او غير ذلك ولكنه
انما يدل على طهر دمه المتصل ان من هذا الطريق الطهر مدلول عليه بجواز اكله من جهة انه لو كان نجسا لم يؤكل ولوجب غسله منه لا كليه
ولا يجب اجماعا الا ان يدعى الاجماع المركب بين المتصل والمنفصل طهارة او حلا اما دعواه للطهارة فمع الاجماع البسيط فيها ولو منفصلا
لا موقع لدعوى مركبة والمقصود بالاستدلال بهذا ونحوه هو مع الغض عن مرحلة الاجماع واما دعواه للحل فالاجماع المركب
ممنوع فيه او يستصحب حكم المتصل بعد انفصاله وهو في حكم الطهارة لا بأس به وان كان ثبوتها حال الاتصال بدلالة جواز
الاكل كما تعرض لاستصحاب طهارة الدم المتخلف في الذبيحة فما في شرح الدروس من المناقشة في اقتضاء هذا الاستدلال حل اكل الدم
ايضا فلا ينفك طهره ايضا حال الاتصال فلعله يقال بانه اذا خرج منه دم يحكم بنجاسته واذا لم يخرج ولم يظهر فهو طاهر وان كان في
اللحم ولا يصدق معه انه اكل في ضمنه اكل الدم بل هو اكل السمك بخلاف ما اذا خرج ولا حكم لان الاحكام تدور مدار الاسماء و
يختلف الاسم قبل الخروج وبعده لعله في غير محله لاقتضاء ما ذكر كاقتضاء السيرة ايضا اكله من غير التزام بازالة دمه الخارج المنفصل ولا
تطهير ... الفم وجواز اكله دليل طهره للملازمة المعلومة واستدل ايضا في المنتهى على الطهر بانه لو ترك دمه صار دهنا ومرجعه الى
دعوى انه ليس بدم وتبدل الحكم بدوره مع الاسم فهو مما لم ينقلب بحسب هذا في نجاسة هذا الدم وطهارته واما حل اكله وحرمته ففي
عبارة الفاضل الفتوى ... في المعالم لا اعلم تصريحا بحكمه الا عبارة الفاضل في المنتهى قال ولكن لم عليه دليل غير الاستصحاب
وهو موضع نظر انتهى والاقوى حرمة اكله منفصلا عنه لعموم حرمة اكل الدم وحله متصلا بالسيرة المومى اليها مع ما دل على حل اكل السمك
بجميع احواله حسبما مر الاشارة اليه ودعوى استصحاب حله الثابت حال الاتصال بعد انفصاله فتعرف ما فيها في الدم المتخلف في الذبيحة بعينه
اذا انفصل عنها فان المدرك في المقامين واحد الصنف الثاني من دم ما لا نفس له وهو ايضا مما لا خلاف في طهارته دم سائر ما لا نفس

له غير السمك

لغير السمك وطهره اجماع من حيوان صغير لا جسم له او كبير كما استفاض نقله وساعده التتبع فانى لم اجد فيه خلافا غير العبارة المتقدمة عن الشيخ فلا بأس بدعوى تحققه ومع الغض عنه العسر والحرج قاضيان به مما يكثر من اوله كالبق والبرغوث والقمل والذباب ونحو ذلك لا يقال الحرج مع عدم العفو واما معه كما اشعر به العبارة المتقدمة عن الشيخ وسلار حيث عدّاه مما لا يجب ازالته قليله وكثيره فلا حرج لانه ان كان العفو من جميع الوجوه فيثبت الاحكام ويتجه مجرد التسمية مع انه على فرض وجود القول به كما اعطته تلك العبارة فليس كذلك بل العفو في ازالته للصلوة او نحوها ايضا وان لم يكن من جميع الوجوه فالحرج من الجهة الغير المعفوة ولا اقل من جهة نجاسة ملاقيه باق والنص مستفيض بطهر دم البق والبرغوث كرواية الحلبي عن دم البراغيث هل يمنعه ذلك من الصلوة فقال لا وان كثر والاصل في مثل هذا المضمون الطهر لا العفو به وصحيحة ابن ابي يعفور ما تقول في دم البراغيث قال ليس به باس قلت انه يكثر ويتفاحش قال وان كثر ورواية ابن الريان هل يجري دم البق مجرى دم البراغيث وهل يجوز لاحد ان يقيس دم البق على البراغيث فيصلي فيه وان يقيس على نحو هذا فوقع يجوز الصلوة والطهر افضل وقد تقدم في البول رواية غياث والمروي عن الراوندي في دم البرغوث والبوم كذا رواية السكوني في السمك وهي مع اعتضادها وانجبار بعضها بالاجماعات المحكية حجة بالقسر في طهر دم هذه الحيوانات ويتم في الباقي من سائر ما لا نفس له بالاجماع المركب فيما ذكر غنى عما استدل له في المنتهى من ان الدم المسفوح المأمور من النقض والابرام فيها ومن ان دمه ليس باعظم من ميتته وميتته طاهرة لعدم خروجه من القياس القسم الثاني مما لا خلاف في طهارته هو الدم المتخلف في الذبيحة وطهره مجملا اجماعي بقسميه وليعلم ان هذا القسم على ثلاثة اصناف لانه اما متخلف في حيوان ماكول اللحم او في حيوان غير الماكول والاول اما يتخلف في عضو منه ماكول كالمتخلف في اللحم او في عضو غير ماكول كالمتخلف في الطحال فالاول المتخلف في ماكول من الماكول يدل على طهارته الاجماع بقسميه وعدم تعرض بعضهم لاستثنائه من نجاسة دم ذي النفس كما في الكتاب والشرايع وحكي احدى ابن الجنيد والانتصار السيد وجمل الشيخ ومراسم سلار ليس خلافا منهم بل ايكال الى المعلومية او بناء على اختصاص النجس بالمسفوح كما مر عن الفاضل ويعطيه عبارة الشرايع ومع الغض عن الاجماع استدل عليه بوجوه احدها الاصل والاستناد اليه في ذلك مبني على اصالة عدم النجاسة في الدم ويأتي الكلام في المبنى ثانيها مفهوم اية الدم المسفوح وتقدم الكلام فيه نقضا وابراما ثالثها العسر والحرج في البناء على نجاسته لعدم تخلص الذبيحة منه الا بمعالجات تامة متعسرة والمناقشة فيه بان الحرج مع عدم العفو به واما معها فلا فلا يقتضي الطهارة مدفوعة بنحو ما مر وربما نوقش بان مدار الاجتناب رؤيته بالحس دون الوجود الواقعي وان لم يروا ازالته بحيث لا يرى ميسورة بالمبالغة في الغسل وتدفع اولا بان معالجة عدم احساسه اصلا ولو حال الطبخ بغير عسر ممنوع وثانيا بمنع كون مدار الاجتناب على الرؤية بل على الوجود الواقعي للقاعدة المقررة في تأثير النجاسات رابعها السيرة القاطعة فان عمل المسلمين في الاعصار والامصار على عدم الاجتناب عنه وعدم غسل ما لاقاه خامسها ما دل على اكل الذبيحة بعد ذبحها ان الظاهر منه اكلها بما هي عليه من غير تعبيد بازالة دمها بل ربما يقال ان دمها من اجزائها فحلها حل لجميع اجزائها الا ما صرح بخروجه من الحل وربما يناقش فيه بعدم شموله للدم لعدم الانصراف اليه بل الى ما يعهد اكله من لحم وشحم ونحوهما وقد يدفع بانه لو انصرف الى المعهود واختص به لما احتاج استثناء محرمات الذبيحة الى تنصيص لعدم معهودية اكل جملة منها كالعظام والروث وغيرها ولعله لذا قال في الحدائق ودلالته ضعيف سادسها النصوص المعددة لمحرمات الذبيحة لظهورها في الحصر والدم المتخلف ليس من المعدود وقد يناقش فيه مع انه عد في جملة منها الدم على وجه الاطلاق ولعل هذا داخل فيه بانه لعله لايكاله الى نص حرمة الدم وفي مسالك الجواد الكاظمي ان دليلهم الاجماع والخبر ولا نعرف الى خبر هذا اذ لم يوجد نص في الدم المتخلف كما اعترف به غير واحد وهذه الادلة ان لم يتم جميعها فالمجموع منها اثباته وعلى كل حال الطهر مقطوع به في حال اتصال هذا الدم والحل كانه كذلك والذي ينبغي التامل والنظر فيه ان الحكمين هل هما ثابتان له مطلقا متصلا باعضاء الذبيحة ومنفصلا كالموضوع منه في اناء مثلا ام مختصان بحالة الاتصال بالذبيحة فلو نقل في اناء جرى عليه حكم سائر الدماء وهذا غير منقح في كلام بما بين هب لو ثبت ربما يقضي اطلاق الدم المتخلف في معقد الاجماعات بالاول مع امكان دعوى كونه مساق الحكم اخر من كونه مبانيا في الحكم لما تقذف دون الشمول لما بين الصورتين خصوصا مع ملاحظة جملة من كلمات المجمعين فان ظاهره وصريحهم في المتخلف من هذه الحيثية ففي شرح البغية ما يبقى بعد انقطاع دم المذبح في بطن الذبيحة وسائر اجزائها متصلا باللحم او منفصلا عنه ولم يصب دم المذبح ولا نجاسة غيره طاهر حلال ما لم ينفصل والاحوط معه التجنب عن استعماله اكلا وشربا انتهى والظاهر ان مراده ما لم ينفصل عنه

الانفصال

الانفصال من مطلق الذبيحة كالموضوع مثلا في اناء ومن الاحوط الفتوى وخاصة له قدح الانفصال من مطلق الذبيحة في الحكمين دون الانفصال من محله الاصلي من موضع الى موضع في الذبيحة ولو غير متصل باللحم وفي طهارة الجواهر لا ينبغي التامل في جواز اكله معه نعم لو كان متميزا لم يحل فالحاصل ان الدم متى كان مجتمعا وليس بتابع اللحم ونحوه محرم مطلقا ومورده وان كان دم الماكول مما لا نفس له لكن طاهر من قوله بعد ذلك ويظهر مما ذكرناه ان ما لا بد منه في الحيوان المذبوح الماكول لحمه ويتخلف في اللحم طاهر وليس بنجس ولا حرام وتعميم ضابطة المذكور للدم المتخلف ايضا ومقتضاه قدح الانفصال من مطلق الذبيحة في الحكمين وفي وسائل الفاضل البغدادي والشارح لو سلم ان الدم يجوز ان يكون طاهرا وحلالا اما لم يظهر الحس لكن بعد ظهوره يكون نجسا ومحرما فنقول لا شك ان اللحم في طبخه يظهر منه الدم البتة فلو كان نجسا لما امكن اكل اللحم اصلا وهو خلاف الضرورة انتهى ومراده مما من الظهور في طبخه نضجه في الماء دون الشوي لانه لا يظهر بمثله والدم فيما فرضه ينتقل من اللحم الى الماء ومع هذا الحال حكم بطهره وحله وعليه لا يقدح الانفصال من الذبيحة حال اكله وفيما حرره بعض مشايخنا المعاصرين ان مقتضى اطلاق الفتوى بحل ما تخلف وطهارته عدم الفرق بين ما تخلف في العروق واللحم او انفصل وامتاز عن ذلك وهو في الحكم بالطهارة لا باس به واما في الحلية فمحل نظر لكونه من الخبائث حال الانفصال انتهى وصريحه قدح الانفصال عن الذبيحة في الحل دون الطهر وفيما حرره اخر قال شرط بعض الافاضل المعاصرين في حلية المتخلف عدم الانفصال وكانه للاقتصار فيما خالف عموم الحرمة على القدر المتيقن وفي الشرط اشكال انتهى وظاهره الميل الى عدم قدح الانفصال مطلقا في الحل نعم الطهر عدم قدحه اوضح وفي اللوامع بعد الاستدلال على حكم المتخلف بقضاء الضرورة بطلبية اللحم مع عدم انفكاكه عنه قال لا يقال عدم الانفكاك واقعا لا يفيد وحسا ممنوع قلنا منع ظهوره للحس في الطبخ مكابرة فايجاب النجاسة يقتضي حرمة اللحم راسا وضرورة الدين يبطله انتهى وقضيته عين ما افاده المحكي عن الشارق وبالجملة الظاهر ان العموم من هذه الحيثية غير ملحوظ في اطلاق الدم المتخلف الذي في معقد الاجماعات والذي ينبغي فيه النظر بناء الاطلاق والتقييد من هذه الحيثية على ما يستدل به لحكم الدم المتخلف فبعضهم الذي جعل عمدة دليله اية المسفوح كالفاضل في عدة من كتبه وغيره بناء على افادتها انحصار المحرم بالمسفوح وان غيره على عموم الحل والطهارة فقضيته عدم الفرق بين اتصال غير المسفوح وانفصاله في الحكم الثابت له من الحل بالاصالة والطهارة بالملازمة لكن عرفت ما في الاستدلال بها من النقض والابرام وبعضهم الذي بنى الاستدلال على عدم ثبوت اصالة الحرمة والنجاسة في الدم وعدم عموم للمخرج له من مقتضى الاصل فيقتصر في الخارج منه على الافراد الشايعة التي ينصرف اليها اطلاق الدم الذي موضوع الحكم في النص والفتوى وان الدم المتخلف مما لا ينصرف اليه قضيته ايضا عدم الفرق بين الحالتين في الحكم وبعضهم الذي يعترف باصالة الحرمة والنجاسة في الدم لكن يقول في خروج الدم المتخلف على ما دل على اكل الذبيحة بعد الذبح وقذف ما قذف من دمها وهؤلاء ايضا بعضهم يقرر كيفية دلالته عليه بانه من لوازم حل الشيء حل ابعاضه واجزائه حسبما اشير اليه في الادلة وهو كالاردبيلي في المجمع قال لعموم ما دل على حل الذبايح لاشتمال الذبيحة له ايضا لانه من اجزائها انتهى وقضيته هذا ايضا عدم الفرق بين الاتصال والانفصال لانه كسائر الاجزاء التي لا يشترط في حلها وطهارتها الاتصال قطعا وبعضهم الاخر كما في اللوامع وغيره يقرر الدلالة عليه بان الذبايح غالبا غير منفكة عن الدم المتخلف ومع ملاحظته يكون ما دل على حل الذبايح ظاهرا في اباحة اكلها على ما هي عليه من غير تعبيد بازالة دمها وهذا الدليل بهذا التقرير الذي يجيب به الحل ابتداء ثم الطهر بملازمتهما المعول عليه في حكم الدم المتخلف من بين الادلة مع دليل السيرة وان كان الاجماع معاضدا ايضا فهو دليل الفتوى المنعقد منها الاجماع كما افصح عنه في الكشف حيث قال والاجماع انما ثبت على طهارة المتخلف في الماكول للاجماع على اكل لحمه الذي لا ينفك عنه ذلك انتهى وقضيته هذا التقرير كقضية الاستناد الى العسر هي الاقتصار في الحل على ما يقضي ضرورة اكل الذبايح باكله وهو دمها المصطحب لها دون الموضوع منه في اناء مثلا في ذاته وبالجملة من المتصل دون المنفصل نعم لا يكره البقاء في محله الاول بحيث لا ينتقل اصلا ولو الى عضو اخر من الذبيحة او الى بطنه كما قيد به في الموجز وشرحه المبني على تعميم الشيخ المطلق الانصباب الحاصل بالانتقال من موضعه ولو الى الجوف لا يخفى مخالفته لهذا في الحل على غير المنفصل من الذبيحة لقضاء الضرورة به ما دام هو فيه ويتبعه الطهر والجري على هذا المنوال هو التحقيق في المقام لكن قد يقال في الحاكم بانه لا باس باستصحاب الطهارة بعد الانفصال وان نقطع بعد الفصل حل الاكل فان الملازمة من جانب واحد وهو كل حل طهر لا كل طهر حل ايضا واقتضاء وجود الحل حال ثبوته وجود الطهر انما هو بكشفه عنه فلا حل النجس لا يستلزم اقتضاء ارتفاع الحل انتفاء الطهر ايضا بل غايته ان يبقى بعد الفصل بلا امارة كاشفة

عن وجوده

عن وجوده ويكفي للحكم استصحابه وعلى هذا يفرق بعد الانفصال بين حكم الحل فلا يجري والطهر فيجري وفاقاً لبعض العبارات المحكية المتقدمة فإن قلت لم لا يستصحب الحل أيضاً قلنا في استصحابه منع لأن الحكم الثابت السابق أكله بتبعية أكل اللحم وأكله مع اللحم عرفاً حسبما اقتضاه الدليل من اقتضاء ضرورة أكل الذبيحة به وأكل منفصله ليس بذلك هذا مع أن موضوع الدم أيضاً متغير لدخوله بالانفصال في موضوع الخبائث ومنع استخباث الدم أول التأمل فيه كما يظهر من بعضهم مكابرة ولهذا الكلام مزيد موكول إلى محله من كتاب الأطعمة يا حبذا لو رزقنا تحريره في محله اللائق وإذا بعث عن الجري على هذا المسلك وقلت إن العمدة في دليل حكم الدم المتخلف هي الإجماعات فح إما أن يؤخذ بإطلاق معاقدها فإنه شامل لحالتي الاتصال والانفصال أو يقال بانسياق إطلاقها لبيان حكم آخر حسبما أشرنا إليه وح وإن بقي حالة الانفصال خالياً من دليل الإجماع لكن لا مانع من استصحاب الحكمين الثابتين حال الاتصال وبالاستصحاب ينقطع عموم حرمة الدم ونجاسته وما هو معروف من أن الأصل ينقطع بعموم النص دون العكس فهو في غير أمثال المقام كما هو مقرر في محله الآن في استصحاب الحل ح شبهة تغير موضوع الدم بملاحظة دخوله بالانفصال في موضوع الخبائث بقي ما تعرض له جماعة من اعتبار أمرين في الحكم بطهر المتخلف في الذبيحة وحله وهما أن لا يكون محل رأس الذبيحة أعلا من محل جثتها وأن لا يجتذب الذبيحة الدم إلى جوفها بنفسها فإن تخلف أحدهما حكم بنجاسة الدم الباقي في الباطن قال في جامع المقاصد ولو علم دخول شيء من الدم المسفوح إلى البطن إما بجذب الحيوان له بنفسه ولأنه ذبح في أرض منحدرة ورأسه أعلا ونحو ذلك فإن ما في البطن نجس وقريب منه في الروض قال بعد الحكم بطهر المتخلف ما لم يعلم دخول شيء من الدم المسفوح أو تخلفه لعارض كجذب الحيوان له بنفسه أو لذبحه في أرض منحدرة ورأسه عال فإن ما في البطن ح نجس انتهى وقد حكي في مفتاح الكرامة عن عبارة الجامع عن أبي العباس والصيمري وصاحب الدلائل وفي الطهارة الروضة قال آخر زبا المتخلف في اللحم عما يجذبه بالنفس إلى باطن الذبيحة فإنه حرام نجس انتهى وعبارته غير خالية من المناقشة وعلى كل حال لا دليل على اعتبار ما ذكروه من نص أو إجماع ولذا لم يتعرض لاعتباره كثير وكان نظر المشترطين إلى لزوم إحراز موضوع الدم المتخلف ليترتب عليه الحكم المخالف لعموم نجاسة الدم وحرمته والمراد ما يتخلف من مجرى الذبح فلو عاقه عائق من خروج بعض ما أولاه لاعتياد خروجه لم يكن الباقي هو المتخلف وهذان الأمران مما عرف في العادة المنع والاعتياق بسببهما أما بخروج عدم اندفاق البعض كما في ظاهر بعض العبارات ونحوها أو رجوع بعد البروز إلى الخارج كما في ظاهر عبارة وسائل البغدادي أو عند من أثناء طريق الخروج كما في ظاهر آخر وعلى كل تقدير فإن إسناد في حد العارضين السابقين لا يتمحض الدم الغير الخارج لموضوع المتخلف قد يشكل جعل الجذب بالنفس قادحاً لكونه عادياً لا ينفك عند الذبح غالباً إلا أن يكون المراد ما زاد على المعتاد ولذا قيد في كشف الغطاء فقدح رجوع الدم بالنفس بغير ما جرت به العادة وأشكل منه ما في مناهج الفاضل الأصبهاني عن بعض أفاضل المتأخرين من أنه قد يبقى في الحيوان بعد الذبح والخروج المتعارف من المسفوح شيء وهو حلال قال وما ذكره هو مقتضى إطلاق الأصحاب لدم المتخلف في الحكم بالطهارة والحلية إلا أن الأكثر استندوا على حليته وطهارته بأنه ليس من المسفوح وفسر المسفوح بما يخرج بقوة وبما يخرج بدفع ومن العرق وبالذي يخرج بقوة عند قطع عرق الحيوان أو نحره وعلى هذا التفسير لوجوده بعد الذبح والقذف مشكل انتهى إذ لو تخلف شيء من المسفوح فإن كان معتاداً تخلفه فليكن من موضوع المتخلف وإن كان اتفاقياً لعارض أو بغير عارض فكيف يكون حلالاً وعلى كل حال فصريح الجواهر تبعاً للوسائل البغدادي أن غير الخارج من أجل العارض المذكور وبعضه متخلف وبعضه مسفوح لكن ينجس المتخلف كالكامن في اللحم ونحوه مما لم يكن من شأنه أن يقذف بخلاف المسفوح منه وظاهر غيرهما نجاسة خصوص الراجع أو الغير الخارج للعارض كما أن ظاهر الجامع والروض اختصاص النجاسة بما كان في البطن وأعرضت في اللوامع وغيره بعدم وجه للاختصاص إن لم يكن مراده من البطن الباطن مقابل الظاهر فلعل نظرهما إلى أن الرجوع بعد البروز إلى الخارج إنما يكون من مجرى الطعام والشراب فلا يستقر إلا في البطن وعلى كل حال مقتضى النظر خلاف ما في الجواهر والوسائل والأولى القول بأنه مع العلم بخروج ما يعتاد خروجه ينتفي موضوع الدم المتخلف لأخذ البقاء بعد خروج المعتاد في حقيقته وهو أمر إضافي نحو ثانوية الشيء وبعديته لا يتحقق إلا بعد تحقق خروج القدر المعتاد فلا اختلاط ولا ينجس بعد طهره في البين والأولى تنقيح صور المسألة فنقول إن الدم الخارج من الحيوان ذي النفس محكوم بحرمته ونجاسته كلية وغير مستثنى منه إلا الدم المتخلف المذكور و حيث أخذ فيه عنوان التخلف بعد خروج المعتاد في عبارات كثير بل متفق على اعتباره فيه فلا بد في ترتب الحكم عليه من الطهر والحل من إحراز الموضوع ومجرد عدم كونه منه كاف في الحكم بالضد بعدما عرفت من عموم الحرمة والنجاسة واستثنائه ذلك فلا يتوقف على كونه

من موضوع المسفوح بل يحتاج من يعكس الأمر ويحكم بالطهر والحل عموماً ويستثني منه المسفوح لأنه قل ما أجد كما قد يظهر من الفاضل وإن كان الأظهر إرادة الفاضل الأخذ بمفهومها الخصوص حل الدم المتخلف وطهره لا إرادة عدم الحكم بنجاسة دم إلا كان مسفوحاً ويظهر هذا من مواضع من كلامه يطول ذكرها ومن هنا تراه في نهايته مع تعميمه الدم النجس بالمسفوح كما يحسبه ابنه الفاضل بطهر غير المسفوح عنده لم يزد في تعداد الدماء الطاهرة حيث عددها على غيرها استثناء الأصحاب من النجاسة وبالجملة لا يحكم بالحل والطهر إلا مع إحراز خروج المعتاد والتوصل إلى تحققه إما بالطريق العادي والشرعي ولو بشيء من الأصول إن كان بجراه ولا ينافيه ما نتعرض فيما بعد من أنه إذا شك في كون الدم الشخصي من مصاديق الدم المتخلف والمسفوح يحكم فيه بأصالة الطهارة لأن المقصود هنا بيان الحكم الواقعي والشرط الواقعي و يحرز عنوان المتخلف بالطريق العادي بتقاطره في جوف الحيوان بعد فري الأوداج من غير عروض العوائق لأنه سبب عادي لا نفدا ما عداه ثم العائق غير مخصوص بشيء بل كلما يمنع بحسب العادة من خروج المعتاد الذي يقتضيه فري الأوداج ولم يصور فمرة يمنع من أو سيلان الدم على ما ينبغي كما إذا شد المفاصل وشبهها ويحتمل كون الجذب بالنفس منه لاجتماع الدافع والرادع فلا يجري سيلان من محله ومرة يوجب عود بعض ما يسيل بالفري مما من أثناء طريق الخروج كما لا يبعد أن يكون علو محل الرأس منه لأن الاندفاق يضعف من الاسفل إلى الجهة الفوق فقد لا يصل إلى محل الفري فيميل ثانياً إلى ما سفل من محاله الأصلية وغير بعيد أيضاً أن يكون جذب الذبيحة نفسه منه لمضادته انحدار الدم في الأثناء فيمنعه من الجري لاجتماع الدافع والرادع فقد يغلب الجذب فيرجع أو من بعد البروز إلى الخارج كالذي في الجواهر وغيره من جذب الذبيحة بأنفه من الدم المسفوح مع احتمال إرادته منه الجذب بتنفسه حيث إن تنفسه في هذا الحال من الأنف ولا يبعد كون علو محل الرأس من هذا القسم إذ بعد خروجه إلى المذبح ينتشر منه بعضه فيسيل منه إلى الباطن لكن على تقديره غالباً يعود من مجرى الطعام والشراب فيرجع إلى بطن الذبيحة دون داخل العروق وطبقات اللحم وقد عرفت اختلاف العبارات المتقدمة بجميع هذه الصور في العارضين المذكورين فيما يمنع من سيلان بعض الدم لا يتوجه ما سمعته من الجواهر والوسائل البغدادية من العود والمخالطة أو الملاقاة الجديدة بل المتجه القول بعدم تحقق عنوان الطهر والحل لعدم خروج القدر المعتاد فهو باق على العموم بل هذا الباقي مثل ما قبل خروج شيء أصلاً وأنهما في عدم تحقق العنوان المذكور وكون مقدار منه من شأنه التخلف لولا العارض لا يقتضي ترتب الطهر ولا الحل فعلاً بل هو غير معقول لأن كل جزء منه قابل لأن يكون لولا العارض هو الخارج أو هو الباقي وبالجملة الدم المتخلف ملحوظ بعنوان واحد في تمام الذبيحة لا أنه يلاحظ في كل عضو قدر ما يعتاد الخروج منه وقدر المتخلف فيه ولو خرج المعتاد من عضو دون آخر كان ما في هذه الذبيحة من الدم غير متحقق فيه عنوان المتخلف فالكفي للوامع طهر المتخلف مشروط بالذبح الشرعي والقذف المعتاد فلو تخلف لعارض كجذب الحيوان بنفسه أو ذبحه في أرض منحدرة ورأسه عالياً كان أي المتخلف نجساً في أي موضع كان انتهى ومثله في هذا المضمون في المشارق مصرحاً فيه بأنه لا فرق في النجاسة بين ما في البطن وما في العروق وغيرهما ولا يتم هذا العموم إلا على ما قلناه من عدم تحقق عنوان الطهر والحل إلا أنه تحقق طهره ثم تنجس بالملاقاة ثانياً وأما فيما يوجب العود من أثناء الخروج فالظاهر أيضاً عدم تحقق العنوان لأن مجرد حركة الدم وهو في الباطن لم يبرز إلى الخارج غير مجد في تحقق عنوان الباقي بعد قذف المعتاد لأن المراد من قذفه خروجه من الباطن وأما فيما يوجب العود من الخارج فعلى تقدير تحققه ملاقاته لشيء من الدم المتخلف كملاقاته لبول أو غائط يراعى فيهما ما يراعى في الحكم بتنجس الأعيان الطاهرة من تيقن الملاقاة ويشكل غالباً إسناد دعوى العلم بملاقاة الدم المتخلف للراجع أو اختلاطه به ثم مشكل العلم بذلك في جزء منه شخص طهر على جميع ما في الباطن من الدم حكم الشبهة المحصورة من الاجتناب عن جميعه إلا من جزء يفرض معلوميته خالياً بعدم الملاقاة كالدم الموجود في طبقات اللحم وقد يقوى كون غير ما في البطن كذلك لأن الراجع من الخارج إنما يعود من مجرى الطعام والشراب فيقع في البطن ولا يتعداه حتى يسري إلى غيره ولعل اختصاص النجاسة بما في البطن في عبارة الجامع والروض ناظر إلى ذلك إن لم يرد منه مطلق الباطن ثم ما حكم به في الصور إنما هو مع العلم بترتيب محذور الرجوع أو الجذب بامتناع بعض ما ينبغي خروجه عن الخروج أو قلنا بأنه مع علو الرأس وجذب النفس يعلم حصول أحد المحذورين كما عسى يعطيه عبارة الجامع والروض من قول أحدهما إن لم يعلم دخول شيء وقول الآخر ولو علم دخول شيء ثم ذكرا مثالاً له علو الرأس و جذب النفس وكذلك مع الظن بالترتب إن قلنا بقيام الظن في إحراز ذلك مقام العلم كما صرح به الفاضل القمي في غنائمه ولعله هو بعيد لكونه مما يوجب الاقتصار فيه على العلم العرفي وفات الغرض غالباً ولا ريب في كون العارضين المذكورين في كلام الأصحاب

مظنته لوقوع المحذور والمذكور في العادة واما مع فرض عدم العلم والظن بوقوع المحذور والبناء على كونه لعارض من غير ضلال فهو
لها ايضا بل الحاصل معه مجرد احتمال الرجوع او التخلف كذا مع قيام الاحتمال بسبب آخر غيرهما نحو شدة المفاصل وغيره كان ما في
باطن الذبيحة بعد الذبح من المشتبه كونه دما مسفوحا او متخلفا شبهة ابتدائية وتتمع بنا يا في تحكيم اصل الطهارة فيها بل واصل الحل
وان قلنا باصالة الحرمة والنجاسة في الدم ذي النفس لانها في الشبهة الحكمية دون المصداقية ولعل عدم تعرض كثير لاعتبار عدم علو
محل الراس حذرا عن جذب النفس ناظر الى عدم افادتها العلم والظن ومجرد الاحتمال غايته الشبهة المصداقية التي لا تنافي اصل الطهارة لكن قد
يقال ان التعويل عليها انما هو فيما لم يكن اصل موضوعي يحقق الفرد النجس وهنا وان كان الاصل الموضوعي في احد الاحتمالين مؤكدا
لاصل الطهارة وهو احتمال التخلف فان الاصل عدم خروج ما ينبغي خروجه وبه ينقطع اصل الطهارة وقد طال بناء الكلام وامتد جري
الاقلام في هذا المقام وكاد به الخروج عن وضع التاليف الالمام فلنرجع الى ما هو الاهم من المرام القسم الثاني من الدم المتخلف في
الذبيحة هو ما تخلف في العضو الغير الماكول من الحيوان الماكول وتعارف التمثيل له في كلامهم بالدم المتخلف في الطحال لتخلف الدم
فيه غالبا اما عدم حله ففي المشارق واللوامع عدم الخلاف فيه ويساعده التتبع لانا لم نجد مصرحا بحله وان شمله اطلاق المتخلف الذي
في معقد الاجماعات المنعقدة على حلية الدم المتخلف في الذبيحة لكن اطلاقه غير مساق لبيان شموله بل هو لبيان حليته في مقابل الدم
المسفوح منها بل ربما ادعي تبادر الاجزاء الماكولة وان لم يخل من المنع واما عدم طهره ففي المشارق واللوامع ان مذهب الاصحاب غير
معلوم فيه ونحن لم نقف نصا على مصرح بالنجاسة لكن ظاهر ما تقدمه من عباراتهما كون النجاسة فيه مظنة الاجماع كما انه يحتمل الحكم
بها في جامع المقاصد حيث قال كان ما سواه اي المسفوح مما يبقى بعد الذبح والقذف المعتاد طاهرا وحلالا الا ايضا اذا لم يكن جزء من
محرم ومثله عبارة الروض مع احتمال كون الشرط في عبارتهما للاخير وهو الحل خاصة وكذا يحتمل الحكم بها عبارة الذكرى حيث قال والاقرب
التطهير فيما يحرم من الذكية كالطحال بناء على ارادة العضو مما يحرم دون الحيوان والتطهير من النجاسة من لفظ التطهير دون القول بالطهارة
فان للتطهير معان وبعضهم يجري بان الاحتمالين في لفظ التطهير وعلى تقدير كل منهما يحتمل في كلمة الموصول الاحتمالان وعلى كل حال صرح
في المشارق واللوامع بطهارته وقال الكبير في الجواهر والاقوى الحرمة مع النجاسة اما الحرمة فلعموم حرمة دم ذي النفس ان لم نقل بحرمة
كل الدم مع عدم شمول ما دل على حلية الدم المتخلف له من اقتضاء ما دل على اكل الذبيحة حل اكله لعدم انفكاكه عنه وبعد ان
حرم اكل الطحال كان حل الذبيحة في قوة قول كل ما عدا الطحال من الذبيحة ومعه لا يبقى له دلالة بل في المشارق ان تحريم العضو ظاهر
في ان دمه كذلك وفي اللوامع ان تحريم العضو مع حلية دمه غير معقول ثم لا حرج في الحكم بالنجاسة مع عدم اكل ما فيه الدم من العضو
وقوله في الجواهر دعوى ان العلة في طهارة المتخلف انما هو اباحة الاكل المستلزمة لاباحته ممنوعة فيه انا لا ندعي التلازم بينهما بل
الاول هو منشأ ظهور الثاني فاذا انتفى انتفى ظهور الحكم بالطهر فيبقى اقتضاء عموم نجاسة الدم لحرمته ايضا سليما في تناوله
له واما اطلاق معقد الاجماعات على طهارة الدم المتخلف فقد عرفت عدم سوقه لهذا في الدم المتخلف في نحو الطحال ويخرج بعضهم
مثلا واما لو وجد طاهر ملوثا بدم فكذا الحكم فيه حرمة لنظير ما قرر ونجاسة لعين ما مر واما ما في اللوامع تبعا للمشارق من الانتصار
للطهارة حيث قال مذهب الاصحاب فيه غير معلوم واطلاق الاخبار بنجسه والاصل كظاهر التقييد في الاية بطهره ولعله اقرب لو
لم يثبت اجماع على خلافه اذ بعد القطع بتناول الاخبار له وفي المشارق عدم القطع بتناولها بحيث لا يكون فيه للمنع مجال فالجواب عنه
ان الاصل منقطع بعموم الاخبار ولا مجال لمنع الشمول له على تقدير عدم شمول اكل الذبيحة له واعتبار القطع بالتناول لا محصل له
لكون الحجة ظواهر اللفظ ولا ينفك من الظهور غالبا وتقييد الاية بالمسفوح لم نقل عليه في هذا الحكم من البين وبهذا التقرير
يثبت النجاسة في القسم الثالث من الدم المتخلف وهو ما تخلف في الحيوان الغير الماكول مما يقع عليه الذكوة وقد نسب عدم طهره
الى ظاهر الاصحاب في عدة من كتب كالمعالم والذخيرة والحدائق والمشارق واللوامع وغيرها لكن في الكشف استظهر من الاصحاب
القول بالطهر فيه لكان اطلاق الذبيحة والمذبوح في كلامهم واحتمل مع ذلك اختصاصه بالماكول وبالغ في مناهجه فقال المراد
احد منهم قيده بالماكول في باب الطهارة وان وقع التقييد في باب الحلية انتهى وبالجملة فهم المتاخرين فيما هو مقتضى اطلاق المنعقد
عليه مختلف فبعضهم كصاحب المعالم وغيره فهم انه النجاسة نظرا الى فتواهم بنجاسة دم ذي النفس السائلة مدعين الاجماع عليه
مع تقييدهم المتخلف بما هو ظاهر في الماكول وتصريح فيه وبعضهم فهم انه الطهارة كما حكاه في المعالم والكفاية عن بعض من عاصره

وهو احتمال رجوع الدم من الخارج فان الاصل عدمه لكن في الاخر بخلاف الخروج

نظر الى

نظرا الى اطلاق كثير من معقد الاجماعات طهارة الدم المتخلف كما سمعته من الكشف ولعل ما استظهره الاولون هو الاظهر كما انه
الاقوى ايضا فتوى وفاقا للمشارق واللوامع لنظير ما قرر في نجاسة المتخلف في العضو الغير الماكول بل تقريره ما ذكر هناك جار بتمامه هنا
اوضح لظهور انصراف الذبيحة التي موضوع الرخصة الى الماكول ولقد اجاد في الكشف في تقريره لبيان ما احتمله من الاختصاص بالماكول
حيث قال لعموم الاخبار بنجاسة الدم والاجماع انما ثبت على طهارة المتخلف في الماكول للاجماع على اكل لحمه الذي لا ينفك عنه غالبا انتهى
كلامه في مناهجه يعطي بناء فتواه على ما احتمله في الكشف قال عرفت ان في كثير من الاخبار تعليقا لوجوب الازالة على ما اصابه الدم من غير تفصيل
وان الحكم الذي يكون كذلك فهو عام الا فيما خص بدليل انتهى وهو حسن لا ان يجري فيه بعض ما تقدم في الماكول من كون وجوه الا
الانتفاعات به غير الاكل والاستعمالات له مرخصة بالتذكية مع نجاسة دمه القاضي بالاجتناب منه لامتناع ازالته وغسل موضعه مع عدم
انفكاكه عنه وملازمته له كما في الماكول موجب للحرج بل حل الانتفاعات والاستعمالات له مرخصة بمجرد تذكيته كالرخصة في اكله بعد
التذكية ظاهر في كونه على ما هو عليه الحيوان المذكى من الدم المتخلف فيه بل ما دل على طهارته بالتذكية شامل لجميع اجزائه التي منها دمه المتخلف
فيه وهو غير بعيد ولا بد فيه مما في المشارق واللوامع بعد الاستدلال بهما على حرمة دمه بخصوص ما يفيد حرمة ذي الدم من الحيوان لكونه
انما للمجموع دون اللحم فقط فلا والنقض بما يفيد طهره بعد الذبح غير وارد لقيام الدليل هناك بتخصيصه باللحم واجزائه معينة لان هذا
الحكم ضرورة لتناولها في ظهور الشمول ان تم هذا ولا يخفى ان شيخنا في طهارة الروضة قال ان الدم المتخلف في الكبد والقلب من ماكول
اللحم طاهر وهل هو حلال كالمتخلف في اللحم وجه ولو قيل بتحريمه كان حسنا للعموم انتهى ومثله عن المسالك ايضا ووجهه الشيخ علي في حاشيته
بالاقتصار في الرخصة المخالفة للاصل والعموم على موردها وفيه ان الرخصة هذه ليس لها مورد وموضوع مخصوص حتى يقتصر عليه
بل هو ما يقتضيه ادلتها من ضرورة اكل الذبيحة الغير المنفكة عنه والحرج وغيرهما الشاملة للمتخلف فيهما على حد شمولها لغيره وكذا معقد
الاجماعات ولا نعرف من الادلة المذكورة للدم المتخلف ما يتفاوت بالنسبة الى المتخلف فيهما او في غيرهما فلا وجه معلوم للشك في
خصوصهما من بين سائر الاعضاء الماكولة فلا ريب في ضعفه ولذا لم نجد له موافقا الموضع الثاني ما لا خلاف في نجاسته من اقسام الدم
وحرمته وهو قسمان احدهما المسفوح من دم ذي النفس السائلة وثانيهما الدم الخارج منه بغير شق وحكه وبضعه جلده ونغزه ونحو ذلك
مما لا يوجب الاخراج من العروق اما القسم الاول فنجاسته كحرمته اجماع بقسميه ومدلول عليهما حسبما مر في عنوان الدم من الكتاب باية
حرمت عليكم الدم لعدم الحل واية قل لا اجد فيما اوحي الي محرما الى قوله او دما مسفوحا او لحم خنزير فانه رجس الحكمين بناء على ظهور الرجس
في النجس وكون التعليل لما تقدمه من الثلاثة دون الاخير خاصة ومن السنة باخبار كثيرة هي على اصناف جملة منها في رعاف المصلي
منها الصحيح عن الرجل يرعف وهو في الصلوة وقد صلى بعض صلوته فقال ان كان الماء عن يمينه او عن شماله او عن خلفه فليغسله وجملة
منها في الماء القليل يصيبه الدم فاثبت له احكام النجاسة من الاراقة وعدم الوضوء والشرب وغير ذلك وجملة منها في الثوب يصيبه
الدم ويصلي ثم يراه فامر بغسله واعادة الصلوة ان علم وجملة منها في البئر يقع فيها الدم من ذبح شاة وغيره فامر بالنزح منها وبعضها
في دم لا يبلغ الدرهم يكون في الثوب فيصلي ح بعضها الاخر في دم القرح والجرح السائل فرخص وعفي عنهما في الصلوة ولولا النجاسة
لم يكن عفوا وامر بهما في موارد مختلفة مثل القطرات الواقعة من الدم في المرق والسائل من الثالول يقطعه في الصلوة الى غير ذلك
وفي جملة من تلك لفظ الدم المطلق الشامل لهذا القسم وفي اكثرها ظاهرا او صريحا الخارج من الحيوان ذي النفس مع معلومية عدم
كونه القسم المتخلف بعد الذبح او ظهوره جدا وستعرف ان مرجع غير المتخلف من ذي النفس الى معنى المسفوح وبالجملة المسفوح
هو القدر المتيقن مما فيها ومجموع هذه الاخبار كادت لا تحصى فهي متواترة معنى في دلالتها على النجاسة قطعا وقد مر بعض الاخبار
الموهمة لعدم نجاسته مع وجه التاويل فيها والحكمان ثابتان له سواء قل او كثر بلغت قلته دون الدرهم او اقل ولو مما لا يستبين
اذا وقع في الماء او لا يدركه الطرف من ماكول اللحم او غير الماكول من انسان وحيوان ذي نفس بحري كالتمساح او بري طاهر العين او
نجسه خلافا للاسكافي فيما لا يبلغ الدرهم في ظاهر ما يحكى عنه من الحكم بعدم نجاسته والصدوق في ظاهر المحكي عنه في مقدار الحمصة
استنادا لها الى ما قيل من بعض الاخبار مع احتمالها كتفصيلها ان كان ارادة العفو عنها لانها في الصلوة والاسقاطان فتوى ودليلا
من غير تامل والشيخ فيما لا يستبين ولا يدركه الطرف وقد مر تلك المسائل ودليلها مع الجواب عنه في مسائل المياه فلا نطيل باعادتها
والحكم الان بحمد الله متضح ودعي الاطالة بذكر اخبارها مفصلا وبيان دلالة كل واحد منها والتعرض للنقض والابرام فيها مما ضاع عمر

العمر فيها

العصر مما لا يغني ثم المسفوح بحسب ما صرح به في الكتب اللغوية والفقهية ماخوذ فيه الانصباب عن العرق وفي كثير منها مع اضافة مقيد بكثرة وقوة او دفق وهذا لا يشمل الدم الذي يخرج بالخدش والحك ولو بقدر راس الابرة مع ان الاجماع على نجاسته وعليه يشكل ما يظهر من جملة من تخصيص النجس بالدم المسفوح عملا بالآية او دما مسفوحا القاضية بمفهومها بحلية ما عدا المسفوح عموما المستلزم لطهارته كما قد يظهر من الفاضل الا ان يقال الخرج ما خرج وبقي الباقي او يقال ان جميع دم ذي النفس في عروق ولو دقاق او يقال ان المراد منه دم ذي النفس لكن حيث انه كان قسم منه طاهرا وهو الذي يتخلف منه بعد ذبحه وقذف المعتاد خروجه منه ارادوا ان يخصوه بغير ذلك فعبروا عنه بالمسفوح الذي هو ضد المتخلف فالمراد بسفحه مطلق خروجه اي غير المتخلف كما في المدارك وغير بعيد ذلك لانه مقتضى الادلة وقد اشرنا سابقا الى ظهور ارادته من مواضع من كلمات الفاضل وربما عولج بارادة منشائية السفح وخلاصته انه لو قدر ذبحه لكان الخارج بالخدشة ونحوها مما يقذف لا مما يتخلف وفيه ان ما يتخلف ليس دما شخصيا كما اشرنا بل لا يوجد حقيقة المتخلف الا بعد الذبح فعلا وقذف ما يقذف وبالجملة مقتضى الادلة نجاسة كل دم من ذي النفس عدا ما يتخلف في ذبيحته للادلة الواردة بنجاسة مطلق الرعاف وحوله وفي بعضها الرجل يمس انفه فيرى دما وفي آخر حككت جلدي فخرج منه دم وفي ثالث ينتف بعض لحمه من الجرح فيخرج دم ولا ريب في ظهورها ونحوها في عدم مسفوحية الخارج منه بالمعنى المتقدم المفسر به ولا نعلم خلافا ايضا على نجاسة كلما يخرج من ذي النفس قبل الذبح ما عدا العلقة الواقع فيها الخلاف بل وبعد الذبح غير المتخلف المتفق على طهارته واما الاستدلال بمفهوم قوله او دما مسفوحا للحكم بحلية ما عدا المسفوح المستلزم لطهارته فقد عرفت الجواب عنه في مقام السمك

الموضع الثالث ما وقع فيه الخلاف من الدم وهو قسمان احدهما دم العلقة وثانيهما دم الابل اما الاول وهو دم العلقة فهو صنفان احدهما غير ما في البيضة من المستقر في رحم الانثى من الحيوان مما يستحيل اليه النطفة فالشيخ في الخلاف صرح بنجاسته وادعى عليها اجماع الفرقة وتبعه جماعة فيما حكي وقد اشكل بعضهم الحكم بها فيه كما في الذكرى والمعالم واختار في الحدائق الطهارة ولم يوافقه احد في التصريح بالطهارة فيما وقفنا عليه ممن تعرض لذكره بل حكموا بنجاسته وان اشكل بعض وناقش في دليل الحكم وعلى كل حال استدل عليه في المعتبر بعد اجماع الخلاف بانه دم ذي النفس لكنه خص الذكر بعلقة الانسان وكانه يريد مطلق الحيوان وفي الذكرى منع عليه بان مجرد تكونها في الحيوان لا يقتضي كونه دمه ومراده اختصاص دم الحيوان الذي في الادلة بما كان يجري مجرى اجزائه لا مجرد الكون في جوفه واعترضه في المشارق بان دم الحيوان ليس الا ما يكون فيه سواء كان في عروقه او غيرها وحكي في الكشف عن بعض منع دخوله في اسم الدم خصوصا ما في البيضة وفي طهارة المهذب في شرح قول المص وفي نجاستها تردد قال من انفرادها باسم غير الدم عرفا فلا يطلق عليها اسم الدم هذا والحق انه لا ريب في كونها دما كيف لا وفي اللغة تفسيرها بالدم الغليظ او الشديد الحمرة او الجامد وفي العرف كذلك ايضا واما ما في المشارق من دعوى عدم انصراف الدم الذي موضوع في الاخبار ومعقد الاجماعات الى مثله فهي ممنوعة فالتحقيق بناء الحكم فيها على ان الاصل في الدم المشتبه الحكم بمعنى القاعدة المتخذة من العمومات هو النجاسة وان الاصل طهارة غير المسفوح الا ما خرج وقد مر الاشارة الى ظهور الثاني من بعض وبالتحقيق في ذيل المسئلة فعليه يحكم بطهارة العلقة لعدم ثبوت كونها دما مسفوحا وعلى الاول يحكم بنجاستها بل وان لم يثبت اصالة النجاسة في مسمى الدم وقلنا باصالة نجاسة دم الحيوان ذي النفس كما بنى عليه بعض فالاقوى ايضا الحكم بنجاستها لتحقق كونها دم ذلك الحيوان والتشكيك فيه من مجرد كونها في غير عرق وكونها مبدأ نشو في غير محله لعدم اعتبار العرق في الصدق ولا مبدئية النشو بما لا يستحيل بما يوجب الخروج عن المتيقن ويعضد الصدق ومنع الانصراف ما في الخلاف من دعوى الاجماع على نجاستها مؤيدا بعدم العثور على جازم بطهارتها من غير معاند في هذا العصر ممن يعتمد نقل اقوالهم في الكتب الفقهية فالحكم بنجاستها ولو نظر الى هذا الاجماع المنقول على تقدير عدم دليل آخر هو الاقوى وهو مستلزم الحكم بالحرمة ايضا الصنف الثاني ما يوجد في البيضة واكثر من تعرض للعلقة عمها له لكن عن بعضهم سبك الفرق من العلقة اليه فخالف منها العلقة ولو في البيضة وبعضهم تردد فيهما مع الحكم بنجاسة العلقة كما في طهارة الكتاب بل صرح بالفرق بينهما في المشارق واللوامع بالنجاسة في العلقة والطهارة فيما يوجد في البيضة جزما في اوليهما وميلا في الثانية وكذا في المعالم وفي الكشف حكي عن الشيخ الذي هو اصل القول بالنجاسة في العلقة حلية ما يوجد في البيضة المستلزمة لعدم النجاسة فعلى كل حال الخلاف متحقق على تقدير الاتفاق في العلقة على النجاسة ايضا والقول بالنجاسة فيه انه من العلقة كما صرح به في المعتبر فيشمله ما دل على نجاستها

وعلى تقدير

وعلى تقدير منع كونه علقة كما في المعالم حيث قال مع ان كونه علقة ليس بمعلوم فهو من مصاديق الدم وهذا يكفي في الحكم بنجاسته بناء على اصالة النجاسة في الدم وبناء على اصالة النجاسة في دم ذي النفس ايضا يتم بدعوى انه يعد كونه دما هو دم ذلك الحيوان كما جزم به في شرح الدروس والنجاسة مستلزمة لعدم الحل وللقول بالطهارة انه على تقدير تسليم كونه دما ممنوع كونه علقة ليدخل في معقد اجماع الخلاف بل ممنوع كونه دم حيوان حتى يدخل تحت اصالة نجاسة دم ذي النفس لان مجرد كونه في جوف هذا الحيوان لا يقتضي انه من دمه الذي يجري مجرى اجزائه فلم يبق الا البناء على اصالة نجاسة مسمى الدم وهي في حيز المنع وبالجملة التحقيق بناؤه على تنقيح الاصل هنا فان قلنا باصالة طهارة الدم فظاهر وان قلنا باصالة نجاسته فيبحث ان قلنا باصالة نجاسة دم ذي النفس لا مطلق الدم فالاقوى الحكم بطهارته لان دم البيضة يكون فيها بعد انفصال البيضة من الحيوان في العادة فلا تخرج البيضة من الحيوان وفيها دم والتكون فيما خالف الجزئية من الحيوان ان لم يكن معتبرا في صدق دم الحيوان عليه فهو معتبر في انصرافه اليه فلا ينصرف الى ما يكون في حال انفصاله عنه نعم لو فرض خروج البيضة وفيها دم شمله دم ذلك الحيوان لان مجرد كونه في وعاء من البيضة غير مانع من الصدق لكن الفرض بعيد عن العادة واما تنقيح ان الاصل ما هو في الدم فستسمعه قريبا ثم حيث حكمنا بطهره ففي الحكم في حله وحرمته تردد من دعوى كونه مطلقا خبيثا ومن منعه لكن على التقدير الثاني عموم آية حرمت عليكم الدم ونحوها من السنة كاف في سند الحكم بالحرمة الا ان يخرج بدليل ولا ينافيه ما دل على حل البيض لان الجمع بين العمومين قاض بحل هذا وحرمة ذاك ولغير الدم من اجزاء البيضة حتى يكون من تعارض العامين في صدق واحد اتى اذا وجد دم في البيضة يحكم بحلها فكذا الدم ويرتفع اصالة الحل في الاشياء وحيث حكمنا بنجاسة دم البيضة فلعله خارج الصفرة كما يشاهد فالطهر ممكن لوجود جلدة رقيقة حاوية للصفرة والدم في خارج الجلدة فيمكن فصل الدم منها ثم ادخال الصفرة مع الجلدة الرقيقة في الكر كما قال بعض الفضلاء ويحتمل عدم امكان تطهير الصفرة كالبياض لميعانها ولا يخفى انه مع تحقيق الجلدة ميعانها في بطن الجلدة غير مانع من تطهير الجلدة وهي مانعة من سراية النجاسة الى الصفرة والاحتياط لا يترك هذا لكن في الجواهر مع بنائه حكم دم البيضة على ما هو الاصل في الدم ذكر اختلافا في الحكم فيه بناء منه على ان ما يوجد في البيضة اما معلوم كونه علقة فحكمه مبني على اصالة نجاسة الدم المشتبه الحكم او معلوم عدم كونه علقة او لم يعلم شيء منهما فقيه بنجاسة فيبنيه على القول باصالة نجاسة الدم المشتبه الموضوع ايضا كمشتبه الحكم وهذا بناء منه على عدم ثبوت اصالة النجاسة في غير دم ذي النفس وعلى ان دم العلقة نجس لاجماع الشيخ كما هو مصرح به في كلامه والمفروض ان ما في البيضة محتمل لكونه علقة الخ وعلى تقديرهما معلوم ان حكمها النجاسة فيتوقف حكمه على حكم مشتبه الموضوع لكنا بينا ان ما في البيضة ان تكون في جوف الحيوان فهو دمه وان تكون في الخارج كما هو في العادة فليس دمه فعلى الثاني ان قلنا باصالة نجاسة الدم او دم الحيوان حتى يحكم بنجاسته فلا يكون من مشتبه الموضوع ابدا القسم الثاني مما وقع فيه التردد الدم المتكون من غير حيوان ولا في حيوان كالنازل من السماء في قتل بعض الانبياء والاوصياء وعلى نحو اسرائيل ولم يتعرض لذكره الا القليل من مشايخنا المعاصرين ففي كشف الغطاء حكم بطهارته ومقتضى ما مر عن المعالم والمشارق واللوامع من عدم الحكم بنجاسة دم البيضة ولو بتقدير عدمه فيه هذا الدم والاولى بناؤه على اصالة النجاسة الدم المشتبه الحكم وطهارته لخروجه من قسم دم ذي النفس وعدم اجماع على خصوصه واما دعوى عدم انصراف الدم اليه فلا عبرة بها لان اصالة النجاسة لا نعنى بها الا بمعنى الكلية المتخذة من عموم لفظ الدم في النصوص ومعقد الاجماعات ومع فرض عدم انصرافه اليه لا يثبت الحكم المتنافي فيه منه نوع غير متبادر من اطلاق لفظ الدم قطعا وغاية ما فيه ندرة الوجود وهي غير موجبة لقصر الحكم ما لم تكن موجبة لعدم التبادر من موارد الاستعمال كما مر في محله بقي الكلام في بيان الاصل في الدم المشتبه الحكم او الموضوع اما الاول فالكلام فيه في مقامين احدهما تنقيح ما هو الاصل في دم الحيوان ذي النفس الثاني في تنقيح ما هو الاصل في مسمى الدم ولا يخفى ان كل من قال باصالة النجاسة في مسمى الدم قال باصالتها في دم ذي النفس بالاولى وليس كل من قال باصالتها في دم ذي النفس يقول بها في الدم مطلقا كما انه ليس كل من انكرها في الدم مطلقا ينكرها في دم ذي النفس فتبين انه اذا اثبتنا اصالة النجاسة في مطلق الدم لغى البحث مع ذلك في تعيين الاصل في دم ذي النفس وان لم يثبت ثمر البحث فيه فان كثيرا ممن انكر اصالة النجاسة في مطلق الدم اثبتها في دم ذي النفس ويظهر ثمرة الاصلين في دم غير الحيوان كالنازل من السماء ودم العلقة مطلقا او الذي يوجد في البيضة بناء على عدم تحقق كونه دم الحيوان اما المقام الاول فالمعروف من مذهب الاصحاب هو

الحكم بنجاسته

الحكم بنجاسة دم ذي النفس الا ما خرج والمستفاد من كلماتهم هو الاتفاق عليه كما في المعتبر والتذكرة وشرح المفاتيح والحدائق و
في شرح القواعد ايضا كاشف الغطاء عن نهاية الاحكام والمنتهى والتذكرة والغنية والذكرى والروض شرح الموجز وشرح
الفاضل الهندي ومختلف نقل الاجماع عليه وفي المعتبر والمدارك والدلائل انه مذهب الاصحاب في الجواهر ذلك عن البحار وفي
كتاب والدي عن المعالم والذخيرة وطهارة الكفاية ومطاعمه وبالجملة عباراتهم مشحونة بنسبة اصالة هذا الحكم الى الاصحاب على
اختلاف التعبير في التصريح بالاجماع او الاتفاق او الظهور فيهما او عدم الخلاف او مذهب الاصحاب والمعروف من المذهب ونحو
ذلك فالاجماع مستفيض النقل عليه ومصرح به في كلامهم والمستند فيه مع الغض عن الاجماع هو اطلاق الدم الموجود في الاخبار
في جملة وترك الاستفصال فيه في اخرى ففي شرح المفاتيح ذكر من تلك الاخبار صحيحة ابن مسلم عن الرجل يرى في ثوب اخيه دما وهو
يصلي قال لا تؤذنه حتى ينصرف وحسنة ابن سنان عن رجل اصاب ثوبه جنابة او دم قال ان علم انه اصابه قبل ان يصلي ثم صلى
فيه ولم يغسله فعليه ان يعيد ما صلى فلك ورد بمضمون الحسنة روايات كثيرة فوق حد الاستفاضة ومن الاطلاق ما ورد في وقوع
الدم في البئر والدم الواقع في الماء القليل ومنه موثقة عمار في دم منقار الطير في احدهما كل شيء من الطير يتوضأ مما يشرب منه
الا ان ترى في منقاره دما فان رايت في منقاره دما فلا تشرب ولا تتوضأ الى غير ذلك قال في شرح المفاتيح واطلاقات الاخبار
تدل عليه فانها تدل على نجاسة مطلق الدم الى ان يظهر منها ان الاصل في الدم النجاسة انتهى وهناك قسم اخر وهي الاخبار الواردة
في دماء خاصة كدم الرعاف مما هو فوق حد الاستفاضة ودم القروح والجروح والدماء الثلاثة ودم الثالول ودم حك الجلد
ودم الاسنان الى غير ذلك على وجه يعلم من مجموعها كون المدار والمناط هو دم ذي النفس ما هو غير المتخلف بعد الذبح فمع
التامل في الاخبار من جميعها لا يبقى مجال التردد في اصالة النجاسة في دم ذي النفس ولم اقف على مخالف في ذلك الا ما شاء من
الفاضل في جملة من كتبه حيث قيد الدم المحكوم بنجاسته في عدة من كلماته واستدل لا انه بالمسفوح مستدلا بمفهوم الاية من قوله
الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا حتى انه في المختلف استدل على طهارة الدم المتخلف بانتفاء المقتضي للتنجيس وهو السفح
وربما يوجد نحو ذلك في كلمات بعض من تأخره وقد صرح به في بعض الاستدلالات وحاصله ان الدم المسفوح من ذي النفس
هو النجس والباقي على اصالة الطهارة الا اذا قام اجماع او دليل اخر على نجاسته لكن حمل عبارة الفاضل على ارادة مطلق الخارج من
لفظ المسفوح في مقابل المتخلف بعد الذبح اولى من ابقائها على ظاهرها من ارادة خصوص المسفوح بمعنى الخارج من العرق او
غيره وقد صرح بهذا غير واحد ايضا وصونه عن مخالفة الاصحاب ايضا قاض بذلك وقد اشكل في الجواهر في مدرك هذا الحكم
الذي هو مرجع الاصل قال لم اعثر في شيء من سائر هذه الاخبار على ما كان الغرض الاصلي من السؤال عن نجاسة الدم لمكان تردد
السائل في بعض افراد الدم حتى يكون ترك الاستفصال يفيد العموم بالنسبة الى ذلك بل ظاهر اكثرها علم السائل بنجاسته الا انه
لم يعلم حكم الصلوة به مع الجهل به او النسيان او القلة او الكثرة مع مشقة التحرز منه او نحو ذلك انتهى قلت حاصله ان الظاهر كون
السائل عالما بانه دم نجس وانما هو سائل عن الصلوة مع الدم المعلوم النجاسة جهلا او نسيانا ونحوه فالجواب في وجوب الاعادة مع الدم
المعلوم حكمه النجاسة اذا كان عالما بوجوده في الثوب لا جاهلا فلا عبرة باطلاق الدم الموجود في تلك الاخبار لتنزله على الدم
المعلوم الحكم من المسفوح وحكم الجلد مثلا ونحوه وفيه اولا انه لا ريب في كون وقوع لفظ الدم في الاسئلة والاجوبة مقتضيا للحكم
بارادة مطلق الدم وغاية ما هناك انه يدعى الصارف وان تقييد السؤال بحالة مخصوصة للدم مترتبة على نجاسته ظاهر في المفروغية
عن نجاسته فالدم المسئول عنه هو المعلوم حاله وهو المراد في الجواب لكن لا يلزم كون المفروغية من جهة علمه بانه دم ذبح شاة
مثلا بل يجوز كون المفروغية من جهة البناء على كون حكم الدم بالاصل هو النجاسة كما هو الاوفق بظاهر قوله اصاب ثوبه دم
وقوله يرى في ثوب اخيه دما وعليه لا موجب لانصراف الدم عن الاطلاق اذ لم يتضح الصارف فتامل جيدا فانه دقيق وثانيا ان ادعاء
من الصارف انما نشأ من السؤال بدعواه وهنا روايات ابتدائية من الامام ع منها صحيحة ابن سنان عن ابي عبد الله ع ان اصاب
ثوب الرجل الدم فصلى فيه وهو لا يعلم فلا اعادة وان هو علم قبل ان يصلي فنسي وصلى فيه فعليه الاعادة وصحيحة اسمعيل بن جابر
عن الصادق ع قال في الدم يكون في الثوب ان كان اقل من قدر الدرهم فلا يعيد الصلوة وان كان اكثر من قدر الدرهم وكان رآه
ولم يغسله حتى صلى فليعد صلوته الحديث ومرسلة جميل عن بعض اصحابنا عن ابي جعفر ع وابي عبد الله ع انهما قالا لا باس ان يصلي

الرجل في الثوب وفيه الدم متفرقا شبه النضح وان كان قد رآه صاحبه قبل ذلك فلا باس به ما لم يكن مجتمعا قدر الدرهم ومثلها في
عدم جريان الصارف لاطلاق الدم وان كان سؤال حسنة عبد الله بن سنان عن رجل اصاب ثوبه جنابة او دم قال ان كان علم انه اصاب
ثوبه جنابة قبل ان يصلي ثم صلى فيه ولم يغسله فعليه ان يعيد ما صلى لعدم ذكر خصوصية في السؤال فيها سوى اصابة الدم الثوب
والجود منها خبر الدعائم عن الباقر ع والصادق ع انهما قالا في الدم يصيب الثوب يغسل كما يغسل النجاسات واحسن من الجميع النبوية
النبوية التي فيها انما يغسل الثوب من الدم والمني والبول ومثلها اخوان وهي منضمة بمنعقد الاجماعات المستفيضة وهي جابرة لضعف
بعضها بل الاجماعات المستفيضة هي دليل مستقل محكم في غاية القوة لهذا الاصل ولذا اعترف هو به اخيرا بملاحظة الاجماعات و
ثالثا لا يجري هذا الاشكال في القسم الثاني من الاخبار الواردة في الدماء الخاصة واما قوله في الجواهر بعد ذلك كما اني لم اعثر
على خبر معتبر من طرقنا حكم فيه بالنجاسة اولا ثم اراد به بيان حكمها وموضوعه لفظ الدم ونحوه مما يستفاد منه حكم الطبايع فضلا
عن عموم لنوعي فاستفادة الاصل المذكور الذي هو العمدة في اثبات النجاسة في كثير من افراد هذا القسم لا يخلو من نظر وتامل انتهى
ان كان مراده عدم خبر موضوعه لفظ الدم فقد عرفت كثرته وناهيك مستفيضة اصابة الدم الثوب فضلا عن غيرها ثم الدم
المطلق يفيد فائدة العموم اللغوي هنا وان كان مراده عدم ذلك مقصودا بالسؤال فيه عن نفس حكم نجاسة الدم دون بعض حالاته فجوابه
من جهة كلامه الاول بل يتعين هذا التقرير من اطلاق الدم في الاخبار المتقدمة يقوي البناء في المقام الثاني على ترتب حكم النجاسة
على مسمى الدم وان لم يكن من حيوان الا ما خرج وهو قول باصالة النجاسة في مطلق الدم وهي وان لم تكن معقد الاجماعات المتقدمة
لانه دم الحيوان لكنها صريح بعضهم وهو ظاهر شارح المفاتيح حيث قال واطلاقات الاخبار تدل عليها فانها دالة على نجاسة مطلق
الدم الى ان يظهر منها ان الاصل في الدم النجاسة انتهى وعلى كل حال هو قوي لاقتضاء اطلاق لفظ الدم الموجود في تلك الاخبار ذلك
الا ان يدعى عدم انصرافه الى دم غير الحيوان ومن اجل هذا وغيره انكر بعض اصالة النجاسة هنا مع الاعتراف بها في المقام الاول كما
في الجواهر وغيره وغير بعيد ان يكون بناء الاكثر على ذلك ولكن قد عرفت ان هذه الندرة ندرة وجودية لا استعمالية وان شمول
لفظ الدم الخارج من الحيوان وغيره على حد سواء ولذا هو شامل لبعض افراد نادرة الوجود من دماء ذي النفس كدم القبل والمد
والطاهر من النعامة والزرافة الى غيرهما مما يندر بل ربما ينحصر في الوجود بعدد واحد او اثنين وثلاث مع انه لا ريب في دخولها في المراد
من الدم في الاخبار مع ان في جملة منها ترك الاستفصال المفيد للاستغراق وفي جريان الانصراف فيه كلام كما اشار اليه في شرح
المفاتيح وغيره هنا وفي غير مقام واما الثاني وهو الدم المشتبه الموضوع ففيما اشتبه حكم الدم الموجود في الثوب مثلا من جهة
اشتباه موضوعه انه دم برغوث الطاهر بقينا مثلا او دم حك الجلد النجس يقينا فصرح جماعة كما في المنتهى ومن تبعه في الذكرى والمدارك
والحدائق ومحكي الموجز وشرحه ونهاية الاحكام بان الحكم فيه الطهارة بل في الجواهر عن الاخيرة انه لا خلاف فيه بين الاصحاب وفي الكفاية عن
لم يتهم الحكم بالنجاسة فيه كشبهة الحكم ومال اليه في شرح المفاتيح وفي الجواهر انه ظاهر وهو ايضا متوجه بناء على الحكم بالطهارة
في مشتبه الحكم قال وعليه فيتجه استفادة ذلك ايضا بالنسبة الى ما شك في موضوعه اي لم يعلم انه من النجس او الطاهر اذ كان ترك الاستفصال
في تلك الاخبار عن انواع الدماء واصنافها واطلاق في خبر عمار يشمل عموم حكم النجاسة كذلك ترك ايضا واطلق بالنسبة الى موضوعها
فينبغي ان يعلم ثبوت الحكم بالنجاسة حتى يثبت انه من الطاهر وكذا الكلام في موثقة عمار وغيرها بل لم اعرف خبرا اختص به الاول
عن الثاني الى اخر كلامه قلت لا قوي هنا البناء على الطهارة تحكيما لقاعدة اصالة الطهارة لعدم انقطاعها هنا بالنصوص كما
في مشتبه الحكم ودعوى انقطاعها لما سمعت من الجواهر من ان اطلاقها وعموم ترك استفصالها كما يقضي بشمول اصناف الدم كذلك
يقضي بشمول المصاديق المشتبه المعلوم كونه من هذا الصنف المعين المعلوم حكمه والفرد المجهول كونه منه فاصل الطهارة منقطع به
بالعموم فيما كان الشك في المصداق ايضا واضحة الفساد للفرق بين الشك في حكم ما علم مصداقيته والشك في مصداقية ما علم
حكمه ففي الاول يثبت للمشكوك حكم العام بخلاف الثاني وخلاصة الفرق ان الاول شك في زيادة التخصيص في العام واصالة الحقيقة
قاضية بعدمه فيجب الحكم ببقائه تحت حكم العام وهو اصل لفظي ينقطع به اصل الطهارة وفي الثاني على تقدير كونه مصداقا لما علم
حكمه وكونه غير مصداق له لا يزيد التخصيص ولا يقل فلا اصل لفظي حينئذ فيبقى اصل الطهارة سليما عن المعارض في الشكوك وتوضيح
المقال وبسطه في الاصول ولذا كل من قال ان الحكم فيه الطهارة استند الى اصل الطهارة الا ان يقال ان قاعدة العموم مع الشك في

فی الحکم او المصداق کما ذکر لکن خصوص عموم هذه الاخبار هنا ظاهر فی ارادة الشمول للفرد المجهول المصداق ولکن دعواه هنا من بین سایر العمومات مع تسلیم قاعدة ارادة المعانی النفس الامریة من الالفاظ وعدم مدخلیة المعلومیة والمجهولیة فی المراد تحکم محض لا یصار الیه بمجرد الدعوی فالاولی کون المقام جاریا علی نمط سائر العمومات من الفرق فی جریان حکمها بالنسبة الی شبهة الحکم او الموضوع فان قیل ان هذا فیما یکون البیان موکولا الی مجرد العام والخاص لکن هنا قد ورد فی موثقة عمار الامر بالاجتناب عن الدم المرئی فی منقار الطیر وهو غالبا غیر معلوم موضوعه فدل علی ان الحکم فی شبهة الموضوع فی خصوص الدم هو النجاسة قلنا اولا اطلاق الامر بالاجتناب عنه لکونه معلوم الحال فی العادة انه دم ذی النفس من صید او جیفة وثانیا لو سلم اعمیته من ذلک فاطلاقه مسوق لبیان حکم عدم لزوم الاجتناب عن سؤره الا مع رؤیة الدم فی منقاره فلا عبرة باطلاقه من حیثیة معلومیة حال الدم و مجهولیته وفیه نظر اذ الغالب مجهولیته والحالة الغالبة لا بد من ارادتها وثالثا فی ذیل احد الموثقتین الا ان تری فی منقاره قذرا والقذر هو النجس وهو خاص بالنسبة الی غیره فیقید الامر بالاجتناب بما علم کون الدم قذرا بل ربما یفید عکس مرام الخصم من عدم الاجتناب اذا لم یعلم قذارة الدم المرئی فی منقاره وقد تم هذا الحکم فی غیره بالاجماع المرکب هذا کله فی اصالة النجاسة واما اصالة الحرمة فاوضح طریقا لکفایة آیة التحریم مع عدم معارضتها بشیء غیر آیة المسفوح وقد عرفت ما یقوم فیهما من الاحتمال المانع من وضوح الدلالة الصالح للمعارضة ولو سلم صلاحیة المعارضة فلا ریب فی رجحان آیة التحریم بوضوح الدلالة فان آیة المسفوح ان لم یطرقها الاحتمال الموجب للاجمال ببعض ما تقدم ذکره فلا اقل من ضعف الدلالة الموجب للمرجوحیة فی مقام التعارض کیف لا وعدم بقاء الحصر فیها علی الحقیقة نظرا الی شأن نزولها والی عدم احصائها محرمات الشریعة ما عداها والی الاتفاق علی حرمة غیر المسفوح من دم الحکم والجدّ شرة وغیر المأکول مما لا نفس له وغیر ذلک کالمقطوع به وبعد صرفه الی الحصر الاضافی یحتمل کونه بالاضافة الی غیر محل البحث ضرورة انه کما یحتمل کون المراد من حصر الحرمة فی الدم المسفوح هو نفیها عن بعض ما یدخل فیه اقسام غیر المسفوح من الدم فیخل باصالة الحرمة کذلک یحتمل کون المراد نفی الحرمة عن شبیه المسفوح من الدم المتخلف فی الذبیحة فلا یخل باصالة الحرمة الناشئة من آیة التحریم وقد سمعت حمل نظیره من کلام الفاضل علیه مع تأیید آیة الحرمة بآیة حرمة الخبائث وفیما کان من حیوان غیر مأکول بما یدل علی حرمة الحیوان لدلالته علی حرمة دمه بالتضمن وبتمام اصل الحرمة فیما لم یجر اصل النجاسة کدم ما لا نفس له غیر المتصل بالسمک والا فثبوت النجاسة مغن عن اصل الحرمة فی ترتب حکم التحریم لعموم حرمة اکل النجاسات هذا فیما کان الدم مشتبه الحکم من حیثیة الحل والحرمة واما اذا کان مشتبه الموضوع کا کالمشکوک فی کونه من الدم المتخلف فی الذبیحة او من غیره مثلا فالمتجه الحکم فیه بالحل عملا باصل الحل والبراءة فیما لا یعلم انه الموضوع المحرم حسبما قرر فی محله هذا تمام الکلام فی مسائل الدم ولم یبق بحمد الله تعالی فی شیء منها غبار والعین السادسة والسابعة من الاعیان النجسة الکلب والخنزیر باتفاق النص والفتوی والمحکی عن الصدوق من کفایة رش ما اصابه کلب الصید برطوبة بالماء من غیر غسل مخالفة منه فی المطهر او فی نجاسته کما ان بعض الاخبار من نحو صحیح علی بن جعفر عن رجل یصیب ثوبه خنزیر فلم یغسله فذکر وهو فی الصلوة کیف یصنع قال ان دخل فی صلوته فلیمض وان لم یکن دخل فی صلوته فلینضح ما اصاب ثوبه الا ان یکون فیه اثر فیغسله غیر مناف للحکم بنجاسة الخنزیر لظهوره فی حال الیبوسة بقرینة الاستثناء مع حمل کفایة النضح فی حال الیبوسة فان الملاقاة مع الرطوبة المسریة اذا کفی فیها النضح لم یبق مورد للغسل حتی یستثنی للاجماع علی تفاوت الحکم مع الرطوبة فی ملاقاة النجاسات فی مراتب الرطوبة الا فی الکلب بنفرقی ولو غیر من غیره وکذا صحیح ابن سکان المجوزة للوضوء والاغتسال بماء ولغ الکلب فیه لحمله علی الکثیر کالنافیة للباس عن جلد الخنزیر یجعل دلوا یستقی به لحمله علی الاستقاء للزرع دون الشرب والوضوء ولا باس بالحمل علی التقیة ایضا ولعله اولی کیلا ینافی ما تقدم من حرمة مطلق الانتفاع باجزاء المیتة الذی هو فرض هذا الخبر الی غیر ذلک من شواذ الاخبار التی یجب تاویلها بما یخرجها عن مخالفة مذهب الامامیة ولا ینبغی اطالة الکلام فیها والمعروف من المذهب اختصاص النجاسة بالکلب والخنزیر البریین دون البحریین خلافا للحلی فنجس الکلب البحری ولعله لا یفرق بینه وبین الخنزیر البحری وفی المنتهی اشعر به وظاهر البیان التردد لقوله طاهر فی وجه ولا نص فی خصوص البحری بل اخبار الخز بناء علی انه القندس وهو کلب الماء تدل علی طهارة البحری ولا فرق بینه وبین الخنزیر والمنشا فی هذا الخلاف هو ان الکلب حقیقة فی البری مجاز فی البحری او مشترک بینهما لفظا او معنی نحو الخنزیر وهذا یؤیه الاحکام الاول لا علیه یختص حکم النجاسة بالبری لوجوب حمل اللفظ علی الحقیقة ما لم یکن قرینة علی ارادة المجاز وهنا ان لم یکن القرینة علی خلافه فلیس

علی ارادته وعن المنتهی التصریح بالثانی واختار معه اشتراکهما فی النجاسة قال لاشتراکهما اللفظ وفیه توقفه علی استعماله فی المعنیین لقطعیة کون البری مرادا وهو ان لم یکن ممنوعا فیتوقف علی القرینة وکذا عموم الاشتراک وهی مفقودة وعلی الاول الاکثر کما فی الحدائق والاشهر کما فی الریاض وان لم یتحقق فی الجواهر وعلیه یتوجه اشتراکهما فی حکم النجاسة لکن بتقدیر التواطی بینهما وهو ممنوع لانصراف الاطلاق الی البری قطعا فمن اجله یقوی الحکم بطهارة البحری وفی الکفایة انه المشهور واذا تولد من الکلب والخنزیر البریین حیوان فان صدق اسم احدهما فلا اشکال فی نجاسته واذا انتفی اسمهما عنه ففیه قولان عن الذکری والروض النجاسة ولم یستبعد فی جامع المقاصد وربما شمل اطلاق بعضهم ما لو سمی باسم حیوان طاهر ایضا اعتبارا باصل الخلقة وعن الدلائل الحکم بالطهارة لو انتفی اسمهما وفی الکشف التصریح بالطهارة لو سمی باسم طاهر کما اذا تولد من الکلبین هرة او حیوان غیر معروف وفی المعالم انه یهون خطب ذلک انه مجرد فرض لا یقع وظاهر البیان ان المدار علی الاسم فی المتولد منهما وعن التذکرة یحتمل النجاسة وتبعیة الاسم وعن المنتهی و التذکرة والبیان والروض ان المتولد من احدهما وطاهر یلحق الاسم وفی الروضة اذا انتفی المماثل الاقوی الطهارة وان حرم لحمه للاصل وفی شرح المفاتیح ان هنا اقساما خمسة الاول المتولد بینهما مع مشارکته فی الاسم لاحدهما وقال فی احکام الصور ان الظاهر عدم الخلاف فی نجاسته ویدل علیها الروایات لصدق الاسم الثانی المتولد بینهما مع المباینة فی الاسم ونقل فی حکمه القول بالنجاسة لا بعضها والقول بالطهارة للاصل وهو اختیار الثانی والثالث المتولد من احدهما ومراده من کلبین مثلا او من خنزیرین مع المباینة فی الاسم قال فی حکمه لم اقف علی نص من الاصحاب ویجری فیه ما فی الثانی الرابع المتولد من احدهما ومن حیوان طاهر مع المشارکة فی الاسم لاحدهما ومراده المشارکة فی اسم النجس قال فی حکمه لا خلاف فی نجاسته الخامس المتولد من احدهما ومن طاهر مع المباینة لاحدهما او النجس ونقل فی حکمه عن المعالم حکایة الطهارة فیه عن کثیر من غیر نقل خلاف واستلوح هو من المنتهی وجود الخلاف فیه لقوله الاقرب الطهارة وعن النهایة ان الوجه فیه اعتبار الاسم واختار هو الطهارة فیه ثم قال لا فرق فیه بین ان یکون باسم الحیوان الطاهر او حیوان طاهر آخر او یکون مباینا لجمیع الحیوانات المعلومة الاسم انتهی قلت الذی یقتضیه النظر ان المتولد منهما متفقین ککلبین او خنزیرین او مختلفین ککلب وخنزیر ان وافق اسم احدهما فیلحقه حکمه حسبما اشرنا الیه لتبعیة الاحکام خصوصا فی النجاسات العینیة الذاتیة للاسماء وهذا اجماع ولو انتفی اسمهما فالحکم الطهارة سواء سمی باسم طاهر او جهل اسمه والاول واضح لتبعیة الاسم مضافة الی اصل الطهارة والثانی لاقتضاء قاعدة التبعیة المذکورة عدم ثبوت نجاستهما فیه فیبقی اصالة الطهارة سلیمة عن المعارض واما المتولد من احدهما وطاهر فان صدق اسم احدهما او اسم ثالث طاهر او نجس تبعه فی الحکم لقاعدة التبعیة وان انتفی اسم کل منهما واسم ما یعلم حکمه فیحکم فیه باصالة الطهارة ومنه یتبین انه اذا تولد من طاهرین ما یصدق علیه اسم الحیوان النجس ان امکن واتفق یحکم بنجاسته تبعا للاسم والغاء اصل الخلقة کما الغی فی المتولد من نجسین مع صدق اسم الطاهر او جهل اسمه وان اعتبر التشبیکا باصل الخلقة فی المتولد من نجسین مع انتفاء اسمهما بل ربما اطلق بعضهم ذلک ولو سمی بطاهر لکنه لا دلیل علیه والذی یوجد فی کلمات القائلین بنجاسته دعوی ان احد بهما بنجاسة جنین الحیوان النجس قبل ولوج الروح فیه لکونه بحکم سائر اجزائه فیستصحب بعد ولوج الروح لان الروح لو کان مغیر الحکم حدوثا ولوجا لغیره ایضا انتفاء وخروجا فانتفی حکم الکلبیة بعد موته وهذه مدفوعة اولا بمنع نجاسة جنین الکلب مثلا قبل ولوج الروح خصوصا اذا تمت الصورة وکانت غیر صورة الام وکونه بحکم احد اجزاء الام ممنوع وبالجملة الحمل لیس من اجزاء الام فالنجاسة الامیة غیر متحققة فاصالة الطهارة الذاتیة سلیمة عن المعارض ان سقط قبل ولوج الروح وان نجس بالملاقاة ودعوی ثبوت النجاسة بعد تمامیة صورة الکلب مثلا لصدق اسم الکلب وان لم یلجها الروح ممنوعة لعدم ثبوت الصدق بل هو صورة کلب وقولنا ان الروح لو کان له مدخلیة فی الصدق لانتفی حکم الکلب بعد موته مدفوع بان العرف فارق بین ما قبل الولوج وما بعد مفارقته فانه ما قبله غیر داخل فی عداد اسم الحیوانات لکونها حقائق فی النفوس الحیوانیة فهو جماد بصورة الکلب واما بعد ما ولجه الروح وصار حیوانا فاذا فارقه کان حیوانا کلبا میتا ویشهد لکم تقسیم الحیوان بنقال الکلب حی وکلب میت وما قبل الروح لیس من المیت قطعا وهذا الفرق بین ما قبل ولوج الروح وما بعد الموت وان تراءی فی بادی النظر تحکما لکنه محقق بعد مراجعة الوجدان العرفی ومن هنا ینقدح وجه الدفع ثانیا بانه ان سلمنا نجاسة الجنین قبل ولوج الروح باعتبار الجزئیة فبعد الولوج ینقطع الاستصحاب لتغیر الموضوع حینئذ وصیرورته حیوانا مستقلا فما لم یکن بصو

الكلب لا صدق اسمه ولا اسم ثالث نجس يتبع اصالة الطهارة سليمة ودعوى القطع بعدم خروجه من الكلبية اذا تولد من كلبين وان لم يكن بتلك الصورة ممنوعة فيه لاقتضاء سلب الاسم عرفا سلب الحكم فضلا عما اذا كان بصورة حيوان طاهر فان صدق اسم الطاهر فيه سليم عن المعارض وقد سمعت عن الكشف ان ما كان بصورة الهرة المتولدة من كلبين وخنزيرين طاهر وقضيته ان المتولد بين شاتين اذا كان بصورة الكلب نجس لان مبناه تحكيم الاسم والدعوى الثانية دعوى تنقيح المناط في نظر اهل الشرع وانهم يفهمون من نجاسة الابوين متفقين صنفا ككلبين او مختلفين ككلب وخنزير سراية النجاسة الى ما تولد منهما اما مطلقا او لو كان باسم حيوان طاهر او ما لم يكن كذلك وهي ايضا ممنوعة فان قول ان النجسين لا يتولد منهما الا نجس انما دعوى اجماع المنتهى على ذلك فلا كلام لكنا نجد الخلاف وان لم يكن الاجماع فهو ما مر عن بعضهم من العبرة باصل الخلقة وهذا حديث اجمالي فنقول ان كان المراد وجود ذاتية الابوين وتبعية الحكم وان كانا كلبا وخنزيرا وغير خارج عنهما قطعا فتبعية الحكم فهو دعوى بلا دليل بل الدليل على خلافها لان المفروض سلب العرف اسم الابوين او ثبوت صدق طاهر ثالث بناء لا سبيل الى تخطئة العرف البات ومع تصديقه يجب في الاول نفي النجاسة لانتفاء موضوعها وفي الثاني الحكم بالطهارة لثبوت موضوعها وان قيل وجود حقيقة الابوين في الولد مقطوع به ومعه لا يلتفت الى التسمية لانها كاشفة لا سبب تعبدي قلنا ان اريد انه مقطوع به في العادة فالمفروض ان العرف والعادة نافيان لوجودها بسلبه للاسم وان اريد انه بحسب القواعد الحكمية فعلى تقدير اقتضائها وجودها لا عبرة بها مع مخالفة الحس والعادة فان موضوع الحكم هو الكلب العرفي الا ان يمنع نفي العرف اسم الابوين واثبات اسم ثالث كما اشير اليه في المحكي عن المعالم والكلام انما هو على تقدير تحقق احدهما مع انه لو كان محالا لما تصدى الاصحاب لبيان حكم وقوعه فتلخص من مجموع ما ذكر ان المتولد من حيوانين ان سمي باسم حيوان معلوم ثبت له حكم المسمى به موافقا كان لحكم الابوين او مخالفا وان لم يسم باسم حيوان معلوم حكم فيه باصالة الطهارة وكذا اصالة الحل في الاقوى وان الاقوى في سقط الحيوان مطلقا ولو نجس العين قبل ولوج الروح الحكم بالطهارة الذاتية مع احتياط شديد فيه والعين الثامنة من الاعيان النجسة الكافر بجميع اصنافه حربيا كان ام كتابيا معاهدا اصليا كان ام ارتداديا مليا ام فطريا اصليا كفره ام تبعيا كاطفال الكفار ومجانينهم والضابط من انكر احدى الشهادتين انكار جحد لا عن لبس وغلط ونحوهما وان اعتقد مضمونها في جنانه او بالعكس او شك في مضمون احدهما اما مطلقا او بعد النظر اللازم لصحة النظر بناء على اعتبار الاقرار باللسان مع الاعتقاد بالجنان في الاسلام او اقر بها معتقدا فانتحل بسببه الى الاسلام ثم انكر ضروريا من ضروريات الاسلام او ادعى ما يستلزم خلاف ضروري استلزاما بينا او غير بين عرف منه قصد اللازم ونجاسته في الجملة مورد اتفاق لخلص من الكتاب والسنة وفتوى المسلمين فلا ينبغي الاطالة فيه وانما الكلام في جملة من اصنافه ينبغي التنبيه عليها منها اهل الكتاب المشهور نجاستهم بل الخلاف المحقق في نجاسته في طبقة الاردبيلي فما دون من شاذ واما من تقدمهم فعبارة من نسب اليه الخلاف في ذلك محتملة لعدمه لانهم الشيخان والقديمان خاصة وعبارة المفيد في الغرية التي منها النسبة اليه هي بلفظ الكراهة المحتملة في عبارات القدماء للاول الحرمة ولو في خصوص عبارته بمعونة تصريحه في غير الغرية من كتبه الى النجاسة صريحا وتعبير العماني بطهارة اسئارهم ويحتمل كونها في خصوص السؤر الذي هو معروف في الماء القليل الذي يباشره فم الحيوان ومطلق جسمه كما تقدم في باب السؤر وذلك بناء منه على عدم انفعال الماء القليل عنده كما هو المعروف عنه وهي عبارة الشيخ منسوب اليه لعبارة النهاية والتعبير فيها بكراهة ان يدعو الانسان احدا من الكفار الى طعامه فيأكل معه فان دعاه فليأمره بغسل يديه ثم يأكل معه ان شاء وهي محتملة لارادة مجرد المؤاكلة التي لا يلاقيهم فيها برطوبة لانها ممكنة ولو في انية واحدة فضلا عن خوان واحد اذا كان الطعام خبزا ونحوه والكراهة لمجرد الدعوة والامر بغسل يديه لمجرد ازالة القذارة الحسية المعلومية عدم حصول الطهر به والاحتمال هذا يقوى بملاحظة تصريحه قبله باسطر بعدم جواز مؤاكلة الكفار على اختلاف مللهم ولا استعمال اوانيهم الا بعد غسلها بالماء الى ان قال لانهم انجاس وملاحظة قوله في اسئار النهاية لا يجوز استعمال اسئار من خالف الاسلام من سائر اصناف الكفار وتصريحه بنجاستهم في سائر كتبه فيبعد ارادة مخالفته في العبارة المذكورة مع ان قوله فيها احدا من الكفار يعم جميع اصنافهم فلو حمل على ظاهرها لزم قوله بطهارة جميعهم وهو خلاف اجماع المسلمين ولا اشكال في عبارتان من اجلها انسب اليه الخلاف احدهما محتملة لما احتمله عبارة العماني والثانية ان التجنب عن اكل ما صنعه اهل الكتاب من ذبايحهم وفي انيتهم احوط وهي محتملة لما لا يعلم مباشرتهم برطوبة مع انه يجب صرفها عن ظاهرها على كل حال لمكان ذكره اكل ذبايحهم فلا عبرة بظاهرها وعلى كل حال القول بنجاستهم

هو المنصور للاجماع المستفيض بل المحقق في طبقة يرد بها الخلاف للاخوين نحو صاحب المدارك والمعالم والخراساني ومن على مذاقهم بل الحكم بنجاستهم مما امتاز به الخاصة عن العامة واية المشركين بانضمام الاجماع المركب كما حكاه جماعة ففي الغنية كل من قال بذلك اي النجاسة في المشرك قال به فيمن عداه من الكفار والتفرقة بين الامرين خلاف الاجماع انتهى فتأمل وبانضمام ما يثبت الشرك في اليهود من قولهم عزير ابن الله وفي النصارى من قولهم المسيح ابن الله وفي المجوس بالهية النور والظلمة والمناقشة في دلالة الاية بكون النجس بالفتح مصدرا لا يحمل على اسم العين الا بتقدير كلمة ذو فيفيد نجاستهم العارضية لانها معنى ذي النجاسة مدفوعة بعدم الحاجة الى التقدير بل هو من المبالغة كزيد عدل فانه شايع ويشهد لارادته المنع من دخولهم المساجد كلية ولا كلية في تلوثهم بالنجاسة العارضية مؤبدا بعد اختصاص النجاسة العارضية بهم وللاخبار الواردة فوق حد الاستفاضة الامرة بالاجتناب عنهم على اختلاف مضامينها منها موثق ابي بصير في مصافحة اليهودي والنصراني قال من وراء الثياب فان صافحك بيده فاغسل يدك وصحيح ابن مسلم عن رجل صافح مجوسيا قال يغسل يده وصحيح علي بن جعفر عن اليهودي والنصراني يدخل يده في الماء يتوضأ منه للصلاة قال لا الا ان يضطر اليه وسئل عن النصراني واليهودي يغتسل مع المسلمين في الحمام قال اذا علم انه نصراني اغتسل بغير ماء الحمام الا ان يغتسل وحده على الحوض فيغسله ثم يغتسل الحديث وربما ذكر في عداد ما استدل به للنجاسة بعض اخبار ربما تشعر بظهوره في كون الاجتناب منهم لعدم تجنبهم من النجاسات من الخمر ولحم الخنزير وغير ذلك كصحيح ابن مسلم عن انية اهل الذمة والمجوس فقال لا تأكلوا في انيتهم ولا من طعامهم الذي يطبخون ولا في انيتهم التي يشربون فيها الخمر وفي رواية الكاهلي في مخالطة المجوس فكل من طعامهم ذا كلا الى غير ذلك وغايتها كونها من ترجيح الظاهر على الاصل لكن في غيرها من الاخبار الواضحة الدلالة كفاية وهي مرجحة على الاخبار التي استدل بها القائل بالطهارة بعد الاصل كموثق الساباطي عن الرجل هل يشرب من كوز او اناء غيره اذا شرب على انه يهودي او نصراني فقال نعم قلت فمن ذلك الماء الذي يشرب قال نعم وصحيح العيص عن مؤاكلة اليهودي والنصراني قال فقال ان كان من طعامك فتوضأ فلا بأس وعنه ايضا في الصحيح عن مؤاكلة اليهودي والنصراني فقال لا بأس اذا كان من طعامك وسألته عن مؤاكلة المجوس فقال اذا توضأ فلا بأس الى غير ذلك وخصوصية طعام [illegible] لان طعامهم لا يؤمن من لحم الخنزير وبعض المحرمات والتوضي المراد منه غسل اليد انما احتياطا عن كونها نجسة اذ لا يتجنبون عن كثير من النجاسات او لرفع القذارة والنفورة والمناقشة في كثير من الروايات المستدل بها للطهارة واردة لظهور بعضها في الرخصة من جهة عدم العلم بالنجس كالوارد في لبس الثوب المستعار لهم بانه اذا رجعه لا يغسله ويصلي فيه والواردة في شراء الثياب التي يعملونها من السابرية وغيرها كصحيح البزاز سألنا ابا جعفر عن الثوب يعمله اهل الكتاب اصلي فيه قبل ان اغسله قال لا بأس وان يغسل احب الي ورواية المعلى عن ابي عبد الله سمعته يقول لا بأس بالصلاة في الثياب التي يعملها المجوس والنصارى واليهود الى غير ذلك ووجه ترجيح الاخبار الاولى مع اوضحية دلالة اكثرها اعتضادها بالاجماعات المستفيضة ومخالفتها لاقوال العامة وموافقة الاخيرة لمذاهبهم فانهم اتفقوا على طهارتهم ما عدا مالك في رواية منه والمحصلون من اصحاب مالك يقولون انه على سبيل الكراهة عنده لا التحريم ولذا عد السيد في الانتصار القول بنجاستهم مما انفردت به الامامية ومن اعظم المرجحات في الاخبار موافقة ما اشتهر بين اصحابك وما خالف قول العامة خصوصا مع البلوغ الى المرتبة المذكورة فلتحمل الاخيرة على ما يوافق الاولى ويصلح تأويل اكثرها بما اشير اليه من كونها للرخصة لعدم حصول اليقين بوقوع ملاقاتهم ترجيحا للاصل على الظاهر بل ما عدا القليل منها ظاهر في كون الحكم ناظرا الى هذه الجهة دون طهارتهم ومن الغريب مع هذا دعوى الشهيد الثاني في [illegible] اظهرية اخبار الطهارة دلالة واما غير الظاهر فيما ذكر فيحمل على التقية كما يعطيها خبر الكاهلي من هذه الاخبار قال سئل ابا عبد الله عن قوم يأكلون وحضرهم مجوسي ايدعونه الى طعامهم فقال اما انا فلا اواكل المجوسي واكره ان احرم عليكم شيئا تصنعونه في بلادكم فانه لا يتجه كون الكراهة لمجرد ان يصنعون في بلادهم فالظاهر انه كان لصنع المخالفين في تلك البلاد واكراه الامر بما يخالف التقية وربما يشعر بها ايضا رواية اسمعيل بن جابر قلت لابي عبد الله ما تقول في طعام اهل الكتاب فقال لا تأكله ثم سكت هنيئة ثم قال لا تأكله ولا تتركه تقول انه حرام ولكن تتركه تنزها عنه ان في انيتهم الخمر ولحم الخنزير واما اية طعام الذين اوتوا الكتاب حل لكم فربما استدل بعمومها للقول بطهارتهم لكن وردت في عدة روايات ان المراد منها الحبوب ففي صحيحة هشام في قول الله وطعامهم حل لكم فقال العدس والحمص وكذا في رواية سماعة وابي الجارود وفي الفقيه ولعل الاولى حملها على ضم المن والسلوى اليها حتى

يعم اليهود والنصارى ممن اوتوا الكتاب منهما ولد الكافرين وهو يتبعهما في النجاسة كما صرح به جماعة والظاهر الاتفاق عليه ويظهر
من كلامهم في السبي حيث قالوا اذا سبي مع ابويه او احدهما يتبعهما في الكفر والنجاسة اجماعا مصرحين بالاجماع عليه في عدة من الكتب
ويتبين منه ان تبعية الابوين في النجاسة اجماع وان اشعر تعبير الفاضل في نهايته بان الاقرب تبعية اولاد الكفار لهم بوجود الخلاف
ويساعده ايضا كلام المدارك وعلى كل حال الاجماع هو الحجة هنا مضافا الى صحيح ابن سنان عن اولاد المشركين يموتون قبل ان
يبلغوا الحنث قال كفار والله اعلم بما كانوا عاملين والمراد لحوقهم في الحكم بالكفار لعدم كفرهم الاعتقادي ومقتضاه كفر الولد ولو
منفردا عن ابويه وخبر وهب بن وهب عن جعفر بن محمد قال اولاد المشركين مع ابائهم في النار واولاد المسلمين مع ابائهم في الجنة وفي
حديث فاما الاطفال المؤمنين فانهم يلحقون بابائهم واولاد المشركين يلحقون بابائهم وهو قول الله عز وجل والذين امنوا واتبعتهم
ذريتهم بايمان الحقنا بهم ذريتهم وفي المدارك ان مستندهم نجاسة اصلية وهو مشكل لان الدليل لو تم دل على نجاسة الكافر والمشرك
واليهودي والنصراني والولد قبل بلوغه لا يصدق عليه شيء من ذلك قلت وكان المراد من الاستناد الى نجاسة اصلية هو ما مر من
نجاسة المتولد بين النجسين وان باينهما في الاسم واعترض عليه بالفرق بينهما فان نجاسة الكلب موضوعها ذاته وقد ادعى تسرى الذات
الى الولد فيستتبع الحكم ونجاسة الكافر موضوعها الذات المقرونة بالوصف الخارجي فمع تسرى الذات بغير الوصف كما هو المفروض
لا يستتبع الحكم ولعل هذا مراد صاحب المدارك ايضا لكن قد يجاب بان الكفر صار سببا لنجاسة هذا الانسان الى حصول مزيلها الشرعي
في جميع حالاته من الجنون والاغماء ونسيان العقايد والنوم والسكر وغيرها من الحالات المفقودة معها العقايد ومنها حالة الصبا بعد
تسليم تسرى ذات الابوين في الصبي فهذا ليس كالحكم المعلق على الانسان العاقل حتى يراعى جريانه وجود العلم فلا يجري حال الجنون ونحوه
وللتامل فيه بعد مجال فالعمدة في دليل الحكم هو الاجماع والسيرة المستمرة على مجانبتهم وتجويز اسرهم وتملكهم ولو كان احد ابويه مسلما تبعه
الولد دون الاخر الكافر ونسبه في شرح المفاتيح الى الاصحاب مؤذنا بالاجماع فهو يتبع اشرف الابوين لان الاسلام يعلو ولا يعلى عليه و
الجد كالاب في التبعية كما صرح به في لفظه القواعد وشرحه لكاشف الغطاء في كتاب الطهارة وصرح به في غيرهما ايضا واستدل له في الانتهى
الى الاية واتبعتهم ذريتهم لاخبارها بان ايمان الذرية يلحق بايمان الاسلاف ولان الاب يلحق الجد فلان يلحقه ولده اولى وقيل يعتبر عدم
مطلقا كما حكاه كاشف الغطاء في شرحه لان الشيخ لم يتعرض لان الاباء والجد شكوك وقال فيه وقيل يلحق بالجدان فقد الاب لان ولاية كذلك فكذلك
التبعية قلت الثمرة في صورة اسلام الجد وكفر الاب فالاقوى تبعية الجد لصدق ولد المسلم وايته ذريتهم ولا يعارض بصدق ولد الكافر
بالنسبة الى الاب وكذا ايته ذرياتهم لان الاسلام يعلو ولا يعلى عليه وهل يعم الحكم المتولد زنا بين كافرين ام لا فقوى الثاني في الجواهر
قائلا وان كان لا يخلو من اشكال وفي كشف الغطاء جزم بالاول ولعله الاظهر من كلماتهم لا ناطتها بالولد الصادق لغة وعرفا كان ولد
المسلمين من زنا لا يخرج عن تبعية ابويه مع الغض عن اصل الطهارة وعلى هذا فللفرض عشر صور لان الابوين اما مسلمان او كافران او
مختلفان وفي كل من الاولين اما حل من الطرفين او زنا منهما او حل من طرف وزنا من الاخر فهذه ست يحكم في الصور الثلاث في المسلمين
باسلام الولد وفي الصور الثلاث في الكافرين بكفره وفي الثالثة المفروض اختلافهما اسلاما وكفرا ايضا اما حل من الطرفين او زنا منهما
او حل من طرف المسلم وزنا من طرف الكافر او بالعكس ففي الاولى يحكم باسلام الولد بناء على تبعية لاشرف الابوين المختلفين وكذا في الثانية
بناء على ما سيظهر من ان الزنا منهما كالحل منهما ويبقى تبعية الاشرف سليمة وكذا في الثالثة لعدم قصورها عن الثانية مع بقاء تبعية
الاشرف وفي الرابعة الظاهر الحكم بكفره الحوق الولد بصاحب الحل منها وما استظهر من كون الزنا كالحل انما هو فيما كان من الجانبين
معا واما اذا اختلفا فيرجح جانب الحل فيتبعه الولد فيتبعه في الكفر والاسلام والنجاسة والطهارة ايضا ومجانين الكفار كالاولاد تجري
عليهم احكام الكافر كما صرح به كاشف الغطاء في كشفه وشرحه للقواعد وصرح غير واحد بانه لا اشكال في ذلك بل كانه لا خلاف فيه واذا
بلغ صبيهم مجنونا بقي على حكم صباه من احكام الكفر بغير خلاف اجده بين من يعرف بنجاسة الاولاد لان حكم الصبا لا يرتفع الا بالبلوغ
الذي كان العقل دون مجرد الخمسة عشر سنة مثلا وهذا بو افق ما اشرنا اليه من ان الكفر اذا ثبت صار سببا للنجاسة ولا يرتفع الا
بمطهر لها من الاسلام فانه قبل البلوغ حكم عليه بالكفر تبعا لابويه ولذا نص ولا يطهر نجاسة الكفر الا بالاسلام وعليه لو بلغ عاقلا فمضى
زمان متسع النظر للاهتداء يحكم بنجاسته لسبق الحكم بكفره التبعي فهو مستصحب الى رفعه الا بالاسلام وان لم يعاقب عليه وان قلنا
بالطهارة في فسحة نظر غير الصبي البالغ فهذا هو الفارق بينهما من سبق الحكم بثبوت الحكم في الصبي البالغ دون غيره واذا سبي المسلم

ولد الكافر فان سبي مع ابويه او احدهما بقي على حكم النجاسة استصحابا للتبعية وان كان منفردا فيحكم بطهارته تبعا للسابي المسلم في
المشهور وفي شرح المفاتيح انه ظاهر الاصحاب حكي فيه كاللوامع عن بعض الاصحاب عدم الخلاف في طهارته بتبعيته للسابي وان اختلفوا
في تبعيته له في الاسلام وفي الكفاية قيل ظاهر الاصحاب انه لا خلاف في طهارته ولكن في الذكرى لو سباه مسلم وقلنا بالتبعية طهر والا فلا و
هو مؤذن بوجود الخلاف والمحكي عن التلخيص وشرح الروضة بقاء تبعية الابوين ومال اليه في المسالك لاستصحاب النجاسة الثابتة
قبل السبي للسليم عن المزاحم حيث لم يعدوا التبعية من المطهرات وفي الايضاح في شرح عبارة مصنفه لحوق السابي قال ويشكل بحصر
سبب كفره في كفر ابويه في قوله وانما ابواه هما اللذان يهودانه وينصرانه وحصر علة الوجود في شيء يقتضي حصر علة العدم لان علة
الوجود علة العدم لكن الاولى بوجودها والثانية بعدمها ولانه قد ثبت كفره بقوله ولا يلدوا الا فاجرا كفارا والحديث والاصل البقاء
ثم قال والاقوى عندي ما اختاره والدي في اخر عمره من انه يتبع السابي في الاسلام بالنسبة الى الطهارة دون غيرها انتهى قال كاشف
الغطاء في شرحه والمستند في التفصيل ان مقتضى كفر الاباء وكفر الاولاد لما تركن لما قضت السيرة المعلومة بانهم كانوا لا يجتنبون
عن اسئار الاطفال المسبيين حكمنا بالطهارة وبقي الباقي على ما كان ويؤيده لزوم الحرج على تقدير النجاسة انتهى ولا كثر استفادوا
من عدم تجنبهم عن اسئارهم بناء منهم على الطهارة الاسلامية وهو الذي يساعده ظاهر الحال فان المقام مردد بين الكفر والاسلام فاذا
ظهرت معاملة الطهارة منهم فالبناء على الاسلام والطهارة التبعية في غاية البعد او معاملة النجاسة فالبناء على الكفر فالحكم بالطهارة
هو الاظهر خصوصا مع كون عمدة دليل تبعية الابوين الاجماع ولا اجماع مع استيلاء يد السابي عليه منفردا وكذا الحكم بطهارته لو التقط
من بلاد المسلمين او بلاد فيها مسلم يحتمل تولده منه وان كان البلد دار الحربيين والمسلم اسيرا بينهما ويحكم باسلامه وبتبعيته الطهارة ولا
تفكيك هنا بين الطهارة والاسلام وعن الكفاية نسبته الى الاصحاب مؤذنا باتفاقهم ويستدل عليه بعموم الاسلام يعلو ولا يعلى
عليه واذا كان بلد كفر لم يستوطنه مسلم لكن يدخله نحو التجارة فالشيخ ذكر فيه وجهين من ظاهر الحال حيث انه دار الكفر ومن تراجح
جانب الاسلام ما امكن حيث انه يعلو ولا يعلى عليه وعلى كل حال فاصالة الطهارة سليمة فيه وغير الطهارة من احكام الكفر والاسلام مما
كان الاسلام شرطا فيه لا يحكم بوجوده وما كان الكفر مانعا فيه يعامل فيه معاملة العدم منهما من انكر شيئا من ضروريات الاسلام سواء
كان من العقايد الدينية كالجبر والتفويض مثلا او من الاحكام العملية كوجوب الصلوة او صوم رمضان مثلا الحكم بكفره اجماع مصرح
به في كلام جماعة بل بعضهم كالفاضل في بعض كتبه لم يذكر في ضابط الكافر غير منكر ضروري الاسلام بناء على شموله لغير المنتحل الجاحد
للشهادتين او احديهما لدخوله في منكري الضروري حتى ضرورة ان مؤداهما غير خارج من ضروريات الاسلام وبالجملة كفر منكر ضروري الاسلام
مجمع عليه اجمالا ولا ينبغي التامل فيه انما التامل في ان انكاره موجب للكفر من حيث هو فيكون سببا مستقلا للكفر او لاستلزامه تكذيب
النبي صلى الله عليه وآله فيدور التكفير وعدمه مدار استلزامه له وعدم استلزامه وثمرته فيمن انكر ضروريا وعلمنا انه غير شاك في صدق النبي صلى الله عليه وآله بما
جاء به كاليه فيحكم بكفره على الاول دون الثاني والاول منسوب في جملة من الكتب كشرح المفاتيح وغيره الى ظاهر الاصحاب كان منشاء
النسبة هو اطلاق قولهم ان منكر الضروري كافر ولو كان للتكذيب لقيدوه بما يفيد التكذيب والثاني مختار جماعة وهو ظاهر من قيد
الانكار بعدم احتمال الشبهة له وصرح اخرين وقد نشأ التصريح به من الاردبيلي ومن تاخر كالفاضل الخونساري في تعليقته قال
في وجه تقييد الحكم بما لا يكون عن شبهة لان الحكم بكفر منكر الضروري كالصلوة انما هو باعتبار ان من نشاء بين المسلمين عالم
يعلم بايجاب الصلوة في شرعنا واخبار النبي صلى الله عليه وآله به فانكاره لا يحتمل ان يكون باعتبار انكار اخبار النبي صلى الله عليه وآله به بل ليس منشاؤه الا
عدم الايمان والتصديق بالنبي صلى الله عليه وآله وان كان يظهر الايمان ويحكم بحسب الظاهر ان النبي صلى الله عليه وآله لم يحكم بوجوبها فان ذلك مما لا نقيده و
نحوها وليس منشاء الانكار الا ذلك وانما يتمشى ذلك مع عدم الشبهة اذ من كان قريب العهد بالاسلام او المسلمين ونشاء في بلاد
الكفر ولا اطلاع له على عقايد المسلمين فربما خفي عليه بعض ضروريات المسلمين واخبار النبي صلى الله عليه وآله فلو انكره لم يعلم من انكاره انكار
النبي صلى الله عليه وآله فتفطن انتهى وقريب منه عبارة الاردبيلي في المجمع وقضيته ذلك انه اذا انكر وجوب غير الضروري معترفا بايجاب النبي صلى الله عليه وآله
له يكون كافرا فاعتبار الضرورية عند هؤلاء انما هو لاحراز كون المنكر قاطعا بانه خلاف حكم النبي صلى الله عليه وآله ولذا اختار شيخنا في الرياض
ان منكر المجمع عليه المحصل له الاجماع ايضا كافر قلت لا يخفى ما فيه لبطلان تنزيل العلم بضرورية بمجرد عدم مباعدته عن بلاد الاسلام
خصوصا مع ندرة عدم العلم بها مع انا نرى خفاء ضرورية بعض الاحكام الضرورية على كثير من اهل الاسلام وهذا يمكن دفعه

بان الذي يمكن خفاء ضروريته على السواد انما هو ما كان ضروريا عند اهل الخبرة والمعرفة والمراد ان ما كان ضروريا عند جميع المسلمين لا يخفى على منكره من ساير المسلمين فلا يعتد فيه الا مع المباعدة من المسلمين وعدم المعاهدة باحكام الاسلام وما كان ضروريا عند اهل الخبرة والمعرفة بالاحكام لا يخفى على منكره من العلماء واهل المعرفة فضروري كل طائفة حجة على اهل تلك الطائفة دون غيرها لانتفاء الحجية من تشارك الجميع في موجبات القطع والتساوي انما يكون بين الفرقة المتسالمة على اصولهم وقواعدهم ومن هنا لا نكفر العامة مع مخالفتهم لنا في عدة ضروريات ويعم الحكم لانكار ضروري المذهب ان كان المنكر من اهل ذلك المذهب كالشيعي الاثناعشري حل المتعة واحل الارث بالعصبة ونحو ذلك لكن يبقى انه لا معنى للحكم بعلمه بان ما انكره خلاف حكم النبي ص بمجرد كونه مطلعا على ضروريته عند المسلمين لان العلم كيفية نفسانية تدور مدار حصولها فعلا وقد لا تحصل ولو مع الاطلاع على الضرورية عند الغير ولو للتقصير في طلب الحق ككثير من المقصرين على متابعة الاباء والاجداد في الاديان فتقديرا هم معتقدين لما عندهم ولولا تقصيرهم لكان معلوما عندهم بطلانه لا يضره معتقدا فعلا لخلافه هذا مع انا نجد كثيرا من الفرق المنكرة للضروري كالخوارج معتقدين بصدق النبي ص وجاعلين ما عندهم دينا يتقربون به الى الله ورسوله وان كان فيهم من يعلم ان الذي جاء به النبي ص غير ما عنده فليس الجميع قطعا حتى المتأخر الذي نشأ على تلك العقيدة الفاسدة بل لو كان فهو في الصدر الاول الخارج لها والطريق الاول من كون انكار الضروري سببا مستقلا من حيث هو هو ايضا في غاية البعد وان بني عليه في الجواهر وغيره واشتهر من الاكثر لكن لا لتصريحهم بانه من حيث هو هو بل لاطلاقهم سببيته واما بعده فمن جهة عدم مساعدة دليل عليه لعدم ذكره في شيء من النصوص وهو الذي الجأ الجماعة الى ارجاعه الى تكذيب النبي ص فان لم يتم ذلك فينبغي ارجاعه الى غيره مما ذكر في النصوص ليصح سندا للمجمعين في فتويهم اذ لا يصلح الاجماع سندا لهم وان لم نكلف عن تمييزه بعد تحقق اجماعهم عندنا واقرب ما يرجع اليه عندي هو عنوان الخروج من دين الاسلام معتبرا في حد الاسلام كما يساعده العرف فان اسلم بمعنى انه بدين الاسلام والشرع لتضمن الكتاب والسنة ان من خرج عن دين الاسلام فهو كافر ففي الصحيح عن ابي جعفر ع عن ادنى ما يكون به العبد مشركا قال من قال للنواة حصاة وللحصاة نواة ودان به وفي آخر عنه ايضا ان عندنا قوما يقولون اذا شهد ان لا اله الا الله وان محمدا ص رسول الله فهو مؤمن قال فلم يضربون الحدود الى ان قال فما بال من جحد الفرائض كان كافرا الحديث وفي الصحيح عن ابي عبد الله ع عن الرجل يرتكب الكبيرة من الكبائر فيموت هل يخرجه ذلك عن الاسلام وان عذب كان عذابه كعذاب المشركين ام له مدة وانقطاع فقال من ارتكب كبيرة فزعم انه حلال اخرجه ذلك عن الاسلام وعذب اشد العذاب وفي مكاتبة عبد الرحيم القصير لا يخرجه الى الكفر الا الجحود والاستحلال ان يقول للحلال هذا حرام وللحرام هذا حلال ودان بذلك فعندها يكون خارجا عن الاسلام والايمان داخلا في الكفر الحديث وفي آخر ادنى ما يكون العبد كافرا من زعم ان شيئا نهى الله عنه ان الله امر به ونصبه دينا الحديث وفي آخر من شرب النبيذ على انه حلال خلد في النار ومن شربه على انه حرام عذب في النار الى غير ذلك من الاخبار الكثيرة المتفاوتة المضامين وما تضمن قتل من افطر في رمضان ان استحله في اول مرة وان لم يستحله ففي الثالثة او الرابعة وكذا في تارك الصلوة وشارب الخمر بدعوى ظهورها في القتل اول مرة للكفر لا للحد تعبدا فانا لم بل الاجماع منعقد عليه ضرورة انه لا مجال لانكار ان من لم يتدين بدين الاسلام فليس بمسلم ومنه الاخبار مع الغض عن تحصيل عنوان الخروج من دين الاسلام منها تثبت كفر من حكم بخلاف ما اتاه النبي ص كما هو صريح مضمونها وهي مستفيضة معتضدة بالفتوى وان كانت هي اعم من المدعى للحكم فيها بالكفر بمطلق المخالفة لكن يخرج ما خرج ويبقى الباقي واما الاخبار الدالة على الاكتفاء بالشهادتين في الاسلام فالمراد بها كفايتها في حدوثه وهي غير منافية لاعتبار التدين بدين الاسلام لان الاعتقاد بان محمدا رسول الله ص هو الاعتقاد بان كلما جاء به من الامور من عند الله وهو كاف في تحقق التدين بدين الاسلام لصدقه بذلك ما لم يظهر منافيه وهذا لا ينافي انه بعد ان تحقق بذلك دخوله في الاسلام اذا تبرئ واعتقد ما جاء به محمد ص بخلاف ما اتاه فاستحل ما حرمه النبي او بالعكس يتحقق به الخروج عن دين الاسلام لان الخروج من دين الاسلام كما يتحقق بالخروج عن بعضه سواء كان من العمليات كوجوب الصلوة او العقايد كجسمية الباري لعموم دين الاسلام لكلما اتاه محمد ص وكان الاصل ان يحكم بالخروج كلما اخطأ الواقع لكن غير الضروري حيث نزل ما ادى اليه الاجتهاد منزلة الواقع لم يحكم عليه بالخروج عن دين الاسلام وان اخطأ لان الشرع بل هذا ايضا مما اتاه محمد ص واما فيما كان ضروريا واطلع على ضروريته فحيث انه لا اجتهاد معه ولا شبهة في مقابلة الضرورة يحكم بخطائه المحقق للخروج في حقه عموم من خرج عن دين الاسلام

بيان انه لا ينبغي التأمل في كون الاسلام التدين بدين الاسلام

فهو كافر وهذا الطريق والطريق المتقدم عليه من استلزام تكذيب النبي متشاركان في جريان التكفير بانكار ضروري المذهب عن اهل المذهب بل كلما قطع بان معتقده خلاف حكم النبي ص وان لم يكن ضروريا ولا اجماعا وكذا اذا اعترف بالقطع به بل الاخيران اولى لان العلم بمخالفة النبي ص يحصل عليه مع محض الضرورة وفي الفرض الاخيرين حاصل له فعلا ويفترق من الطريق المتقدم في تعيين الانكار في الطريق المتقدم بعدم الشبهة المحققة حصولها للمنكر كما سمعت التصريح به من الجماعة دون هذا الطريق وذلك لان سبب الكفر في الاول هو تكذيب النبي ص ولا يتحقق الا مع العلم فعلا بان المنكر هو الذي جاء به النبي ص حتى يتحقق التكذيب منه فعلا وفي الاخير السبب هو الخروج عن دين النبي ص وهو يتحقق بمطلق تبين المخالفة غايته خروج المخالفة بالاجتهاد الصحيح ولذا قيدنا الضروري الذي يوجب انكاره الكفر في الطريق الاخير بالمطلع على ضروريته المنكر لشياع الشبهة وامكان الاجتهاد لغير المطلع بغير تقصير في البحث عن الحق ويفترق الطريقان معا عن الطريق الاول المنسوب الى المعروف من السببية المستقلة تعبدا في كفاية مطلق عنه المخالفة لما اتاه النبي ص ما لم يكن ضروريا للاسلام لو توقع الاقتصار في معتقد اتفاقهم على عنوان انكار ضروري الاسلام فلا يتسرى الى غيره ومع ذلك لا يبعد تنزيل اطلاق انكار الضروري في كلام المعروف الذي هو منشأ النسبة اليهم على ما قيدناه مما المطلع على ضروريته كما هو الغالب بان يكون نظرهم الى ما ذكرناه في وجهه فتدبر جيدا فان المقام من المزال ومنها الخوارج وكفرهم مورد اتفاق النص من قول النبي ص في حق ذي الثدية انهم يمرقون من الدين كما يمرق السهم من الرمية وقول ابي جعفر ع في رواية الفضيل شرك والله مشرك وقول الهادي ع في الزيارة ومن حاربكم مشرك والفتوى من جميع اصحابنا فهو اجماع ولانكارهم عدة من ضروريات الاسلام كاستحلال قتل علي ع وتكفيرهم له وغير ذلك ولنصبهم كما ستعرفه في ذكر النواصب وموضوعهم الجماعة الذين خرجوا على علي ع وقاتلوه من الثمانية المطالبين بدم عثمان كاصحاب الجمل والمارقين يوم التحكيم ويلحق بهم محارب الحسن والحسين للاشتراك في العلة من عداوة اهل البيت فان المحاربة والمقاتلة ملازمة مع الشحناء والبغضاء والعداوة بالضرورة بناء على كون البغض مطلقا نصبا مع انهم كانوا متدينين به ومنها الغلاة وهم الذين ادعوا ربوبية علي ع وفي بعض العبارات ربوبية احد الائمة ع وفي بعض اخر انه يطلق على من قال بالهية احد من الناس وعلى كل حال كفر من يدعي شيئا من ذلك اجماعي بل ضروري ولو بنحو الحلول فيه بل من يدعي انه الصانع او انه صانع مشرك وصرح في كشف الغطاء بانه كافر بالذات لكن ظاهر جماعة منهم المصنف في الشرايع الحكم بكفر الغلاة لانكارهم ضروري الاسلام قال في الجواهر ولعله لعدم نفيهم اصل الالهية والصانع وانما ادعوا ان امير المؤمنين مثلا هو الصانع فانكروا ما علم بطلانه بالضرورة من الدين وبالادلة العقلية والبراهين انتهى وفيه ان دعوى كون امير المؤمنين هو الصانع كفر ذاتي بالضرورة والا لكان كفر من قال بربوبية فرعون ونمرود بل عبدة الاوثان والكواكب ممن يقول بانهم ارباب من دون الله او مع الله لانكار الضروري وانحصر الكافر بالذات بمن انكر وجود صانع بالمرة وليس كذلك قطعا بل لم يثبت وجود منكر الصانع كذلك وجميع الكفار والمشركين من قبل كانوا يعبدونه لغير الله تعالى اما بالاستقلال او بالشركة مع الباري حتى الدهري يقول انه الدهر وعلى كلام الجواهر لا كافر بالذات وهذا وان كان ربما يساعده ما اشرنا اليه سابقا من اقتصار بعض في ضابط الكافر على ذكر انه من انكر ضروريا لكن مراده ان كل كافر منكر لضروري من ضروريات الاسلام فاذا فانا كل منكر ضروري كافر يثبت بذلك كفر الجميع وليس مراده انه لا كافر بالذات او انه منحصر بمن يقول لا صانع اصلا فالاولى توجيه ما في الشرايع وكلام الجماعة من تمثيلهم للكافر بانكار الضروري بالغلاة بان الثابت من مقالتهم عند المحقق هو حلول الرب فيه لا انه الرب لعله كذلك بل هو الظاهر او ان الله مفوض امر العباد اليه وعلى كل منهما هم معترفون بان لا اله الا الله محمد رسول الله ص ولذا دخلوا في فرق الاسلام وانما كفروا لدعوى امر خلاف ضرورة الاسلام من احد الامرين وكون الحلول مستلزما لما ينافي بعض اوصاف الباري لا يصيره عندنا كافرا بالذات باعتبار رجوعه الى توصيف الرب الذي يعترف به بما ينافي الربوبية فهو مثل ما ينافي الوجوب وذلك لانه يعتبر التصريح في الكفر الذاتي دون استلزام ما لا يقول به كما انه معتبر في دعوى الجسمية وعلى الكفر لانكار الضروري ان يدعى لعلي ع او احد الائمة ع بعض صفات لا ينافي التوحيد والربوبية للباري لكنها غير موجودة فيه بضرورة الاسلام كقول جماعة ممن عاصرناهم وممن سلف بانه الخالق او المحيي او المميت حقيقة باذن الله سبحانه اذ اراده له في ذلك ومشيته ونحو بعض ذلك اليه لاعتقاد ضرورة الاسلام على عدمه وان لم يدخل بذلك في الغلاة المصطلح بناء على تيسره وتعلمها بالغلبة للجماعة التصريح بكفر الخوارج على من خرج على علي ع بالمحاربة

والمقاتلة ومنها النواصب كفرهم مورد اتفاق النص والفتوى لكن وقع الاختلاف في كل منهما في تشخيص موضوع الناصب ففي بعض الاخبار هو من نصب العداوة لاهل البيت محاربة من غير تقييد بالتدين به وفي بعضها التقييد به وان بمعاداتهم وفي آخر من نصب العداوة لعلي ع وفي آخر تقييده بمن اعلن بالعداوة وفي آخر من نصب العداوة لشيعتهم وفي بعضها مطلق من قدم الجبت والطاغوت والمحدث الجزائري نسب الى الاكثر كونه من نصب العداوة لاهل البيت وتظاهر ببغضهم وكذلك الاختلاف في عبارات الاصحاب والاظهر هو الاول وليس هو من الكافر بالذات وان امكن دعواه بتصريح الاخبار بان الناصب كافر والظاهر في انه سبب مستقل فنكون مودة ذوي القربى كالرسالة لكن الاظهر انه كافر لانكار الضرورة فان حرمة معاداة اهل البيت من ضروريات الاسلام وعلى ما ذكرناه من النواصب الخوارج لتحقق اعلا مراتب العداوة بمحاربتهم لعلي ع وتجويز قتله وقتل اولاده ولذا لم يذكروا في الشرايع وبعض كتب الاصحاب النواصب عنوانا براسه من المحكوم بكفره من فرق الاسلام بل في المعتبر ان الخوارج هم المعنيون بالنصاب بناء منهم على ان النصب لم يتحقق من غير الخوارج خصوصا اذا قيد موضوع الناصب بجعل النصب دينا له فان غير الخوارج لو كان فيهم مبغض فما كان مبطنا به او معلنا غير متدين به وقد يشكل الحكم بكفر النواصب بما يظهر من حال السلف ومن الائمة فانهم كانوا موجودين خصوصا في دولة الاموية ويعاشرهم المسلمون معاشرة سائر اهل الاسلام من العامة فهو بحكم الشرع على عدم نجاستهم وان قيدنا المحكوم بالكفر منهم بمن تدين به فقد نجيب دفعه بعدم معلومية عدم المجانبة يومئذ عمن كان يتدين ببغض اهل البيت الا من باب التقية بل غاية ما يمكن دعواه عدم التجنب عمن كان يبغضهم وهو اعم من الناصب ان لم نقيده بمن دان به فيمكن الدفع بمنع عدم الاجتناب يومئذ عمن كان يتحقق منه البغض حقيقة فان اكثر من كان يومئذ يظهر العداوة لاهل البيت كان ذلك منه خوفا من بني امية النواصب لان السلطنة لهم يومئذ والامراء منهم ويشهد لعدم بناء المسلمين على معاملة الناصب الحقيقي يومئذ معاملة العامة اعلان ائمتنا في قدح النواصب والتصريح بكفرهم ونجاستهم وانهم اشر من اليهود والنصارى ولم يتقوا منهم كما كانوا يتقون في حال غيرهم من المخالفين وما ذاك مع شدة اصرارهم في امر التقية الا لكونهم مردودين يومئذ عند العامة وساير المسلمين ويفصح عن ذلك قول امير سلام الله عليه في الحديث المتقدم في صلوة الجنازة لمعوية لكنا لو قتلناكم ما دفناكم ولا صلينا عليكم قال كاشف الغطاء في شرحه تحقيق الحال انه ان انكر حال الرشاد اهل البيت وعلو شانهم فقد انكر ضروريا وان اعترف بذلك الا انه يبغض لغرض دنيوي لم يكن منكر الكنه في حكم المنكر اما لما ذكرناه اي كونه من قبيل كفر الجحود والعناد ولما يأتي اي الاخبار انتهى وحاصله الفرق بين العداوة الدنيوية لاطماع واغراض نفسانية كاكثر العباسيين وامرائهم فليس بمنكر الضرورة والعداوة الدينية كالخوارج فمنكر للضرورة وبه يتضح وجه الاستغناء بذكر الخوارج عن ذكر النواصب في الشرايع وغيره ولا يخفى ان تفصيل العداوة بين دنيوية واخروية غير موجب للتفصيل في كونه منكر الضروري لثبوت ان مطلق عداوة هذه الذوات الشريفة محرمة بالضرورة دنيوية كانت او اخروية لوجوب مودة ذوي القربى

ومن حكم بكفر المجسمة

ومنها المجسمة وكلام الاصحاب في حكمهم مختلف على ثلاثة وجوه احدها الحكم بكفرهم مطلقا كما عن المبسوط والتحرير والمنتهى وثاني المحققين وبعض هؤلاء مصرح بالتعميم للمجسمة بالحقيقة والمجسمة بالتسمية وعن الكركي انه مقتضى اطلاق الاكثر وفي شرح كاشف الغطاء انه لا خلاف في نجاستهم حاكيا عدم الخلاف عن الدلايل ايضا لكن الظاهر ان مرادهم عدم الخلاف في نجاسة المجسمة في الجملة لا عموما ثانيها الحكم بعدم كفرهم مطلقا وهو ظاهر المنسوب الى المقنعة والفاضل في التذكرة والنهاية وبعض كتب الشهيد ولعله الذكرى ثالثها التفصيل بين المجسمة بالحقيقة فالكفر والنجاسة وبالتسمية فعدم الكفر والطهارة وهو المحكي عن الشهيدين في البيان والمسالك قال في الكشف في بيان تقييد المجسمة والمشبهة بالحقيقة يعني القائلين بانه تعالى جسم او كجسم في صفة ملزومة للحدوث لا من يلزمهم وهم له منكرون كالاشاعرة او يعني من قال انه جسم حقيقة اي كساير الاجسام في الحقيقة ولوازمها لا من يطلق الجسم ويقول انه جسم لا كالاجسام ينفي عنه جميع ما يقتضي الحدوث والافتقار والتحديد انتهى وهو ظاهر المرتضى في الشافي قال واما ما رمى به هشام بن الحكم من القول بالتجسيم فالظاهر من الحكاية عنه القول بجسم لا كالاجسام ولا خلاف في ان هذا القول ليس بتشبيه ولا ناقض لاصل ولا معترض على فرع وانه غلط في عبارة يرجع في اثباتها الى اللغة واكثر اصحابنا يقولون انه اورد ذلك على سبيل المعارضة للمعتزلة فقال لهم اذا قلتم ان القديم تعالى شانه شيء لا كالاشياء فقولوا انه جسم لا كالاجسام انتهى وظاهره حصر التكفير بالتجسيم الحقيقي ومحصله التفصيل المتقدم بل صرح بان مقالة جسم لا كالاجسام مقالة نحو لا مجرد عدم كفر وان كان خطأ

جسم لا كـ

نفي مجرد العبارة والتسمية اللغوية بل وان ذلك من غير خلاف لكن ظاهر ايراد هشام ان منعه مفروغ عنه والا لم يصلح للايراد به على المعتزلة وعلى كل حال فالاول دعوى ان القول بالتجسيم باي وجه كان على خلاف ضرورة الاسلام مع قطع النظر عما يلزمه وهو في حيز المنع كيف لا والمسئلة ذات اقوال بموجب العبارات المتقدمة وكالصريحة وقد ضعف عبارة الشافي وان دعوى المجسمة كلا قسميها مستلزمة للحدوث والافتقار وغيرهما مما قامت الضرورة على بطلانه في الباري ع وفيه ان الاستلزام المذكور ليس بينا على وجه لا ينفك قصدها عن قصد اللازم وما لم يكن الملازمة كذلك لا يوجب دعوى الملزوم الحكم بالكفرية مع ان المدار في انكار الضروري الموجب للتكفير على التصريح به لا اللزوم وان لم يعترف به الخصم وان مرجع التجسيم الى كفر الجحود لانه منكر ان يكون له اله غير جسم والمفروض ان الجسم ليس باله في الواقع فهو منكر للصانع وفيه ان اول ما يدعيه الى الجحود مع عدم جحده فعلا لا يوجب التكفير بناء على كون المدار هو التصريح دون اللزوم كما ذكر وللنصوص وهو غير وارد في التجسيم بل في التشبيه ويستدل به هنا بناء على ان المجسمة من المشبهة لانهم على ما في فوايد العقايد وشرحه الذين يقولون ان الله في جهة الفوق ويمكن ان يرى كما ترى الاجسام فالتجسيم غير خارج عن التشبيه وقد ورد عن الرضا ع ان كل من قال بالتشبيه والجبر فهو كافر وقد ثبت ان الكافر نجس واليه يرجع ما في المنتهى من انه يمكن ان يكون ماخذ الشيخ في تنجيس سؤر المجسمة والمجبرة قوله تعالى كذلك يجعل الله الرجس على الذين لا يؤمنون اي يجعل اطلاق الكافر عليه او لغيره هو مؤمن لان الكفر ضد المؤمن ولكنه لم يرتضه وكانه لان الاية لم تصرح بانه من الذين لا يؤمنون والمروي عن الرضا ع وحده لا ينهض باثبات الكفر لهم مع ان الرجس في المقام يحتمل كونه بمعنى العذاب دون النجاسة بل هو الاظهر في المقام ومن تربيع هذه الادلة يتبين دليل القول بعدم كفر المجسمة مطلقا اما الذي بالتسمية فمن جهة عدم استلزامه ولا شيئا من منافيات الربوبية بعد التصريح بانه لا كالاجسام الذي معناه نفي جميع فصول الجسم باقسامها ولوازمها فلا يبقى الا مجرد التسمية وهو على تقدير كونه خطاء في التسمية لا يوجب الكفر وثانيا اذا استلزم شيئا من المنافيات كالحدوث والافتقار فليست الملازمة بينة واما باقي الادلة المذكورة فواضح عدم جريانها في هذا القسم من التجسيم ما عدا اطلاق قول الرضا وهو مع انصرافه الى التجسيم بالحقيقة غير ناهض بحجيته كما ذكر واما الذي بالحقيقة فمن جهة ان دليله لا يخلو من احد الادلة المذكورة وبعد تزييفها جميعا يبقى اصالة الطهارة سليمة كما يتبين منه ايضا دليل القول بالتفصيل فانه لا حد دعويه من عدم كفر المجسمة بالتسمية هو ما سمعت من عدم الاستلزام اولا وعدم كونه بينا ثانيا وللاخرى من كفر التجسيم بالحقيقة هو بعض الادلة المذكورة التي سمعت المناقشة فيها ولعل الذي يقتضيه النظر هو تفصيل اخر وهو ان يقال ان القائل منجس للكفر ان كان من اهل المعرفة وقال جسم كالاجسام او اقتصر على قوله جسم كالاجسام او اقتصر على قوله جسم لاستلزام الجسمية مطلقا عدم التجرد والحدوث والافتقار وغير ذلك من المناقض المنافية للربوبية ولزوم بعضها ان لم يكن الجميع بين لا سيما اذا كان اختيار امنه لذلك بنحو المقالات التي يذهب اليه العلماء في ساير المسائل دون مجرد اطلاق يصدر منه في طي الكلمات لا في نحو بعض الاكراد فلا يبعد ان لا يريدون في معرفة الله تعالى على انه جسم نوراني في السماء او ما يشبه ذلك وعقيدته انه غير موجب لنقص فيه فلا يكفر به واما ان كان من اهل المعرفة فلا يكفر ان قال جسم لا كالاجسام لظهوره في نفي جميع فصول جميع الاجسام عن الباري ع به يكون نافيا لجميع محذورات الجسمية وهو دليل ان المعنى الذي يراده بقول جسم ليس بجسم لان ما ليس فيه شيء من فصول الجسم ليس بجسم الا انه سميه جسما فهو مخطئ في التسمية لكنه غير معلوم ما هو ولعله هو الحق وان تسميته باسم الجسم امارة اعتقاده وجود شيء فيه من المناقض المقتضية للتسمية لبعد اشتباه الضد بالضد وكونه مثل تسمية الاسود بابيض لكنه بمجرده غير مجوز للحكم بالكفرية نعم لو اراد من المنفي التشبيه في الصورة اي ليس بصورة شيء من الا كان كفرا البقاء قوله جسم بلا معارض في ملزوميته للمناقض المنافية للربوبية لكنه غير متعين والاحتمال الاول كاف في منع التكفير و منها المشبهة وهم كالمجسمة قسمان كما صرح به في القواعد وغيره اما بالحقيقة المثبتون له لوازم الحدوث المقتضية للحدوث او بالتسمية فلا يثبتون له لوازم الحدوث كما فسرهما بها كاشف الغطاء في شرحه وعن فوايد العقايد ان المشبهة هم الذين يقولون ان الله في جهة الفوق يمكن ان يرى كما ترى الاجسام وملاحظة العبارات قاضية بوجود الاقوال الثلاثة في المجسمة هنا فعن المبسوط والتحرير والمنتهى اطلاق تنجيس المشبهة وعن المعتبر والتذكرة ونهاية الاحكام والذكرى عدم التنجيس مطلقا وظاهر البيان التفصيل حيث قال والمجسمة بالحقيقة والمشبهة كذلك وفي الجواهر تفصيل يقرب مما ذكر لقوله فيه ان صرحوا بالتزام ما يرد على مذهبهم مما علم بطلانه بالضرورة من الدين

حكم بكفرهم والا فلا بل يحصل كلام ان المجسم ايضا لكن للتأمل المجسم ايضا كذلك وجثنان في مقالته اجمالا ولا اجماع فالاولى البناء فيه
على ما في الجواهر للاصل وعموم ما دل على طهارة المسلم والمفروض انهم من فرق الاسلام وقول الرضا عم المتقدم بمجرده لا ينهض تخصيصهما
خصوصا مع ورود ما يقرب منه في الكتاب من قوله الرحمن على العرش استوى وقوله يد الله فوق ايديهم الى غير ذلك ومنها الجبرية القائلون
بان العباد مجبورون في افعالهم وفي نجاستهم وطهارتهم كالمشبهة وعدمه قولان النجاسة هو للشيخ وقال الشهيد في الكشف والطهارة هو
ظاهر المعتبر وجملة من كتب الفاضل بل عن الكفاية نقل الشهرة عليها بل في الجواهر لا اجد هو افتاء صريحا للشيخ للاول استلزامه ابطال
العقاب والثواب والجنة والنار ولان خلافه ضروري الاسلام ولقول الرضا عم المتقدم وفي آخر القائل بالجبر كافر والقائل بالتفويض
مشرك وحديث ان الناس في القدر على ثلاثة وجوه رجل يزعم ان الله اجبر الناس على المعاصي فهذا قد ظلم الله في حكمه فهو كافر ورجل
يزعم ان الامر مفوض اليهم فهذا قد اوهن الله في سلطانه فهو كافر الحديث واحتج المعتزلة عليه بقوله تعالى سيقول الذين اشركوا لو شاء
الله ما اشركنا ولا آباؤنا ولا حرمنا من شيء كذلك كذب الذين من قبلهم حتى ذاقوا بأسنا والتقريب قوله كذلك الذين من قبلهم
الحكم فيه بان قولهم لو شاء الله ما اشركنا تكذيب للرسل في قولهم ان الشر من اختيار العبد مضافا الى قوله حتى ذاقوا بأسنا الظاهر في
العذاب المنزل دون العذاب الاخروي لا ينزل الا على الكفار واعترض عليه بانه يمكن رجوع اشارة التكذيب بقوله كذلك الى قوله
فان كذبوك فقل ربكم ذو رحمة واجيب بظهور الاول وبمنع الدلالة على الكفر واجيب بان عدم الدلالة ان كان من حيثية الباس لاحتمال
العذاب الاخروي فقد عرفت ظهوره في الدنيوي وان كان من حيثية التكذيب في الدلالة واضح واستدل القائلون بالطهارة بالاصل
وعموم طهارة المسلم مع عدم وضوح دلالة الآية وعدم نهوض الرواية بمجردها بتخصيصهما مثل ولان مرجع كلامهم الى منع حكم العقل
بالتحسين والتقبيح وما لا يقبح على الله فهم معترفون بعدم وقوعه منه فلا ينكرون الا الضروريات العقلية ولا يلتزمون بترتب
شيء من الضروريات الشرعية عليها قلت لا ينبغي التأمل في خطاء مقالتهم لكنه نظري لان الذي ضروري بطلانه من سلب القدرة
تماما عن العبد لا يلتزمونه والذي يلتزمونه لا يرد الا بدقيق النظر ولا عبرة بظاهر لفظ الجبر في المقام حتى يقال انه ظاهر فيمن يسلب
القدرة تماما ضرورة كون الاشارة به الى اهل المقالة المعروفة في محلها فلعل الاولى عدم الحكم بالكفر الا على من يصرح بالجبر المخالف
لضروري الاسلام كسلب القدرة بالمرة او نحوه للعدد دون مطلق اهل المقالة المعروفة في محلها من الجبر والتفويض النفي كل منهما وثبوت
الامر بين الامرين الذي لم يتضح الى هذا اليوم حقيقته وغاية النص الذي لا يبعد دعوى تواتره من انه لا جبر ولا تفويض بل امر بين
الامرين نفيهما والعموم ويؤيده ما يحكى من ان اكثر المعاصرين للائمة عم من المخالفين كانوا يذهبون الى هذه المقالة بل انقرض غيرهم
في بعض الطبقات لميل السلاطين الى هذا المذهب كما صرح به الفاضل البغدادي ولم يعهد التجنب عنهم يومئذ فيحمل ما ورد
بكفرهم على الاخروي وهم في الدنيا على الطهارة واولى بالحكم كذلك المفوضة بل في شرح المفاتيح ان ظاهر الفقهاء طهارتهم وكذا
في شرح كاشف الغطاء بل لا اجد تصريحا بخلافه الا في كشف الغطاء فقد تقدم من انكار الضروري القول بالجبر والتفويض و
اولويته بالحكم المذكور من الجبر لان ابطاله اخفى من ابطال القول بالجبر قد عرفت ما ورد بكفره من النص الذي لا ينهض باثبات
ما فيه ومنها المخالفون للامامية الاثنى عشرية من غير من تقدم ذكره كالعامة والزيدية والواقفية وغيرهم من الفرق ففيهم قولان
المعروف المشهور كما صرح به جماعة هو عدم كفرهم والحكم بطهارتهم بل عن شرح المفاتيح ان الاجماع عليه معلوم وصرح به كاشف
الغطاء في شرحه وظاهرهم جريان جميع احكام الاسلام دون الطهارة خاصة وعن المرتضى الحكم بنجاستهم وكفرهم ووافقه الحلي مع
استثناء المستضعف فقواه بعض من تأخر كصاحب الحدائق وحكاه عن الفاضل جدنا الصالح في شرح الكافي والقاضي الشريف
العشري في احقاق الحق والفاضل ملا ابي الحسن في شرحه على الكفاية بل نسبه في صدر كلامه الى مشهور المتقدمين كما نسب القول
الاول الى مشهور المتأخرين والتتبع مساعد لخلافه وان القول بنجاستهم غير خال من الشذوذ واما ما عن الشيخ ابن نوبخت من متقدمي
اصحابنا في كتابه فص الياقوت من ان دافعي النص على علي عم كفرة عند جمهور اصحابنا وان من اصحابنا من يفسقهم وقول الفاضل
في شرحه اما دافعوا النص على امير المؤمنين فقد ذهب اكثر اصحابنا الى كفرهم لان النص معلوم بالتواتر من دين محمد صم فيكون ضروريا
معلوما من دينه ضرورة فجاحده يكون كافرا كمن يجحد وجوب الصلوة الخ فخارج عن محل البحث اذ هو المخالف من حيثية التقديم على
علي عم في الامامة لاسيما مع من لم يجوز خلافته بلا فصل مثلا ايضا ومن يحكم الشارع لان هذا يحكم المنكر للضروري القاطع بخلافه

وهو صالح دون كفرهما والمصرح بكفرهم مما تقدم لا ينهض بتخصيص الاصل صح

للنبي

للنبي صم حسبما عرفت مما قررناه في كفر منكر الضروري للقول بالطهارة الاصل وعموم ما ورد بان الاسلام هو الاقرار بالشهادتين كما
كالذي رواه الكليني عن سفيان السمط وفيه الاسلام هو الظاهر الذي عليه الناس شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله
واقام الصلوة وايتاء الزكوة وحج البيت وصيام شهر رمضان الحديث وفي خبر سماعة الاسلام شهادة ان لا اله الا الله والتصديق برسول الله
وبه حقنت الدماء وعليه جرت المناكح والمواريث وعلى ظاهره جماعة الناس الحديث الى غيرهما وفي شرح المفاتيح ان الاخبار بذلك متواترة و
يعضدها اخبار حل ما يؤخذ من سوق المسلمين وطهارته بتقريب انه لو كان هؤلاء من الكفار لما قام يومئذ سوق للمسلمين اذ لم يكن
للشيعة الاثنى عشرية في زمن الاخبار سوق بل كانوا آحادا معدودين في كل بلد مختفين ومن اوثق ما يتمسك به لطهارتهم سيرة السلف من
الائمة والخلف المستمرة الى زماننا على معاشرتهم ومساورتهم وعدم التجنب عنهم على وجه معلوم انها لم تكن من باب التقية خصوصا مع
انها مستمرة في زماننا وبلدنا هذا واضحة لا تقية ولا بأس بالاستناد ايضا الى العسر والحرج في البناء على معاملة الانجاس معهم لكثرتهم وشدة
مخالطتهم وممازجتهم حتى ان اهل بيت واحد بعضهم اثنى عشري وبعضهم عامي وللقول بالنجاسة الاخبار الواردة بكفرهم منها ما رواه
الكليني عن ابي جعفر عم ان الله تعالى نصب عليا عم علما بينه وبين خلقه فمن عرفه كان مؤمنا ومن انكره كان كافرا ومن جهله كان ضالا ومنها
رواه فيه ايضا عن ابي ابرهيم ان عليا عم باب من ابواب الجنة فمن دخل كان مؤمنا ومن خرج من بابه كان كافرا ومن لم يدخل منه كان في
الطبقة الذين لله عز وجل فيهم المشية وفيه ايضا عن ابي عبد الله عم من عرفنا كان مؤمنا ومن انكرنا كان كافرا ومن لم يعرفنا ولم ينكرنا
كان ضالا الحديث ونظر الى القسم الثالث في هذه الاخبار استثنى الحلي المستضعف تنزيلا له عليه وبهذا المضمون اخبار كثيرة ومنها
المضامين المذكورة في الكافي فيما ورد في تفسير الكفر الذي في الآيات واذا ثبت كفرهم ثبت نجاستهم لعموم ما دل من نجاسة الكافر
والجواب ان من امعن النظر في الاخبار يجد الكافر فيها مرة مقابلا بالمؤمن كما في هذه الاخبار ومرة مقابلا بالمسلم كما في الاخبار
المحددة للاسلام بالشهادتين فان من المعلوم منها ان من لم يشهد بهما خارج عن الاسلام فهو كافر بل مصرح بكفره في عدة منها منها
صحيحة حمران بعد قوله والاسلام ما ظهر من قول او فعل مرادا به قول لا اله الا الله محمد رسول الله صم وفعل الصلوة والصيام ونحوهما
قال فخرج بذلك عن الكفر اي من لم يكن القول والفعل المذكوران فيهم داخلون في الكفر وفي مكاتبة عبد الرحيم القصير بعد قوله
لا يخرجه الى الكفر الا الجحود والاستحلال مرادا بالجحود انكار الشهادتين قال فعند ذلك يكون خارجا عن الاسلام والايمان داخلا في
الكفر وهي ايضا كثيرة كما انه يجد المؤمن في جملة منها بمعنى من اقر بالشهادتين وقبل الولاية وهي التي اشرنا الى كثرتها متعارفة المضامين
وقد صرح بكفر مقابله فيما مر عن ابي جعفر وابي عبد الله وابي ابرهيم وغيرهم مما لم نذكره هنا والاطالة وفي جملة منها بعده بمعنى من اقر بالشهادتين
تصدق بها ظاهرا او باطنا وفي مقابلة المسلم الذي يشهد بهما ظاهرا ويتصف بشعار المسلمين من الصلوة والصيام والحج وان كان
باطنه فاسدا كما في موثقة سماعة قلت لابي عبد الله عم اخبرني عن الاسلام والايمان اهما مختلفان فقال ان الايمان يشارك الاسلام و
الاسلام لا يشارك الايمان فقلت فصفهما لي فقال الاسلام شهادة ان لا اله الا الله والتصديق برسول الله صم وبه حقنت الدماء
وعليه جرت المناكح والمواريث وعلى ظاهره جماعة الناس والايمان الهدى وما يثبت في القلوب من صفة الاسلام وما ظهر من العمل الحديث
وفي صحيحة حمران الايمان ما استقر في القلب وافضى به الى الله عز وجل والاسلام ما ظهر من قول وفعل وهو الذي عليه جماعة الناس
وحقنت الدماء وعليه جرت المواريث وجاز النكاح الحديث وهي ايضا كثيرة وبها فسرت آية قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا و
لكن قولوا اسلمنا ويطلق على المسلم بهذا المعنى ايضا الكافر في اخبار المنافقين بل اطلاق الكافر على المنافق شايع ومن المعلوم انه كلما
اطلق المؤمن يطلق المسلم ولا عكس فالمسلم يطلق على القسمين المذكورين للمؤمن وثالثا على مجرد اظهار الشهادتين واقام الصلوة والصيام
والحج ونحوها وان كان باطنه منافقا ويتحصل من مجموع ذلك ان للانسان حالات ثلاث احدها حالة الكفر الخالص وهي الجحود وعدم
الاعتراف بالشهادتين والاعتراف بهما لكن مع انكار الضروري ومع هذه الحالة لا ريب في جريان جميع احكام الكفر في الدنيا والآخرة الثانية
حالة الاسلام الخالص وهي الاعتراف بالشهادتين ظاهرا وباطنا مع قبول الولاية وهو المسلم بالمعنى الاول للمؤمن ومع هذه الحالة لا ريب في
جريان جميع احكام الاسلام في الدنيا والآخرة الثالثة حالة الاسلام من جهة وحالة الكفر من جهة اخرى فيطلق عليه المسلم من جهة والكافر من اخرى
وصاحب هذه الحالة فريقان احدهما من اظهر الشهادتين وتلبس بشعار المسلمين من الصلوة والصيام والحج ونحوها وكان في الباطن
متصفا بضده ولم يتظاهر بذلك وهو المنافق في النص والعنوي وهذا مسلم بالمعنى الثالث من المعاني الثلاثة للمسلم كافر في مقابل

فيه ولم يخرج صح

المؤمن بالمعنى

المؤمن بالمعنى الثاني من معنى المؤمن وغير بعيد جريان حكم الاسلام في الدنيا من طهر المساورة وحل المناكحة والذبيحة والموارثة على
المسلم بهذا المعنى وان جرى حكم التكفير عليه في الآخرة لكونه كافرا من الجهة الاخرى كما افصح عنه لوم النبي صلى الله عليه وآله اسامة بن زيد في قتل
الاعرابي مع اظهاره الشهادتين واعتذار اسامة بان ذلك للخوف فقال له النبي صلى الله عليه وآله هلا شققت عن قلبه وورد في عدة من الاخبار
الاكتفاء بهذا في الاحكام منها في صحيحة حمران وموثقة سماعة وغيرهما من الاخبار الكثيرة المصرحة بان مبنى جريان احكام الاسلام في
الدنيا على مجرد اظهار الشهادتين وشعار الاسلام من الافعال بل في شرح المفاتيح ان من بديهيات المذهب ان النبي صلى الله عليه وآله كان يساور
المنافقين وما كان يجتنب منهم لكن قد يتأمل في كون ذلك حكما جاريا او كان مختصا باوائل الاسلام لاقتضاء مصلحة قلة المسلمين
يومئذ ذلك وان كان الاظهر من تتبع الآثار الاول والفرق بين الثاني من اقر بالشهادتين ظاهرا او باطنا وتلبس بالشعار كذلك فهو
مسلم باعتبار كونه مؤمنا بالمعنى الثاني من معنى المؤمن وقد اشرنا الى استلزام صدقه صدقه وكافر باعتبار كونه في مقابل المؤمن
بالمعنى الاول من معنى المؤمن الذي هو الشهادتان مع الاقرار بالولاية وباعتبار كونه مسلما يجري عليه احكام الاسلام في الدنيا لما علم
من الاخبار ان المساورة والمناكحة والموارثة ليست مبنية على الاقرار بالولاية بل على الاعتراف بالشهادتين واقام الصلوة والصيام والحج
ونحوها اما اعترافه ظاهرا او باطنا والمفروض انه كذلك وظاهرا خاصة حسبما اشير اليه فالمفروض اولى وباعتبار كونه كافرا يجري
عليه حكم الكفر في الآخرة من الخلود في النار وغيره ولا ينافي جريان حكم الاسلام عليه في الدنيا ما دل على نجاسة الكافر بقريب ما مضى
الكافر عليه ايضا الاختصاصه بالكافر الشائع بحكم التبادر ولتصريح الاخبار المشار اليها بجريان الاحكام المذكورة على هذا الكافر واما
ما تقدم من دليل نجاسة الكافر فغايته العموم لكل كافر او الاطلاق فيخصص او يقيد بهذه الاخبار الموافقة للمشهور مع انه لو كان عموم
نفي جميع افراد الكافر باحد معانيه الثابتة له من مجموع الاخبار مع انه لا عموم فيه اصلا لا لها اما الاخبار المتضمنة لنجاسة الفرق المخصوصة
من اليهود والنصارى والمشركين والاجماعات المنقولة في المقام قطعا لان المعروف فيه الطهارة وساير احكام الاسلام ومع الغض
عن ملاحظة العموم والخصوص والاطلاق والتقييد اظهر وجوه الجمع بين الاخبار المتضمنة لكفر من لم يقر بالولاية والاخبار المتضمنة لان
حقن الدماء وحل المناكحة والمواريث مبنية على شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله صلى الله عليه وآله مع اقام الصلوة وايتاء الزكوة والصيام هو الحمل
على ارادة ان المعترف بالشهادتين كذلك دون الولاية هو كافر ويجري عليه احكام الاسلام في الدنيا لان المتضمن لكفر من لم يقر
بالولاية ليس منها الا انه كافر واما الاخبار الاخر فهي مصرحة بان الاحكام المذكورة جارية عليه ومبنية على الشهادتين كما سمعت فاظهر
ما ينسبق الى الذهن في الجمع بينهما ما ذكر مع امكان الجمع ايضا بحمل الكافر المطلق في الاخبار على غير المقر بالولاية على الكفر الاخروي اي عدم
حصول ثوابهم بكلمة الشهادتين وارتكاب بعض العبادات لكن الاول اظهر واولى وعلى هذا لا باس بما في السرائر في توجيه عدم الصلوة على
المخالفين بان المخالف لاهل الحق كافر بلا خلاف بيننا اذ مع كثرة الاخبار المتعددة بل المتواترة مصرحة بان من لم يقبل الولاية كافر يقتضي
عدم المخالفة في ذلك وان كان كثرة الاخبار الواردة بان مبنى المناكحة والموارثة وحقن الدماء على الشهادتين يقتضي عدم المخالفة
في ذلك ايضا ولا منافاة بينهما نعم المرتضى لا يستدل ببعض ايات لا دلالة واضحة فيها على مدعاه ولا ينبغي الاتكال في نحو هذا الحكم
العظيم العام البلوى الى نحو هذه الدلالات الضعيفة والاشعارات الخفيفة واحسن منها الاستدلال له بما في الحدائق بنحو ما يروى من خوارجهم
في النواصب المجمع على نجاستهم وفيه انه انما يصلح بناء على كون النصب انما بمعنى تقديم الجبت والطاغوت كما في المروي عن المستطرفات عن
الناصب هل احتاج في امتحانه الى اكثر من تقديمه الجبت والطاغوت واعتقاده بامامتهما فرجع الجواب من كان على هذا فهو ناصب وهو
خلاف ما ثبت من ان النصب هو العداوة ولا ملازمة بين تقديمهما ولو لشبهة فاسدة مع العداوة ولذا قال في الغنية في باب النكاح
ان الجهلاء يتوهمون ان كل مخالف ناصب ويمنعون بعض شيعتهم لان العامة يبغضونهم وهو مع مخالفته لما ثبت من معنى الناصب
لا ملازمة ايضا بين مذهب العامة فضلا عن ساير فرق الاسلام بناء على طريق الخلاف مع بغض الشيعة وعداوتهم وعلى كل حال لا
ينبغي التامل في ضعف مقالة المرتضى لظاهر عدم الفرق في احكام الاسلام اثباتا على ما اخترناه ونفيا على مقالة المرتضى ولا يبعد
بالاجماع المركب المساعد عليه بالتتبع كما انه لا تفاوت بينهما ظاهرا بين فرق الاسلام المخالفين للاثني عشرية غير المحكوم بكفرها من الفرق
الثلاث وبعض من تقدم فالخلاف الذي بين المشهور والمرتضى جار في جميعهم وغير مخصوص بطائفة العامة المقدمين للشيخين على
علي عليه السلام لما عرفت من ان مدار كفرهم في الاخبار التي يتمسك بها المرتضى على عدم الايمان بالمعنى الاخص الذي هو مخصوص بالفرقة المحقة

الاثنى عشرية وورود بعض الاخبار في كفر الزيدية والواقفية وان هؤلاء مع النصاب بمنزلة واحدة ونحو ذلك لا يجدي شيئا في
المخصوص منهم لورود مثلها في العامة ايضا لكن الاخبار الواردة بان مبنى المناكحة والموارثة ونحوهما على الشهادتين قاضية بالجمع لكون
ما يتفاوت بين كل من ورد في حقه انه كافر من فرق الاسلام غير المؤمن كما في الجواهر الا ان يكونوا قد انكروا ضروريا من ضروريات مذهب
الامامية المفروض كونه من مذهب الرفض اهل كل مذهب اذا انكر ضروريا من ضروريات مذهبه يكون كافرا لانه في الحقيقة انكار ضروري
الدين اي اعتقاده انتهى وفيه انه هو لم يرتض لقوله في آخر كلامه انه ايضا لا يخلو من تامل مع انه لا ينبغي التامل فيه لكونه موافقا لما قررناه
سابقا من انقطاع حجة كل فرقة بحصول الضرورية عند اهل تلك الفرقة ولا يثبت بهذا الاكفر الشيعي الاثنى عشري الذي يعدل
عن مذهبه الى الزيدية او الواقفية وهذا نلتزم به ولا نتوحش منه كما اذا عدل الى مذهب العامة من تقديم الشيخين ايضا الكفر
هو اخص من المدعى لانه هو كفر الفرقة الزيدية او الواقفية وغيرهما ما عدا العامة بناء على مقالة المرتضى على كل حال وان لم يكن مسبوقا
بالشيعية الاثنى عشرية وعدم كفرهم كذلك على المشهور فالخلاف مطرد في ساير فرق المخالفين لعدم التفاوت بينهم في جهة
الكفر الا احتمال من حيث فقد الايمان بالمعنى الاخص لا يقال ان الواقفية مثلا لا يتحقق الا بعد الاعتراف بامامة علي عليه السلام وبعده الحسن
وبعده الحسين عليه السلام هكذا الى موسى بن جعفر عليه السلام ومن اعترف بامامة هؤلاء ضروري عنده امامة موسى عليه السلام فانكاره بانكار ضروري المذهب
لوضوح ان ضروريتها امامي عنده خصوص من استقر على مذهب الاثنى عشرية لا مطلق من يقول بامامة هؤلاء الى موسى عليه السلام ومنها
سب النبي صلى الله عليه وآله صرح بكفره بعض المعاصرين كالكاشف لغطا ما عن انتصار السيد ان سب النبي صلى الله عليه وآله وعيبه والوقيعة فيه ردة من المسلم بلا
والظاهر ان مراد كل من عده من موجبات الكفر خصوصا لو وقع من المسلم وفي الجواهر ان الحكم بكفره لا يخلو من تامل اذا فرض عدم
رجوعه في الناصب خصوصا في سب غير النبي صلى الله عليه وآله لعدم الدليل الصالح لقطع الاصول والعمومات وما دل على طهارة المسلمين واحتمال
القتل اعم من الكفر انتهى كلامه الاخير في عدم دلالة القتل حسن لكن السب والشتم لا ينفك عن الشحناء والبغضاء ولو العبس منها
فيدخل بناء على كون النصب مطلق العداوة لا خصوص منها او لا خصوص المتدين بها في الناصب عليه فكذلك سب الزهراء او
احد الائمة عليهم السلام الاثنى عشر ولا باس بادخاله ايضا في الهاتك لحرمة الاسلام الذي هو معترف بايجابه من المسلم الكفر كالقاء المصحف في
القاذورات وتلويث الكعبة فان شخص النبي صلى الله عليه وآله لا يقصر عنهما وكذا سبه وشتمه عن بعض اقسام الهتك والاستخفاف وقد صرح
جماعة في باب الحدود بحصول الارتداد للمسلم بوقوع شيء من ذلك منه بل ظاهرهم الاتفاق عليه واذا كان السبب الموجب للكفر هو
هتك الحرمة والاستخفاف فينبغي ان يقيد بما يتحقق به بعضهم من كونه قاصدا للاستخفاف به فيما يقع على وجهين ولا يعتبر القصد
فيما يكون نفس الفعل في العرف والعادة اهانة واستخفافا كالتلويث والالقاء في القاذورة وكذلك السب والشتم وكذلك الحكم
في سب ساير الانبياء والملائكة ويلحق به القاء الاثنى عشري التربة الحسينية المتخذة للعبادة المحترمة كالسجود عليها او التسبيح
بها او الاستنجاء منها في القاذورات وتلويثها واما وجه حصول الكفر بذلك فهو ان الظاهر من الاستهزاء والاستخفاف عدم
الاعتقاد بجلالة المشهور مع ان جلالته ضروري الاسلام فهو منكر الضروري بالفعل والمدار في الكفر والاسلام العقيدة فكل
ما يكشف عنها في العرف والعادة من قول وفعل هو معتبر فيه فعل ما هو استخفاف في العادة بحكم القول في اعتقاد ان لا حرمة
لهذا وان اختلف عباراتهم في الامثلة من الاستخفاف بالله والرسول وكل نبي او الائمة عليهم السلام ايضا او والملائكة او والكعبة او والقرآن
او والتربة الحسينية او والضرايح المقدسة والمشاهد المشرفة والاظهر ما اشير اليه من الاستخفاف بكل ما كان تعظيمه ضروريا
في الفرقة التي منها المستخف فان كان من ساير المسلمين فاستخفافه بكل ما يكون وجوب تعظيمه ضروري الاسلام كالباري والرسول
وساير الانبياء والملائكة والكعبة والقرآن ومشهد النبي صلى الله عليه وآله وضريحه المقدس وقبور ساير الانبياء المعلومة وان كان من فرقة الاثنى
عشرية فجميع الائمة الاثنى عشر وقبورهم وضرايحهم ومشاهدهم ومنها التربة الحسينية المباركة المتخذة بعنوان التعظيم وفي جملة من
العبارات ما يعطي ان الاستخفاف في نفسه كفر لا من حيث كشفه فهو سبب لا كاشف عن السبب واقامة الدليل على كليته واقامة الدليل
على كليته لا يخلو من الاشكال نعم الاستخفاف بالله وبالرسول لا يبعد دعوى كونه في عرف الشارع او المتشرعة كفرا بنفسه وعليه فكذلك
الاستخفاف من الاثنى عشري بساير الائمة الاثنى عشر ومنها المرتد وهو الذي كفره بالرجوع والعدول قولا او فعلا دالا في العرف
على عدم الاعتقاد والاعتناء باسلامه الحقيقي او الحكمي الحاصل بالتبعية وانعقاد النطفة والتعرض هنا لهذا القسم ليس باعتبار كفره

ومن موجبات الكفر سب النبي

فانه لا اشكال ولا تردد فيه وانما هو لاجل النظر والتردد فى كيفية كفره انه مما يمكن زواله وتبدله بالاسلام ام لا وهو قسمان فان الاسلام
المعدود له عنه اما فطرى له وخلقة ولا دته عليه او انه ملى مستحدث اختاره ما كاليهودى اذا اسلم ثم تهود ثانيا والاول مرتد فطرى
والثانى ملى والثانى لا خلاف فى ان كفره قابل للارتفاع والتبدل بالاسلام بالتوبة ويجرى عليه بعدها جميع احكام الاسلام و
اما القسم الاول فمحل خلاف والمنسوب الى المشهور فيه عدم امكان ارتفاعه متى حصل وعن الشهيدين وبعض كتب الفاضل ارتفاعه
بالتوبة ويجرى عليه بعدها جميع احكام الاسلام واما القسم الاول فمحل خلاف والمنسوب الى المشهور فيه عدم امكان ارتفاعه متى
حصل وعن الشهيدين وبعض كتب الفاضل ارتفاعه بالتوبة والرجوع الى الاعتراف بما انكره وهو مختار جمع من الاعلام والكلام فيه
يقع فى ثلاثة مواضع احدها فى موضوع المرتد الفطرى وفى كلام جملة انه من انعقدت نطفته حين اسلام ابويه او احدهما كما فى موارد
الكشف وحدود المسالك وغيرهما وظاهره ان تحققه به وان ارتد بعد ذلك الابوان قبل الولادة او بعدها قبل البلوغ وفى بعض
العبارات انه من ولد حال اسلام ابويه او احدهما كما فى عبارة كتاب المرتد من المبسوط وحدود الشرايع وغيرهما وحكاه فى الجواهر عن
المحدث الجزائرى ولا يخفى ان التعبير بحال انعقاد النطفة غير موجود فى نصوص الباب لانها ما بين التعبير بالارتداد عن الاسلام او الدين
كقوله فى صحيحة ابن مسلم من رغب عن دين الاسلام وكفر بما انزل الله على محمد بعد اسلامه فلا توبة له وقد وجب قتله وبانت امرأته و
يقسم ما ترك على ولده المنزلة على المرتد الفطرى وغيره او التعبير بالولادة كصحيحة الحسين بن سعيد رجل ولد على فطرة الاسلام
وفى مرفوعة عثمان من كان من المسلمين ولد على الفطرة ثم تزندق فاضرب عنقه وغيرهما وكان معتبر الانعقاد على حال اسلام
الابوين او احدهما ناظر الى ما يفيده الاخبار من الاعتناء بحال الحمل فى الاسلام والكفر كما يدل عليه نص الحامل الذمية اذا ماتت
وفى بطنها حمل من مسلم انها تدفن فى مقابر المسلمين مراعاة للاسلام ما فى بطنها ويستدبر بها القبلة مراعاة لاستقبال الولد فليكن
المراد من قوله ولد على الاسلام انه صار ولدا وصيرورته هى انعقاد النطفة لانه مبدء نشو الادمى ومن هنا فسر الفطرى فى المسالك
بانه من ولد على الفطرة ومع ذلك قال بان انعقد حال اسلام احد ابويه وعلى كل حال الاظهر الاعتبار فى تحقق الارتداد الفطرى بحال
الانعقاد لتبعية الحمل فى الاسلام صرح بها فى المبسوط فى موضعين فى اللقطة وكتاب المرتد بل فى اولهما حكى الاجماع عليه مرة وعدم الخلاف
اخرى وبالجملة معاملة حمل المسلم مقطوع بها فى كلامهم كما لا يخفى على المتتبع فى موارد هما التى منها دفن الحامل الذمية واذا ثبت الحكم معاملة المسلم ح
عليه بالاسلام فليكن هو الملحوظ فى تحقق الفطرة لا ناطته بالرجوع عن اسلام فطرى فى اخبار الولادة محمولة على ما ذكرنا من العبرة
ولدا والملاقى لولد على الحمل شايع حتى ان الشيخ استدل على تبعية الحمل اسلام ابويه بابيه واتبعتهم ذريتهم بايمان وصدق الذرية فا
بصدق الولد كما لا يخفى والاعتبار ايضا يساعد الاناطة بالانعقاد فان اختصاص هذا القسم من الكافر بمزيد العقوبة والتبعيد عن
العفو انما هو لتركه الاسلام مع كونه عريقا فيه وهو الذى ابته من اسلافه والسراية من الابوين عند التخلق منه بانعقاد النطفة لكن فى
الكشف فى باب الارث اعتبر مع الانعقاد على الاسلام ان يصف هو الاسلام بعد بلوغه معللا بتنصيصهم على ان من ولد على
الفطرة فبلغ فابى الاسلام استتيب الامر كما ذكره من تنصيصهم بذلك فان الشيخ فى المبسوط فى اللقطة وفى كتاب المرتد وكذا المحقق
فى الشرايع والفاضل فى القواعد والاردبيلى فى الجمع فى باب الحدود صرحوا بان المرتد مطلقا عن فطرة او ملة وولده ان كان قبل ارتداده
فهو بحكم المسلم وعلله فى المسالك بانه لانعقاده تابعا لابويه فى الاسلام ويستصحب حكمه ولو ارتد الابوان بعد ذلك انتهى ثم ان
بلغ واظهر الاسلام فلا بحث وان اظهر الكفر استتيب فان تاب والا قتل وتقريب ما علل به فى الكشف من التنصيص المذكور واضح فانه
لو كان الانعقاد كافيا فى تحقق الارتداد الفطرى كان مقتضى ان ولد المرتد عن فطرة او ملة اذا انعقد قبل ارتداده وبلغ واظهر الكفر
ان يقتل ولا تقبل توبته بناء على عدم قبول توبة المرتد الفطرى كما اعترف هؤلاء كغيرهم بذلك فى مقابل الاسكافى فالجمع بين
حكمهم هذا مع تفسيرهم المرتد الفطرى بمن انعقد حال اسلام احد ابويه يكون مرادهم الانعقاد عليه مع اتصال اسلامه الحاصل
من الانعقاد باسلامه الحقيقى الاستقلالى بعد بلوغه فالمرتد الفطرى هو المرتد عن اسلام مستمر من حال الفطرة فان لم يتصل
بذلك بل بلغ مظهرا للكفر لم يكن كفره ارتدادا فطريا وقضيته هذا ان ولد المسلمين مطلقا ولو اسلما عن فطرة اذا بلغ كافرا
استتيب كما اعترف به فى حدود الكشف وح فمعنى الارتداد الفطرى الرجوع عن الاسلام الفطرى قلت لو كان هذا الحكم لولد المرتد
متعينا لم يكن بد من اعتبار ما ذكره فى الكشف فى تحقق الارتداد الفطرى لكنه فى حيز المنع اذ هو ليس بمجمع عليه وان ظهر من الاردبيلى

دعوى عدم الخلاف فيه لكنها غير مسموعة لتصريح الفاضل فى التذكرة بان من كان حين العلوق احد ابويه مسلما فاذا بلغ ووصف
الكفر فهو مرتد عن فطرة يقتل ولا يستتاب فى المسالك بعد ان حكى عن الشرايع وغيرهم ما تقدم من استتابة ولد المرتد مطلقا اعترض
عليه بانه مخالف لقاعدة المرتد الفطرى ثم قال وما وقفت على ما اوجب لتعدد له عن ذلك ولو قيل بلحوقه حكم المرتد عن فطرة كان وجها
ثم استظهرنا ما استوجهه هو من عبارة الدروس ايضا وهذا صريح منه فى عدم اعتقاده بالاجماع على الحكم ولو كان الامر على ما ادعاه
فى الجمع لم يكن ليخفى على مثل الفاضل وشيخنا الشهيد موارد الوفاق والخلاف واما النصوص فالتصريح باناطة وجوب القتل الذى
فى معنى عدم قبول التوبة هنا بالولادة على الفطرة موجود فيها ففى صحيحة الحسين بن سعيد رجل ولد على الاسلام ثم كفر واشرك
لا يستتاب فى مرفوعة عثمان بن عيسى انما من كان من المسلمين ولد على الفطرة ثم تزندق فاضرب عنقه وكذا فى غيرهما وهو
كاف فى الاستناد لترتب حكم الفطرى على من انعقد على الفطرة ثم كفر بعد بلوغه سواء كان مظهرا للاسلام قبله ام لا وما يدعى
ظهوره فى كون الارتداد عن اسلام اعتقادى استقلالى والتبعى ليس بذلك فليفرض بلوغه مظهرا للاسلام اولا ثم الكفر حتى يتحقق
ذلك كما هو حاصل ما فى الجمع ممنوع بان هذا الظهور فى بعض ما ادعى ممنوع مثل صحيحة على بن جعفر سالته عن مسلم تنصر قال
يقتل ولا يستتاب قلت فان تاب قال يقتل لصحة اطلاق المسلم عليه قطعا قبل البلوغ وان كان للتبعية ويصدق التنصر ايضا قطعا بانه
من ذلك قبل ان يظهر الاسلام فان لم يكن هذا الاطلاق هو ظاهر الحديث فليس التقييد بوقوع التنصر بعد اظهاره للاسلام
بالغا وكاملا ظاهرا منه قطعا ومثل موثق عمار كل مسلم بين مسلمين ارتد عن الاسلام وجحد محمدا نبوته وكذبه فان دمه مباح لكل
من سمع ذلك منه وامرأته بائنة منه يوم ارتد فلا تقربه ويقسم ماله بين ورثته وتعتد امرأته عدة المتوفى عنها زوجها وعلى الامام
ان يقتله ولا يستتيبه لصحة اطلاق المسلم والاسلام بالتبعية المتحققة بالانعقاد والولادة كما ذكر ومعه يطلق الارتداد عن الاسلام
على الكفر الصادر بعد البلوغ وكذا جحده النبوة فان الظهور فى خصوص وقوع الجحد بعد الاعتراف فى حال البلوغ الا ان يكون
لما قالوه من ان الجحود فى الاصل هو الانكار بعد الاقرار لكنه غير ملحوظ فى كثير من موارد استعماله فتامل ومثلهما حسنة محمد بن
قيس من رغب عن الاسلام وكفر بما انزل الله على محمد بعد الاسلام فلا توبة له وقد وجب قتله الحديث المنزل عند الاصحاب على
المرتد الفطرى فى بعضها ان سلم الظهور كالمروى عن ابن عباس ان النبى ص قال من بدل دينه فاقتلوه المحمول عند الاصحاب على الفطرى
بتقريب ان قوله بدل دينه منصرف الى الرجوع عن الدين الاعتقادى الذى يدين به دون الحكمى التبعى وقريب منه صحيح ابن مسلم من
رغب عن دين الاسلام وكفر بما انزل على محمد بعد اسلامه فلا توبة له وقد وجب قتله وبانت منه امرأته ويقسم ما ترك على ولده الخ
على المرتد الفطرى عندهم بدعوى ان قوله كفر بما انزل على محمد بعد اسلامه ظاهر فى اسلامه الاعترافى بما انزل على محمد ص دون
التبعى الحكمى فهو هذا على تقدير تسليم كونه ظهورا معتبرا فيما ذكر لا يوجب تقييد ما اوجب القتل بمجرد تحقق الفطرة والكفر بعدها
مما سمعنا اذ ليس فيه من موجبات التقييد شئ ولا مفهوم له ينافى منطوق ما ذكر بوجه ضرورة عدم المنافاة بين ان يقتل هذا
ويقتل ذاك ايضا وعلى تقدير تسليم ظهور بعض ما سمعنا ظهوره لا يفيد به ايضا ما سمعته من صحيح حسين ومرفوعة عثمان وما
ضاهاهما والخطب لا تقطع ما حكم به فى كشف اللثام من تحقق الارتداد الفطرى بمجرد الحكم على الطفل بالاسلام تبعيا ولو غير فطرى كمن
انعقد وولد حال كفر ابويه ثم اسلم احدهما قبل بلوغه زمانا فبلغ واظهر الاسلام ثم كفر فحكم عليه بانه مرتد فطرى قال فى باب الارث
اما المرتد فان كان عن فطرة الاسلام بان انعقد حال اسلام احد ابويه او اسلم احد ابويه وهو طفل ثم بلغ ووصف الاسلام كاملا
ثم ارتد قسمت تركته حين ارتداده وبانت زوجته الخ مع ان كون الكفر الارتدادى عن اسلام فطرى معتبر فى النص والفتوى فى تحقق
المرتد الفطرى كلام لا محالة وغاية قضية كلام الشيخ ومن تقدم اعتبار وصف الاسلام بالغا مضافا الى الانعقاد او الولادة على فطرة الاسلام
ويزيد غرابة هذه الدعوى منه تفسيره المرتد الفطرى فى باب الحدود بقوله والمراد منه من لم يحكم بكفره قط لاسلام ابويه او احدهما
حين ولد ووصفه الاسلام حين بلغ انتهى من انعقد وولد حال كفر ابويه حكم بكفره تبعا لابويه وان اسلما او احدهما بعده قبل
بلوغه ووصفه الاسلام بالغا فهو محكوم بكفره من حين الانعقاد الى زمان اسلام ابويه او احدهما فكيف دخل فى المرتد الفطرى
بموجب تفسيره هذا وتلخص مما ذكرنا ان الاقوى فى ولد المرتد المنعقد قبل الردة اذا بلغ مظهرا للكفر وجوب قتله من غير استتابة وكذا
ولد كل مسلمين وان كان الاحوط الاستتابة ما لم يصف الاسلام بالغا قبل اظهار الكفر ثم ان ارتد ابواه بعد انعقاده على فطرة

الاسلام قبل الولادة او بعدها قبل البلوغ لا يخرج بذلك الولد المنعقد على الفطرة عن الاسلام الثابت له بالانعقاد واما تبعية ولد الكافرين لابويه في الكفر فانما هي حيث لم يكن متشبثا بالاسلام واما اذا انعقدت نطفته ولد المرتد حال كفر الابوين ارتدادا فطريا كان او مليا وكذا لو كان كفرا اصليا الا ارتدادا فحكم بكفره بتبعية ابويه فان اسلم احدهما بعد الانعقاد قبل الولادة او بعدها قبل البلوغ تبعه ايضا في الاسلام ويبقى هو على حكم الاسلام وان ارتد ابواه الى ان يبلغ فان اظهر الاسلام انتقل من الاسلام الحكمي التبعي الى الاسلام الاستقلالي الاعتقادي الحقيقي وان ارتد بعد ذلك كان مرتدا مليا في الاقوى وكذا ان بلغ مظهرا للكفر لعدم تحقق فطرة الاسلام له الموضع الثاني في تحرير الاقوال فيه والمحكي ثلاثة احدها عدم ارتفاع كفره الثابت بارتداده بوجه وهو منسوب الى المشهور وثانيها ارتفاعه من جميع الوجوه بالتوبة والاعتراف بضد السابق لو كان انكارا وجحودا كالملي وهو محكي عن الاسكافي موافقا للعامة وقواه في المسالك دليلا لكن لم يتعد المشهور منه فتوى وظاهر الاصحاب الاتفاق على خلاف الاسكافي بالتفصيل بين المرتد الملي بالحكم بقبول توبته وارتفاع كفره بها والمرتد الفطري بالحكم بعدم قبول توبته وعدم ارتفاع كفره بها وانما الخلاف بينهم واقع في عدم الارتفاع في الفطري بالمرة وبقاء جميع احكام الكفر فيه مع التوبة او الارتفاع بالنسبة الى بعض الاحكام دون بعض فظاهرهم الوفاق على بقاء احكام ثلاثة من احكام الكفر وعدم ارتفاعها بالتوبة وجوب قتله وبينونة زوجته وقسمة ماله بين ورثته وانما حمل الاردبيلي في المجمع في بعضها الارتفاع ايضا لكنه في غير محله وانما التردد في غيرها من الاحكام كالنجاسة وفساد عباداته وعدم اكل ذبيحته فعن المشهور عدم القبول بالنسبة اليها والحكم بعدم تاثير التوبة والرجوع عن الكفر في حقه شيئا بل ربما استظهر منهم العموم لعقوبة الخلود في النار ايضا وعن الشهيدين وجماعة الحكم بالقبول بالنسبة الى غير الاحكام الثلاثة مطلقا وهو المحكي عن جدي العلامة و قبل توبته تقبل باطنا لا ظاهرا وفيه اجمال من حيث المراد بالظاهر والباطن بل يوجد الاختلاف في عد بعض الاحكام من الظاهر او الباطن في العبادات وبالجملة يحتمل ارادة العذاب الاخروي من القبول باطنا ويحتمل ذلك مع صحة عباداته ايضا ويحتمل مع ذلك ان يكون ايضا اثار ما لم يحتسبان من الاحكام كالنجاسة فيحكم بارتفاعها عنها من بدنه لاجل صحة صلوته التي لا تعلق للغير فيها وعدم ارتفاعها منه لاجل مباشرة الغير فلا يجوز مساورته برطوبة واصل التفصيل في قبول التوبة بين الظاهر والباطن كانه ناش من شيخنا الشهيد الثاني وكلامه في الروضة يفيد ان قبولها باطنا عبارة عن صحة التوبة عند الله مرادا بها رفع العقوبة الاخروية وصحة عباداته من حيث شرطية الاسلام فيها وصحة معاملاته المتوقفة على الاسلام وطهارة بدنه وفي الجواهر امكن تحصيل الاجماع على خلاف هذا التفصيل مع انه في اخر كلامه نوى قبول توبته باطنا بالنسبة اليه نفسه لا غيره ومحصل التفصيل بين الظاهر والباطن هذا يدل على ان اصل التفصيل بينهما ليس عنده مخالفا للاجماع بل خصوص الكيفية التي في الروضة الموضع الثالث في دليل الاقوال والترجيح بينها وعمدة ما للمشهور امران احدهما استصحاب الكفر الثابت بارتداده يقينا واستصحاب احكامه فلا يحكم بارتفاع شيء منها بعد التوبة والاعتراف بالضد وثانيهما عموم المستفيضة الواردة في حق المرتد الفطري بدعوى استفادة ان لا توبة له اصلا منها كقول علي عليه السلام فيما كتب الى عامله اما ما كان من المسلمين ولد على الفطرة ثم تزندق فاضرب عنقه ولا تستتبه ومن لم يولد على الفطرة فاستتبه فان تاب والا فاضرب عنقه الحديث وللاسكافي عمومات التوبة وعمدة ما للثالث ايضا امران احدهما عمومات التوبة مع صرف عدم قبول التوبة في المستفيضة المذكورة الى عدم قبولها في مثل الملي بقرينة التقابل في خصوص بيان الاحكام الثلاثة كما هو ظاهر موثق عمار كل مسلم بين مسلمين ارتد عن الاسلام وجحد محمدا نبوته وكذبه فان دمه مباح لكل من سمع ذلك وامرأته بائنة يوم ارتد فلا تقربه ويقسم ماله على ورثته وتعتد امرأته عدة المتوفى عنها زوجها وعلى الحاكم ان يقتله ولا يستتيبه وكذلك في غيره من الاخبار المومي لها وثانيهما صدق المسلم بالاعتراف بضد السابق مع التوبة ومعه يجري عليه الصدق اللازم جريان احكامه خرج الثلاثة بالنص المصرح بها فعدم قبول التوبة الذي فيه مصروف الى خصوصها ومستند التفصيل بين الظاهر والباطن الجمع بذلك بين ما ورد بقبول التوبة مطلقا وبين ما ورد بعدم قبول توبة المرتد الفطري والجمع بين عموم الامر بالاسلام والتكليف بنحو الصلوة والصيام والحج ونحوها القاضيين بصحة ما يفعله من ذلك والا كان تكليفا بما لا يطاق وبين ما دل على عدم قبول توبته القاضي ببقاء الكفر الحاصل بالارتداد المستلزم لعدم صحة ما يفعله والاقوى في النظر هو القول الثاني لوجوه ثلاثة الاول حكم العقل القاطع بان التوحيد محبوب في جميع الاحوال التي منها الحال المفروض وكذلك

الندم على المعصية وهو مقتض للامر به والمفروض انه لا مانع الا من قبل البارى بعدم قبوله فليكونا مقبولين وقد تفطن له في نحو الجواهر لكنه جعله مؤيدا انه عثرت على الاردبيلي مسندا لاني في طي كلمات له واذا حكم العقل كذلك فلا يؤخذ بظاهر ما يدل على خلافه ان تم بل لا بد من صرفه ان دل ولا منافاة بينه وبين عدم ارتفاع بعض احكام الكفر والمعصية السابقة كما في كثير من موارد التوبة منها التوبة عن افطار صوم رمضان لا يرتفع بها الكفارة والمتيقن من اثار قبول التوبة دفع العقوبة الاخروية تقتضي تحقق الاسلام ان ما كان من احكام الكفر مرتبا على حدوثه كالقتل او انفساخ نكاح الزوجة لا انتفاء الكفارة وانتقال المال الى الوارث لصيرورته بوجوب القتل بمنزلة الميت لا يتبدل وما كان منها دائرا مدار عنوان الكافر والمسلم كالنجاسة وعدم اكل الذبيحة وقبول العبادة يتبدل اذ بالاعتراف والندم يكون مصداقا عليه المسلم وبحكم التضاد ينتفي عنه صدق الكافر كما تقدم في بيان عدم جريان الاستصحاب هنا الوجه الثاني بعد الغض عن حكم العقل عمومات الامر بالاسلام من نحو قوله تعالى اسلموا لربكم وقوله وامرنا لنسلم لرب العالمين وقوله ولا يرضى لعباده الكفر الى غير ذلك مما في الكتاب والسنة وكذلك عمومات التوبة نحو قوله توبوا الى الله جميعا وقوله يقبل التوبة عن عباده وقوله يحب التوابين وقوله الا من تاب وعمل صالحا الى غيرها مما لا يعد في الكتاب والسنة بما فيه باصالة الوجوه العاضية بقبولها في المقام شمول العام لافراده فليس الا دعوى المخصص هنا والظاهر انه غاية ما يدعي الخصم دون انكار العموم والمخصص في المقام ليس الا المستفيضة المشار اليها والجواب عنها اولا بعدم الدلالة على عدم قبول التوبة وعدم صيرورته مسلما اذا اسلم وتاب لان الذي فيها ان الحاكم لا يستتيبه بل يقتله ويقسم ماله بين ورثته وتبين زوجته يوم ارتد بخلاف الملي فانه يستتاب فاذا تاب لم يقتل كما في موثق الساباطي كل مسلم بين مسلمين ارتد عن الاسلام المتقدم وهذا لا ينافي قبول التوبة والاسلام الذي هو مقتضى العموم لان الاستتابة التي في الملي لاجل استكشاف حاله انه يتوب ام لا حتى يتبين انه يقتل ام لا يقتل والا فهو مأمور بالتوبة ولو عند نفسه من غير استتابة والفطري حيث انه يقتل على كل حال لا استكشاف فيه فلذا لا يستتيبه الحاكم وهذا لا ينافي انه اذا تاب واسلم قبلا واما نقل المال فهو من توابع قتله اذ جعله الشارع بايجاب قتله على كل حال من الاموات فرتب عليه نقل المال بقاعدة الارث فهو ايضا غير مناف لقبول توبته واسلامه وكذلك بينونة الزوجة لانها من احكام حدوث الكفر لا دوامه ولذا ينفسخ في الملي ايضا بمجرد الارتداد واما نفس ايجاب القتل فعدم منافاته اولى فان شارب النبيذ يقتل وان كان مليا بل يجب عليه التوبة من كفره وان قتل ومختصر الكلام ان قوله لا يستتاب استكشافا فان الفطري لا يستكشف فلا يستتاب كما هو في اشد الظهور من قول علي عليه السلام لعامله في المرفوعة المتقدمة وفي صحيح علي بن جعفر سالته عن مسلم ارتد قال يقتل ولا يستتاب قال فنصراني اسلم ثم ارتد عن الاسلام قال يستتاب فان رجع والا قتل المحمول اوله على الفطري او غيرهما من النصوص وثانيا ان سلمنا دلالتها على انه من جهة عدم قبول توبته فشمول عدم قبول التوبة بالنسبة الى غير الاحكام الثلاثة الذي هو محل البحث انما هو بنحو العموم او الاطلاق الراجع اليه وهو معارض بعمومات قبول التوبة ورفع المعارضة بينهما يحصل باحد امرين احدهما ابقاء عموم التوبة وتخصيص عدم القبول في هذه النصوص بالاحكام الثلاثة التي لا خلاف في عدم قبول التوبة بالنسبة اليها وعلى هذا يتم القول الثاني المحكي عن الشهيدين وثانيهما ابقاء عدم القبول في هذه النصوص على عمومه وتخصيص عموم التوبة بغير المرتد الفطري ومع هذا يتم القبول المعروف وليس الثاني اولى من الاول وان ادعي في الجواهر اولويته متمسكا اعتضاده بالاستصحاب والاجماع المحكي عن حدود الخلاف ومواريث الكشف وقول ابي جعفر عليه السلام في صحيح محمد بن مسلم من رغب عن الاسلام وكفر بما انزل الله على محمد بعد اسلامه فلا توبة له وقد وجب قتله وبانت منه امرأته ويقسم ما ترك على ولده المعلوم ارادة الفطري منه ومرسل عثمان بن عيسى من شك في الله بعد مولده على الفطرة لم يفئ الى خير ابدا اذ لا ريب في كون الطهارة وقبول الاعمال خيرا او باشعار عدم قبول توبته في سائر احكامه الظاهرة من قتله وقسمة امواله وبينونة زوجته بجريانه مجرى الكافرين في سائر احكامهم التي منها النجاسة بل اقوائها في الجميع نظرا اما الاستصحاب فلتغير الموضوع فانه بارتداده صار كافرا لانكار الوحدانية او الرسالة او ضروري الاسلام مثلا واذا ندم على انكاره او استخفافه واعترف بها لكن لا يبقى معه خلل في الاعتقادات ولا في الاقوال والافعال فتكون الحالة المضادة للكفر فيه حاصلة فلا يصدق عليه الان انه كافر قطعا لان حقيقة الكفر الخلل المذكور بل يصدق انه كان كافرا واما الاجماع فمع معارضته بما في المسالك من التصريح بكون خروجه عن كونه مكلفا بالاسلا

لا دلالة فيه على انه من جهة عدم قبول توبته بل في مقابل الملي الذي يستتاب

بالملة بالاجماع مؤيدا بنفي الشك عنه في مجمع البرهان وغيره ومشاهدا عليه بالتتبع معقده في كل من الكتابين المحكي عنهما مثل ما هو متن
النص المشار اليه ظاهر في ارادة عدم القبول بالنسبة الى القتل في مقابلة الملي كما لا يخفى على من راجع عبارتهما ولا اقل من احتمال الرد
كذا الصحيح ظاهر فيما ذكر ومرسل عثمان محمول على انه خشي ان نفسه بقتل بذو جهة تبان وما لم ينتقل منه فلم يتوبه خبر يبقى الى
ظهور جريان الاحكام في ارادة كونه باقيا على كفره فيجري باقي احكام الكافر عليه من سبك تلك النصوص ممنوع جدا بل ظاهرها
هو ما ذكرناه واذا لم يثبت المرجح لاحد التخصيصين فلا يثبت التخصيص بالنسبة الى غير الاحكام الثلثة ويعود حاصل الاختلاف
الى ما يوافق القول المحكي عن الشهيد بن مع انا نقول المرجح لعموم الامر بالتوبة والاسلام لكثرة ما يدل عليه من الكتاب والسنة بوجه يكاد
لا يحصى وهذا مستلزم لا وضحية سند ما يدل عليه اذ يوجد فيه مع هذه الكثرة من الصحاح ما شاء الله وموافقته للكتاب و
الاعتبار العقلي وانواتيره لا لنه على شمول الحل البحث من المرتد لوضوح عمومه له وهذه النصوص ان لم تكن ظاهرة في ارادة عدم
قبول التوبة بالنسبة الى الاحكام الثلثة فليس ارادة عمومها لجميع الاحكام في الظهور بمرتبة ظهور عموم التوبة لمحل الغرض قطعا
الوجه الثالث ان ما يستند اليه لعدم قبول توبة المرتد الفطري هو هذه المستفيضة المذكورة بتقريب ظهور وعموم عدم قبول
التوبة المستفاد منها وهي معارضة بظاهر ادلة التكاليف الفرعية من الصلوة والصيام والحج وغيرها لشمولها لكل مكلف لو المرتد
التائب بل ظاهرهم الوفاق على عدم سقوط التكليف عنه وقد صرح في الروضة بالاجماع عليه مؤيدا بنفي غير واحد عنه الريب وان
امكن في الجواهر منعه لكنه في غير محله وينافي للاعتبار ايضا لانه كثيرا ما لا يقتل وربما يعيش ما بين سنة الى مائة سنة ويبقى كالبهيمة بلا
وبال من غير ان يكلف بشيء وقد قال الله ايحسب الانسان ان يترك سدى وظاهر توجه الامر امكان الماموريه لا ما كان ممتنعا
ولو بسوء الاختيار وان فرضنا صحة تكليفه فانه خلاف الظاهر لان تكليف الممتنع بالاختيار صوري لتسجيل العقاب عليه بل حمل
تلك الاوامر بالنسبة الى المرتد على ذلك ممتنع لانه خطاب واحد متعلق بالجميع لا يستعمل في معنيين وامكان الماموريه بتلك الاوامر
متوقف على قبول الاسلام لكونه شرطا في صحة العبادات وبزيد شرطيته للصلوة باعتبار اشتراط طهارة بدن المصلي واذا تعارض
الظاهران بعيث عموم اوامر الاسلام والتوبة بالنسبة اليه سليما عن المعارض مع توجه الامر هو في نفسه ظاهر في القبول بل بناء
عدم القبول ودعوى ان غاية ما يقتضيه توقف صحة العبادة هو تحقق الاسلام منه بالنسبة الى صحة العبادة او هي مع الطهارة
بالنسبة الى مثل صلوته دون تحقق الاسلام او الطهارة مطلقا كما اعترض به في الجواهر واستشهد فيه بكلام الروضة مدفوعة بانه
خلاف ظاهر ادلة شرطيتهما فان ظاهرها اشتراط الاسلام المطلق والطهارة المطلقة وهذا مما لا ينبغي التامل فيه وان كان
هذا هو مستند القائل بالقبول باطنا مرادا بالباطن ذلك كما يظهر من كلام شيخنا في الروضة وغيره فيندفع تلك المقالة ايضا بما
ذكر ومن تضاعيف الكلام تبين جميع ما يمكن استناد الخصم اليه في دعوى بقاء المرتد الفطري على الكفر الارتدادي من جميع
الوجوه وعدم تبدل شيء من احكامه بالمرة التي هي في غاية من الغرابة عقلا ونقلا لما فيه بمجرد ورود عدم استثنائه العمومات
العقلية والنقلية من عمومات مطلوبية الاسلام ومحبوبية الندم على جرائة المعصية وتحمل تكلفات باردة والتزامات فاسدة من تكليف
الممتنع بالاختيار وسقوط التكليف عن العاقل المختار ومنه يعرف ما في حدود الجواهر حيث عرف بان منشاء القول بعدم القبول
هو ذلك ليس الا وان العمدة ترجيح ما جاء في خصوص الفطري من نفي التوبة في غير واحد من النصوص او ما جاء من عموم التوبة
ومع ذلك رجح الاول قال وان لم يكن الترجيح له للشهرة المحكية وغيرها فلا اقل من الشك والاصل يقتضي عدم القبول انتهى فانه مع
الغض عما فيه مما لا يخفى بالنظر فيما تقدم كانه لم ينظر في جعله الاصل عدم قبول التوبة الى قاعدة لطف الباري المتاصل بالعقل و
النقل ومن شدة غرابة هذه المقالة لقائل ان يدعي ان ما يوجد من نسبة عدم قبول توبة المرتد الفطري الى معروف الاصحاب
المراد منه المقابلة به لخلاف الاسكافي الموافق لاكثر العامة كابي حنيفة والشافعي ومالك من عدم الفرق بين الفطري والملي
في الاستتابة وقبول التوبة كلية اذ بان فالخلاف المحقق في المسئلة هو ذلك والمسئلة ذات قولين لا ازيد وما يوجد من القول
بان توبته تقبل باطنا لا ظاهرا ليس قولا اخر وانما هو مفصح عن حقيقة القول المعروف المقابل للاسكافي والعامة بانه تقبل توبته
بالنسبة الى غير الاحكام الثلثة فعبر عن الثلثة بالظاهر وعما عداه بالباطن وعلى كل حال قبول توبته بالنسبة الى غير الاحكام
الثلثة عندي من الواضحات التي لا ينبغي للفقيه التامل فيه بعد امعان النظر فيما ذكرناه ومضافا الى رواية محمد بن مسلم و

ولعلها صحيحة قال من كان مؤمنا فحج وعمل في ايمانه ثم اصابته في ايمانه فتنة فكفر ثم تاب وامن قال يحسب له كل عمل صالح في ايمانه
ولا يبطل منه شيء لا لعموم العلة ايمانه ايمانه الاول والثاني لامكان دعوى ظهوره في السؤال والجواب عن العمل الواقع في الايمان
الاول بل لدعوى عموم فرض السؤال للارتداد الملي والفطري مع ظهور التقرير في الجواب لما فرضه السائل من قوله ثم تاب وامن و
عدم الانكار منه لذلك بوجه ولو لم يكن ايمانه الثاني مقبولا لانكر عليه قوله ثم تاب وامن البتة واستثنى في كشف الغطاء من المرتد
الفطري الذي لا تقبل توبته من كان ارتداده بانكار الضروري لعروض شبهة له مع دخوله في اسم المسلمين كالمجبرة والمفوضة
وطوائف الصوفية ونحوهم وتبعه في الجواهر معترفا بانه خلاف صريح الاكثر او ظاهره بل ظاهر اطلاق الباقين قال للشك في شمول
ادلة الفطرية لهم فيبقى عمومات التوبة بحالها انتهى وفيه ان التشكيك هذا بدوي لا عبرة به والظاهر كون المدار على طرو العقائد
الكفرية وذلك واضح في بعض نصوص الباب خصوصا نحو مرسل عثمان بن عيسى من شك في دينه بعد تولده على الفطرة لم يفيء
الى خير ابدا تكملة حيث انه وقع الخلاف في نجاسة ولد الزنا وطهارته ووقع التصريح ممن قال بنجاسته بانه كافر ناسب التعرض له هنا
في فرق الكفار فنقول حكي عن الصدوق انه قال في الفقيه لا يجوز الوضوء بسؤر اليهودي والنصراني وولد الزنا والمشرك وهذا
كالتصريح بنجاسته وفي المختلف نسبها الى جماعة وحيث ان الانسان النجس العين لم يعهد في الشريعة غير الكافر فيظهر منه دعوى كون
ولد الزنا كافرا كما صرح به الحلي حيث قال في الرد على الشيخ في مسئلة الصلوة على غيره ان ولد الزنا قد ثبت كفره بالادلة بلا خلاف بيننا و
لعله هو المراد مما في المعتبر من دعوى بعض الاصحاب الاجماع على ذلك وفي جواب الفاضل عما سئله الشريف بن سنان انه المرتضى ادعى
الاجماع عليه والمعروف من مذهب الاصحاب انه مسلم طاهر وهو المختار للاصل والعموم من غير مخرج سوى نصوص ادعي دلالتها
على كفره ونجاسته وهي لا تدل عليهما منها اخبار النهي عن سؤره كمرسل الوشاء عن الصادق انه كره سؤر ولد الزنا واليهودي و
النصراني والمشرك وتقريب الاستدلال به كما قيل ان ذكر الانجاس المعلومة فيه دليل ارادة الكراهة التحريمية وفي الاول ان التقريب
ان يقال حمل الكراهة فيه على التنزيهية متعين لوجود المشرك فيه وعلى مطلق المرجوحية يجوز مع نقصان فائدة البيان لاحتمال كل مما
عدا فيه للحرمة والتنزه واما اذا حمل على التحريمية فهو يجوز لكن مع تمامية الفائدة فليحمل عليه والجواب مكان التجوز في السؤر بحمله على
فضلة الطعام والحكم بكراهة فضلة طعام هؤلاء جميعا من حيث كونها فضلتهم حتى اذا كانت بالنسبة تام الفائدة وح لا ينافيه نجاسة بعضهم
فاذا كان السؤر ما يعم او مما لا يعمه تداولته احدهم بحرام الفضلة لان المقصود بالبيان الكراهة الذاتية ولا ينافيها الحرمة العارضية وكاخبار
النهي عن غسالة الحمام معللا بان فيها غسالة ولد الزنا او فيها بالاستدلال دوايته ابن ابي يعفور لا تغتسل من البئر التي يجتمع فيها غسالة
الحمام فان فيها غسالة ولد الزنا وهو لا يطهر الى سبعة اباء لعدم ذكر غيره ولعل الزنا فيها من الانجاس ليكون قابلا للتعليل النهي به كغيرها
من نصوص غسالة الحمام فلولم يكن سؤره نجسا لم يتوجه التعليل اصلا والجواب انه تم لو كان النهي تحريميا وهنا ليس للتحريم بقرينة جعل
المنتهى الى سبعة اباء فان النجاسة الظاهرية لا وجه لتعديها الى الطبقة الواحدة فضلا عن السبعة ومارواه حمزة بن احمد وفيه لا تغتسل
من البئر التي يجتمع فيها ماء الحمام فانه يسيل فيها ما يغتسل به الجنب وولد الزنا والناصب لنا اهل البيت وهو شرهم والتقريب ايضا
تعليل النهي بغسالته والجواب ايضا انه تم لو كان تحريميا وبناء على تعديم الاصل على الظاهر في غسالة الحمام النهي مصروف الى التنزيه
فلا يتم بل لا يتم ايضا على تقدير حمله على الحقيقة من التحريم لكفاية ذكر الناصب المعلوم النجاسة في تعليل التحريم مع الجنب المراد به
هنا غالبه من تلوث حشفته بل سائر بدنه اذا كانت الجنابة احلامية ومعه لا ضائر في ذكر ولد الزنا مع كراهة سؤره تاكيدا للنهي
عن ماء تلك البئر لشدة قذارة المعنوية حتى فرنت من الانجاس الظاهرية ولذا بولغ بذكر بقاءها الى سبعة اظهر ومارواه علي بن
الحكم وفيه لا تغتسل من غسالة ماء الحمام فانه يغتسل فيه من الزنا ويغتسل ولد الزنا والناصب لنا اهل البيت وهو شرهم والتقريب
التقريب والجواب الجواب ذكر الاغتسال من الزنا فيه مبني على نجاسة عرق الجنب من الحرام مع غلبة التبري في الحمامات وهذه الاخبار
عمدة ما يصلح للاستدلال على نجاسة ولد الزنا ويتممها انحصار الانسان النجس في الكافر فيتم المقصود وذكر بعضهم في طي ما استدل
به على طلب الخصم النص المتضمن لمساواة ديته دية اليهودي من ثمانمائة درهم وغايته دلالته المساواة في هوانه وحقارة شانه لا في الكفر
والنجاسة ولذا ورد في ديته رواية ابن سنان يعطى الذي تعوق ولا قائل بحقيقته والجواب به اولى مما في الجواهر من انه لم يعمل العمل
به من احد لم يعمل بكفره وذكروا ايضا ما يدل على عدم تاهله لبعض المناصب الشرعية كامامة الجماعة والقضاء بين الناس وقبول الشهادة

وغاية ذلك ايضا ضعفه عن المراتب العليا لا خصوص الكفر نعم وردت اخبار كثيرة تدل على انه لا يدخل الجنة باختلافات في موردها وهي عمدة الخصم بعد اخبار غسالة الحمام لانه من خواص الكافر ونجسه بنجاسته لملازمتها للكفر مضافا الى اطلاق الرجس عليه في بعضها كرواية العلل عن الصادق عليه السلام قال يقول ولد الزنا يا رب ما ذنبي فما كان لي في امري صنع فيناديه مناد فيقول انت شر الثلاثة اذنب والداك فتبت عليهما وانت رجس ولن يدخل الجنة الا طاهر ويؤكد هذا المعنى بعض روايات اخرى متفرقة لكنها خالية عن نسبة الكفر اليه كما ادعاه الخصم الا بدعوى ملازمة حرمان الجنة للكفر وهي ممنوعة جدا وفي عدة منها انه لا يبغضنا الا من كان ولد زنا الكوفي الكرفي بعينه ويمكن ان كل ولد زنا ناصب كما هو مدعى الخصم واضح واخبار حرمانه الجنة على كثرتها غير معارضة بما يخالفها حتى ما رواه الكليني عن ابن ابي يعفور قال قال ابو عبد الله عليه السلام ولد الزنا يستعمل ان عمل خيرا جزي به وان عمل شرا جزي به لا يقال جزاء عمل الخير هو الجنة بموجب الوعد لانا نقول بعد ورود هذه الاخبار يظهر انها جزاء لغير ولد الزنا وانعم الله لا تحصى فما يؤيد كون جزاءه غير الجنة ما رواه في المحاسن عن الحضرمي قال كنا عند ابي عبد الله عليه السلام وكان معنا عبد الله بن عجلان فقال عبد الله بن عجلان معنا رجل يعرف ما نعرف ويقال انه ولد زنا فقال ما يقول فقلنا ان ذلك ليقال فقال ان كان كذلك بني له بيت في النار من صدر يرد عنه وهج جهنم ويؤتى برزقه وعن بعض المشايخ من صدر اي بيتي البيت في صدر جهنم واستظهر في الحدائق ان صدر تصحيف الصبر بالتحريك وهو الجمد ولا ينافي منعه الجنة القواعد العقلية لان غايتها لزوم معاملته معاملة المطيع والاطاعة ولا انقض انه من نفع العقوبة لان عطاء الثواب زيادة احسان وان سلمنا اقتضاء اعطاء الثواب ايضا فليس بمتعين في الجنة ولا العمومات النقلية المتضمنة لوعد العاملين بالجنة بقوله لمثل هذا فليعمل العاملون وغيره لتخصصها بهذه الاخبار بغير ولد الزنا وان سلمنا ان في دلالتها على حرمانه الجنة منافاة لقاعدة اللطف فنعم انه لا منافاة للطف اللازم لو سلمنا كونه من لوازم الكفر بوجه يدل ثبوته بهذه الاخبار على ثبوت الكفر ولو بغير عقيدة كفرية بمعنى كونه بحكم الكافر مع انه لا ملازمة اصلا فتوجيه هذه الاخبار مع القواعد العدلية بكون المراد ان خبث الولادة يكون سببا لعدم خروجه من الدنيا على العقائد السليمة بسوء اختياره وليس هذا من الظلم في حقه واعتمد الفاضل في جواب الشريف بن سنان على هذا الوجه قال ان صحت الرواية فالوجه فيها انه لخبث اصله وفساد طبعه لا يقبل الالطاف الالهية ولا يصح منه اعتقاد الحق في النظر الواجب عليه لتمكن منه عقلا ولا عذر له لان الواجب على الله بعث الرسل وخلق القدرة والالات وقد فعله الله فلزم التقصير منه انتهى ومحصله ان خبث الولادة سبب الخذلان وانسلاب التوفيق والتوفيق غير واجب على الله هذا لا يثبت دعوى الخصم لان غايته الحكم بكفره بعد صدور ما يوجب الكفر لا قبله وان علم الصدور وهو يروم الحكم بكفره من حين ولادته ومن بعد هذا كله نقول لو فرض دلالة شيء من الاخبار على كفر ولد الزنا او نجاسته بدلالة ظاهرة مع ذلك لا ينهض بتقييدها او تخصيصها ما يدل على الطهارة واسلام من عرف بالشهادتين وباقي العقائد الاسلامية المنعقدة لاعتبار المفاهيم والمكافئة في التقييد والتخصيص وفي بذلك مع اعراض الاصحاب قاطبة غير من عرفت عن مضمونها من تلك المقالة المنقرضة واتفاق المذهب على خلافها فلا يعبؤ بتوقف صاحب الحدائق في تلك المقالة مع انه معترف بعدم كفره ومتوقف لثبوت حالة ثالثة هي ما بين الاسلام والكفر بل السيرة المستمرة من السلف الى الخلف على عدم التجنب عن ولد الزنا ومعاملته معاملة المسلمين مع كثرة اولاد الزنا في الاعصار بل قيل انه ورد ان بعض اولاد الزنا وقع موقع القبول عند ائمتنا ووثق بعضهم للشهادة نعم في سؤال ابن سنان من الفاضل ورد رواية غسالة الحمام انه يدخله اليهودي والنصراني والناصب وولد الزنا وهو شرهم فقد يدعى دلالته على كونه اسوء من الناصب لكن الموجود منها في كتب الفقه والحديث بتقديم ولد الزنا على الناصب يرجع ضمير هو الى الناصب ويؤيد كونها كذلك في رواية حمزة بن احمد وعلي بن الحكم بل في رواية الكافي عن ابن ابي يعفور بعد التعليل بان فيها ولد الزنا وهو لا يطهر الى سبعة اباء قال الناصب شر من ولد الزنا وفي حسنة ابن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام ان لبن اليهودية والنصرانية والمجوسية احب الي من ولد الزنا فقد يدعى ظهور الاحبية المذكورة في كون صاحبة اللبن ان كانت ولد زنا اسوء منها اذا كانت ذمية ولكنها غير باقية على ظاهرها لحرمة لبن الذمية رضاعا نعم يحمل على انه على فرض جواز ارضاع الذمية ارضاعها احب لعدم سراية الكفر بخلاف خبث ولد الزنا كما يعطيه رواية لا يطهر الى سبعة اباء ورواية لو نجى من ولد زنى نجى سايح بني اسرائيل وهو كان عابدا فقيل له ولد الزنا لا يطيب ابدا ولا يقبل الله منه عملا فخرج يسيح في الجبال وهو يقول ما ذنبي فقد يستظهر منها عدم قبول عمل ولد الزنا صلاة ولا يجامع هذا اسلامه ولكن مع ملاحظة

ما في رواية ابن ابي يعفور ان عمل خيرا جزي به وما في رواية الحضرمي من بني له بيت يدفع عنه وهج جهنم ويؤتى برزقه ينزل عدم القبول فيها على عدم كما يقبل من غيره باعطاء الجنة الموعود بها من عمل الصالحات وقوله ما ذنبي على النيل المانع من دخول الجنة وبالجملة ليس في النصوص ما يقتضي بانه من موضوع الكافر لا هو كما يعطيه كلام المشهور من انه كغيره يرجى ان يدخل الجنة بعمله لاخبار كثيرة ما بين مصرحة وظاهرة وملوحة بعدم دخوله الجنة فيثاب على عمله بغيرها ولا ينافيها الا وعد من عمل الصالحات بالجنة وهو مخصوص بغيره نظرا الى ما ورد في حقه نعم هو مسلم بلا ريب واما ما في الحدائق من كونه برزخا بين المسلم والكافر فكلام فاتر ولا واسطة بينهما من ذوي العقايد قطعا والله اعلم بحقيقة الحال وتاسعها من الاعيان النجسة كل مسكر مايع بالاصل سواء كان متخذا من العنب المسمى بالخمر او غيره مما يتخذ من التمر والعسل والشعير والذرة وغيرها اما نجاسة الخمر فهي المعروف من مذهب الاصحاب بل نقل الاجماع عليها مستفيض وفي بعض العبارات انها اجماع المسلمين كما في عبارة المرتضى والحلي وفي الحبل المتين انه اطبق علماؤنا الخاصة والعامة على نجاسة الخمر الا شرذمة منا ومنهم لم يعتد الفريقان بمخالفتهم انتهى وخلاف الشرذمة ما هو ما يحكى عن الصدوق في المقنع وفي باب حد شرب الخمر وفي باب ما يفصل في ذلك الى الرسالة والجعفي والعماني من القول بطهارته مع ان المنقول عن الصدوق في وجوب نزح البئر له وعن مقنعه وبابويه انه تصل في ثوب اصابه خمر والمصنف في المعتبر مع ترجيح رواية النجاسة ولا تردد في اخر كلامه وفي المعالم انه لا يعرف القول بالطهارة لسوى هؤلاء من الاصحاب انتهى والظاهر انقطاع الخلاف بعد هؤلاء الى ان ظهر الاردبيلي فصرح بالخلاف بقوله الاولى الجمع بين الاخبار بحمل اخبار النجاسة على استحباب الغسل منه وكراهة استعماله وحمل اخبار النافية للنجاسة على الطهارة وتبعه في المدارك وفي الذخيرة لولا الشهرة العظيمة والاجماع المنقول لكان القول بالطهارة متجها لكنهما يمنعان من الاجتراء عليه وان كان الرجحان متاخا لاحتياط وترك الفتوى فيه متجه ومثله عن البحار وبغيره كرهذا الاستعداد وبالغ في شرح الدروس في نصرة القول بالطهارة الى ان قال لو قيل بالطهارة لم يكن جيدا لكن الاحتياط العظيم الاجتناب عنه الا في حال الاضطرار ولا ينبغي للفقيه ان يدخله الريب عن هذه الكلمات بعد الاجماعات المستفيضة التي وقفنا على زهاء عشر منها في الناصريات والغنية والمبسوط والخلاف والسرائر والتذكرة والتحرير وحاشية الشرايع والمقاصد العلية وشرح الرسالة للشهيد الثاني والحبل المتين والمعالم والمصابيح مما بين بسيط ومركب من الحرمة والنجاسة ومما بين صريح وظاهر وما بين متعين في خصوص الخمر وعموم المسكر المايع بل انقرض الخلاف الصريح ممن يعتد به بعد الصدوق والعماني والجعفي كما في المعالم المتاخر زمانه فانه بعد نقل القول بالطهارة من هؤلاء الثلاثة قال ولا يعرف هذا القول لسواهم من الاصحاب والتتبع يساعده ايضا والاخبار الكثيرة التي وقفنا منها على ما يقرب من عشرين رواية منها مرسلة يونس بن عبد الرحمن الذي اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه واقر له بالفقه والعلم عن بعض من رواه عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا اصاب ثوبك خمر او نبيذ مسكر فاغسله ان عرفت موضعه وان لم تعرف موضعه فاغسله كله وان صليت فيه فاعد صلوتك وما رواه الشيخان في الكافي وكتابي الحديث بسند ليس فيه من يناقش فيه غير سهل بن زياد المعروف بان امره سهل عن خيران الخادم قال كتبت الى الرجل الظاهر في ابي الحسن الثالث اسئله عن الثوب يصيبه الخمر ولحم الخنزير ايصلى فيه ام لا فان اصحابنا قد اختلفوا فقال بعضهم صل فيه ان الله حرم شربها وقال بعضهم لا تصل فيه فكتب عليه السلام لا تصل فيه فانه رجس وصحيح علي بن مهزيار المروي في كتابي الاخبار والكافي قال قرات في كتاب عبد الله بن محمد الى ابي الحسن جعلت فداك روى زرارة عن ابي جعفر وابي عبد الله عليه السلام في الخمر تصيب الثوب انهما قالا لا باس بان يصلى فيه انما حرم شربها وروي غير زرارة عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال اذا اصاب ثوبك خمر او نبيذ يعني المسكر فاغسله كله وان صليت فيه فاعد صلوتك فاعلمني ما آخذ به فوقع عليه السلام بخطه وقراته خذ بقول ابي عبد الله والحديث عالي السند نقي الطريق رجاله اجلاء الرواة ومعاريف الثقاة والمراد من قول ابي عبد الله المامور باخذه هو قوله المنفرد عن قول ابي جعفر عليه السلام الذي مضمونه التنجيس دون قولهما معا لتنافيهما والاخذ بهما جميعا ممتنع والتخيير بينهما غير مقصود قطعا ودون قوله المنفرد مع قول ابي جعفر اذ لو كان ذلك لاقتضى ان يضيف القول الماخوذ اليهما معا او الى ابي جعفر المنفرد والغير المذكور نكرة لا الى ابي عبد الله وحده واحتمال الخونساري لارادة ذلك هو كما قال في الحدائق مما لا يروج الا على الصبيان لا العارفين بالمحاورات من اهل اللسان ثم الظاهر ان قول ابي عبد الله عليه السلام المامور باخذه في هذه الرواية هو قوله الذي ارسل عنه يونس في المرسلة المتقدمة لمطابقتهما متنا بغير تفاوت فكان المقصود بغير

زرارة هو البعض المجهول الراوي عن ابي عبد الله في المرسلة ولعمري هذه الروايات الثلاث حجة كافية شافية وافية بثبوت حكم النجاسة للخمر ومع تصريحها بالحكم بدلالة واضحة حاكية لان اللازم مع ورود الاخبار المختلفة في نجاسة الخمر وطهارته هو الاخذ بما تضمن النجاسة فلا مجال بالمرة للالتفات الى الخبر المتضمن الحكم بالطهارة اصلا فاما ان يطرح او يأول بما لا ينافي الحكم بالنجاسة واذا كان الامر هذه المثابة مضافا الى بلوغ النص عشرين رواية ما بين صحيح وموثق ومعتبر وضعيف منجبر بازيد من عشر من الاجماعات المستفيضة ويحتمل الازيد ان تتبع اكثر ليس من الانصاف ان يؤدي الامر الى الاستبداد بادي بالشيخ وجماعة من غيرهما تعدى به حده وتجاوز عن قدره من نسبة الشيخ الى الغفلة والاساطين من بعده الى التقليد ومثل ما ورد فيمن خرج عن زيه قال والعجب كل العجب من غفلة هذه الطائفة ومن جاء بعده من الفقهاء كما هو عادتهم لان كل من جاء بعده قلده في فتاواه حيث حمل الاحاديث المتواترة الصريحة في طهارة الخمر على التقية لاجل احاديث قليلة دالة على نجاسته مع تواتر الاخبار بوجوب الاخذ بما خالف العامة والائمة الاربعة على النجاسة مع ان روايات النجاسة اكثر قطعا انتهى اي كثيرة الروايات مدونة وليس فيها ما تضمن حكم النجاسة ما يقرب العشرين على اختلاف مراتبها لانها موجودة وما تضمن الطهارة ان زاد على ثلاثة عشر تماما على لم نقف عليه فغير بالغ عدد المقابل البتة واذا اصطلح في التصحيح اصطلاحا او سلك في حجية الاخبار مسلكا مخصوصا فلا يجوز له ان يقول ان اخبار النجاسة اقل عددا لانه كذب صريح فكيف لا نتعجب من قوله هذا كل العجب ثم ليت شعري مع كون روايات النجاسة معتضدة بالاجماعات المستفيضة وروايات الطهارة بشذوذ القائل معروفة والحال ان من الامور الواضحة المعلومة كيف صار الاقل عدد الشاذ عاملا ما الذي اعلا سندا قطعيا متواترا والاكثر عددا المشهور شهرة مقاربة للاجماع علاما مع الغض عن استفاضة الاجماع عليه نقلا ما يساوي سندا ان لم يكن اعلا احادا مع ان بعض ما استدل به للطهارة دلالته على محل البحث غير واضح كخبر ابن ابي البلاد رجل شرب الخمر منصرفا فاصاب ثوبي بصاقه فقال ليس بشيء لاحتمال خلو البصاق من عين النجس بل ظهوره غالبا وخبر زكريا بن ابراهيم الوارد في الذي اسلم دون اهله سئل اكل من طعامهم وهم يشربون الخمر فقال كل معهم واشرب لاحتمال الاذن من جهة عدم العلم بالنجس من مجرد مواكلتهم خصوصا بملاحظة كونهم كفارا مع قطع النظر عن شربهم الخمر لا يجوز مثلا فانهم مع الكوطوبة وشبلها غيرها ايضا واما ما اعترض به على الشيخ تبعا لصاحب المعالم من منافاة حمل روايات الطهارة على التقية لكون القول بالنجاسة معروفا بين العامة فلم يعرف مراد الشيخ لانه لم يرد الترجيح بموافقة التقية ومخالفتها بل مراده ان اخبار النجاسة لاعتضادها مع اكثريتها عددا بالاجماعات المذكورة وشذوذ العمل بروايات الطهارة وموافقتها الظاهر الكتاب لدلالة الاية يتعين العمل بها وح فلسا ول اخبار الطهارة صونا من الطرح بالمرة ورايت الحمل على التقية غير مستبعد وذلك بالاتقاء من السلاطين وامراء الجور المعاصرين للامام لان الفتوى بنجاسته ثقيلة عليهم لاقتضائها تقبيحهم وتجنبهم لنهالكهم على شربه ومزاولتهم له باستعمالة المعلومة من حالهم بالضرورة فان قلت المفروض ان الامام لم يبق في اظهار حرمته حتى قال ثلاثة لا اتقي فيهن وعد منها شرب المسكر فما وجه الاتقاء في اظهار نجاسته وما الفرق بينهما قلنا الفرق ظهور ما لم حرمة الشرب لتصريح الكتاب بها وبلوغها حد الضرورة المسالمة عليها فلا يسع الانكار على من يظهرها بوجه وليس كذلك النجاسة الثابتة من السنة المخالفة فيها مع الفرق الذي يجده بين ما اذا قيل لسلطان او امير انك نجس وقيل انك ترتكب المحرم لظهور حالهم في ارتكاب المحرمات على وجه يكون اظهاره من كرا الواضحات فلا يثقل عليه بخلاف القذارة الموجبة لبطلان صلواته ووجوب المجانبة عنه وترك مساورته فان قلت بعد ان لم تكن هذه التقية دينية فالاتقاء الدنيوية بهذا الوجه يتساوى فيه المخالف والموافق فلم لم يتق علمائهم من امرائهم في الفتوى بالنجاسة مع جريان المحذور في حقهم ايضا كالامام قلنا الفرق واضح بالموافقة والمخالفة سلاطينهم واثقون من علمائهم بعدم حصول فتق منهم في سلطانهم لعدم ترشيحهم للخلافة ولذا كان علماؤهم كثيرا ما يتظاهرون بالرد على افعالهم وهم يجلونهم ولا يبالون وبه يتبين اندفاع ما اورد به ايضا بعض الفضلاء من ان التقية لو كانت دنيوية للزم على فقهائهم هنا مع موافقة القول بطهارة الخمر للتقية الدينية ايضا فيرجع به اخبار النجاسة وذلك بدعوى عدم لزوم شهرة الفتوى المخالفة بين المخالفين في ترجيح الرواية المخالفة لها على الموافقة بل يكفي فيه كون الفتوى من فقيههم المعاصر للامام المروي عنه الخبر اذا كان ممن يعتني بشأنه وهنا كذلك لان الطهارة فتوى ربيعة الراي وكان فقيه المدينة في عصر الصادق مضافا الى تضمن تنوع التعبير عن الطهارة في اخبارها بنفي الباس عن الصلوة في الثوب اذا اصابه خمر او النبيذ وعفو الصلوة فيه

مع نجاسته معروف بين العامة بخلاف الامامية بناء على معروفية عفو النجاسة مطلقا عندهم وان اختلفوا بينهم في اختصاصه بالقليل من النجاسة او مطلقا مع ان غالب فرض الاصابة هو القليل وان اطلق نفي الباس في خصوص خبر الجويرية لكن مع عدم مقاومته وحده المتبادر منه نفي الباس عن الصلوة فيه ضرورة عدم وجوب الغسل لنفسه والصلوة هي الغاية الواجبة غالبا للغسل والى انه بناء على كون الخمر حقيقة في مطلق المسكر المايع كما تسمعه وكون الغالب الموجود في المدينة زمان الصادق وكاد كونه هو النبيذ المتخذ من غير العنب بنزل الخمر المسئول عنه على ذلك مضافا الى التصريح في اسولة جملة من الاخبار بالنبيذ اما منفردا او منضما الى الخمر وانه معروف بين العامة طهره بخلاف الامامية فيتضح اطلاق الطهر في الجواب تقية وبالجملة يصح حمل اخبار الطهارة على التقية الدينية والدنيوية ومعه يتعين العمل باخبار النجاسة وان افرط بعضهم فحمل هذه الاخبار على التقية دون اخبار الطهارة لكنه عكوف على ما يتراءى في بادي النظر من موافقة اخبار النجاسة لمشهور العامة غفلة عن تصريحها بمخالفتهم في اكل الجري وطهارة اهل الكتاب وحل النبيذ وصحة الصلوة فيه وقصور عن التفسه لما قررناه في كيفية التقية مع الغفلة عما في جملة من اخبار النجاسة من الحلف بالله على نجاسته وان قطرة منه تنجس الحب فان مجرد التقية حاصل بلا يمين فلا يجوز لها خصوصا من الامام ع فلا وتبيانه على فرض التاديل في اخبار النجاسة حملها على استحباب الغسل منه اولى مع بعده ايضا من جهة تضمن كثير منها اعادة الصلوة اذا لم يغسل لعدم شرع الاعادة بعنوان الندب الا في موارد مخصوصة لدليلها بل التصريح في جملة بان قطرة منه تهراق منها الحب خصوصا مع الحلف عليه وفي اخر تهراق قدر المرق وقوله في خبر ام خالد العبدية مضافا الى ذلك انه بمنزلة شحم الخنزير وفي خبر الغنوي هو خبيث بمنزلة الميتة وفي خبر ابن مهزيار انه رجس الى غير ذلك شواهد كون الحكم حتميا لا استحبابيا واستدل على نجاسة الخمر بالاية ايضا من قوله انما الخمر والميسر والانصاب والازلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه من وجهين احدهما حمل الرجس عليه اذ هو في اللغة القذر كما في المجمل والصحاح وفيه ان القذارة اللغوية غير مرادة للنجاسة الشرعية بل اعم نعم عن التهذيب دعوى عدم الخلاف في كون الرجس في الاية بمعنى النجس وفي كفايتها حجة نظر لظهورها في ارادة موافقتهم في فهم ذلك من الاية وهو غير الاجماع الذي هو من احد الادلة لان يبقى دعوى ظهور استعمال كلمة الرجس في لسان الشرع في نحو المقامات في ارادة النجاسة الشرعية لكن ان سلم الظهور ففي صورة الانفراد واما مع ملاحظة ضمه هنا بالميسر والانصاب والازلام وتعذر ارادة غيره دون الاثم منه بالنسبة اليها يظهر ارادته ايضا بالنسبة الى الخمر ليبقى الكلام على نسق واحد وبه ينظر في الوجه الثاني الذي هو الامر بالاجتناب عنه مطلقا بدعوى ان الاجتناب عن المايع على لسان الشرع ظاهر في نجاسته بل لعل امر من لم يعلم بنجاسة الخمر بالاجتناب عنه ظاهر في ارادة عدم شربه ووضعه بالرجس في خبر خيران المتقدم مع ظهوره في النجاسة لا يكفي في تعيين حمل الاية عليه واما نجاسة سائر المسكرات المايعة بالاصالة فهو المعروف بين الاصحاب والاجماعات عليها مستفيضة بل الاجماع المركب فيها محققة بتقريب احدهما ان كل من قال بنجسها قال بنجاسة كما صرح به في الناصريات ثانيهما ان كل من قال بنجاستها قال بنجاسة الخمر كما صرح به غير واحد فهي حجة كافية مضافا الى الاخبار المستفيضة منها مرسل يونس وصحيح ابن مهزيار المتقدمان وما رواه عمر بن حنظلة ما ترى في قدح مسكر يصيب عليه الماء حتى تذهب عاديته ويذهب سكره فقال لا والله ولا قطرة منه تقطر في حب الا اهريق ولي دلالة ما دل على نجاسة الخمر بناء على شموله لكل مسكر اما لغة كما في مجمع البحرين قال الخمر فيما اشتهر بينهم كل شراب مسكر لا يختص بعصير العنب في القاموس الخمر ما اسكر من عصير العنب او عام ثم قال والعموم اصح وعن المصباح المنير الخمر معروف يذكر ويؤنث ويقال هي اسم لكل مسكر خامر العقل اي غطاه كما لا يخلو عن قوة وبني عليه جماعة من فقهاء الخاصة والعامة ومن اصحابنا المص في المعتبر قال ان المسكر خمر فيتناوله حكم الخمر قال اما انه خمر فلان الخمر انما سمي بذلك لكونه يخمر العقل ويستره انتهى والظاهران ما علله به من اللغة باعتقاده لعدم حجية مجرد المناسبة المستنبط والمقداد في كنز العرفان قال حكم كل مسكر حكم الخمر في النجاسة لانه خمر وكل خمر نجس اما الصغرى فلان الخمر انما سمي خمرا لانه يخمر العقل فكلما يساويه في هذا المعنى فهو مساو له في الاسم ولقول ابي جعفر قال رسول الله صلى الله عليه وآله كل مسكر حرام وكل مسكر خمر ومثله رواية ابن عمر عنه عليه السلم انتهى ابلغ منهما ما في الخلاف قال انا ما يدل على ان هذه الاشربة تسمى خمرا السنة واجماع الصحابة ثم ذكر موارد تسمية الصحابة لها خمرا الى ان قال فالتحقيق سماها خمرا والصحابة بعده عمر وابو موسى الاشعري وهؤلاء الانصار وغيرهم وابو عبيدة بن الجراح وابو طلحة وابن كعب كل هؤلاء سموها خمرا انتهى ومعلوم ان مراده تسمية هؤلاء به على لسان العرب لا على وجه الحقيقة

الشرعية ويزيده توضيحا ان ما حكاه من موارد تسميتهم له بالخمر كلها عند نزول اية التحريم وانهم فهموا من لفظ الخمر في الاية انه كلما خامر العقل او مرادا شرعيا كما تفيده الاخبار المستفيضة المتضمنة لان الخمر من خمسة العصير من الكرم والنقيع من الزبيب والبتع من العسل والمزر من الشعير والنبيذ من التمر وما رواه علي بن ابرهيم في تفسيره انما الخمر والميسر عن ابي جعفر عليه السلام قال اما الخمر فكل مسكر من الشراب اذا خمر فهو خمر وفي مجمع البيان في تفسير قوله يسئلونك عن الخمر قال هي شراب مسكر مخالط للعقل مغط عليه هذا هو الظاهر في روايات اصحابنا وهو مذهب الشافعي وقيل الخمر عصير العنب وهو مذهب ابي حنيفة انتهى وفي البحار روي عن ابن عباس ان المراد به اي بالخمر جميع الاشربة المسكرة ويدل عليه كثير من اخبار اهل البيت انتهى وبالجملة اخبار كثيرة تضمنت اطلاق الخمر على الانبذة المسكرة وهو اما على وجه الحقيقة اللغوية كما يعتقده جماعة اشير اليهم او الشرعية كما يعتقده اخرون منهم صاحب الحدائق او المراد الشرعي من الخمر الموضوع لحكم الحرمة والنجاسة كما هو المعتمد المتيقن منها على تقدير بقاء الحمل والاطلاق على ظاهره من عدم ارادة التشبيه وعلى التقادير ما دل على حرمة الخمر ونجاسته يصلح دليلا لثبوتهما في كل مسكر مائع وادون من التقادير المذكورة حمل تلك الاطلاقات على التشبيه البليغ على حد زيد اسد فيكون تشبيها للفقاع وان لم يسكر بالخمر المسكر وعليه ايضا يصلح دليلا الظهور نحو هذا التشبيه اما في جميع الاحكام او الظاهر منها ولا يخرج الحرمة والنجاسة من كل منهما ودعوى اختصاص وجه الشبه الظاهر بالحرمة دون النجاسة في خبر المنع وان كانت غير بعيدة كما تسمعه لكن الحمل على الحقيقة ممكن فلا يصار الى التشبيه بغير صارف ثم العبرة في المسكرية الموجبة للحكم بحال غالب الامزجة فلو انحرف عن الاعتدال المعارض لا يؤثر فيه ولو لادمانه لا يقدح فيه وكذا مع عارض سرعة انفعاله لا عبرة بسكره وفيه مكان الاعتبار بالسكر الحاصل له لتحقق الماهية وبما كان مائعا بالاصل وان عرض له الجمود لعله استصحابا او لعدم كون الجمود من المطهرات فما كان جامدا بالاصل كالبنج والحشيشة المعروفة المتخذة من ورق القنب طاهر وان ميع بعلاج اجماعا كما يظهر من الذخيرة والحدائق ولا انصراف لما يع بالاصل مما دل على ان كل مسكر خمر التي منها ما مر عن تفسير علي بن ابرهيم حيث تضمن الشراب وما في البحار عن ابن عباس من ان المراد به جميع الاشربة المسكرة قال ويدل عليه كثير من اخبار البيت وقال في مجمع البيان في قوله يسئلونك عن الخمر هي كل شراب مسكر خامر للعقل وهو الظاهر من روايات اصحابنا وفي خبر ابي الربيع ان الله حرم الخمر بعينها وحرم رسول الله صلى الله عليه وآله من الاشربة كل مسكر ونحوه في خبر الكناني وغيره وفي كل معتبر بالشراب بالجملة الخمور قسم من الاشربة دون الاطعمة واذا سلب صفة الاسكار من الخمر بعد ثبوته فيه حل وذهبت الحرمة الخمرية واما النجاسة فلا كما صرح به في كشف الغطاء وغيره فلحقه حرمة النجاسات والفرق بين التحريمين في ثبوت الحد اما اذهاب الحرمة فلدورانها مع الاسكار وجودا وعدما كما هو مدلول الاخبار التي منها خبر علي بن يقطين ان الله سبحانه لم يحرم الخمر لاسمها وانما حرمها لعاقبتها وما كان عاقبته عاقبة الخمر فهو خمر وقوله في الصحيح وغيره ما اسكر كثيره فقليله حرام فما لا يسكر فعلا لا كثيره ولا قليله اصلا لا حرمة واما ثبوت النجاسة فلانه بحصول الصفة يتحقق اسم الخمر فلا يذهب الا بانتفاء هذا الاسم اما للاطلاق والاستصحاب نعم اذا استحال طهر لقاعدة تبعية الاحكام للاسماء الا اذا استهلك في ضمن الكثير بمزجه بماكول او مشروب فيحرم الممتزج اتفاقا لوجوده في ضمنها واقعا وان لم يتميز في الحس فيشمله عموم ما اسكر كثيره فقليله حرام وفي المنتهى لو جمد الخمر فانه لا يخرج عن حكم النجاسة الا ان تزول عنه صفة الاسكار انتهى وظاهره الطهارة بزوال السكر وان لم يستحل وفيه ان وجود الاسكار انما سبب ثبوت اسم الخمر فنجس ذاته فلا يطهر الا باستحالة الذات المنكشفة بتغير اسم الخمر لا بمجرد تغير الاسكار ومنه ينتقل الى التفصيل بين ما كان نجاسته معلقة على المسمى باسم كالخمر او النبيذ او الفضيخ او البتع ونحو ذلك فتبقى وان ذهب الاسكار الى ان يستحيل وما كان نجاسته لمجرد صفة الاسكار كما اذا عمل شراب مسكر فذهب اسكاره فترتفع النجاسة ولا يخلو من قوة ثم الضابط ان الحرمة الخمرية تابعة لاسكار النوع دون الشخص القليل او الممتزج ولو المستهلك والنجاسة حدوثها بحدوث اسكار النوع وانما بقاؤها ببقاء الذات لا وصف المسكرية اما مطلقا او في اقسام الخمور التي لها اسم خاص في العرف دون المعمول الذي لا اسم مخصوص له بقي الكلام في حقيقة السكر الموجب للحرمة فقيل هو ما يحصل معه اختلال الكلام المنظوم وظهور السر المكتوم وقيل هو ما يغير العقل ويحصل معه نشو النفس في غالب المتناولين وعربدة وسرور وقوة ثم قيل ان غير العقل من غير نشو وجب التعزير وان ادى اليهما وجب الحد وعليه السكر مختص بحالة ايجابهما والاظهر كفاية افساد العقل في الحد والفرق بينه وبين الاغماء قيل ان السكر حالة توجب اختلالا في العقل بالاستقلال والاغماء يوجبه بالتبع بضعف القلب اليه وقيل ان السكر حالة توجب ضعف

العقل وقوة القلب كان المراد نشوانه فلا ينافي حالة الجبن لعلوية في السكر والاغماء حالة توجب ضعفهما معا ولا يكال الى العرف من اهل الخبرة او لى العين العاشرة من الاعيان النجسة الفقاع كرمان وهي التي لعنت في الاخبار بالغبيراء قال زيد بن سلم الغبيراء التي نهى رسول الله صلى الله عليه وآله عنها هي الاسكركة خمر الحبشة انتهى والظاهر انها معربة وان اصر السيد في الناصريات على انها عربية ونجاستها وان لم تسكر مورد اتفاق النص هنا عنها وتصريحا بحرمتها واطلاق الخمر عليها وفي بعضها مؤكدا بانها الخمر بعينها وفتوى الامامية وتامل صاحب المدارك كتوقف بعض من هو على مذاقه من اختلال الطريقة في الاخبار وموارد اتفاقات الاخبار غير معتنى به كالمحكي عن الجعفي من حلها وحل بعضه مع عدم تحقق ارادته ما هو محل البحث فلا ينبغي التامل في ثبوت الحكمين لها من الحرمة الفقاعية دون العامة المسكرات لثبوتهما هنا وان لم تسكر ولا الثابتة لسائر النجاسات والمتنجسات من النجاسة وانما التامل في تشخيص موضوع الفقاع فاعترف بعضهم بانه لم يتعين لي يومنا والذي يقتضيه تتبع كلمات اللغويين ان الفقاع كان بالاصل يتخذ من الشعير ايضا ومن غيره ايضا قال الشهيد في المسائل المقداديات ان الفقاع كان قديما يتخذ من الشعير وكانه الان يتخذ من الزبيب ايضا ويحصل فيه ها نان الخاصتان ايضا مشيرا بهما الى النشيش والغليان وعليه يحمل كلام الشريف بن سنان في شرح المختصر الفاضل فيما يقول مولانا في الفقاع الذي حرمه الاصحاب ما هو وما حده فان اهل بلاد الشام يعملونه من الشعير ومن الزبيب ومن الرمان ومن السكر ومن العنب ويسمون الجميع فقاعا فهل يحرم الجميع ام الذي يعمل من الشعير خاصة انتهى وبالجملة كان الفقاع في زمان صدور الخطاب كان المعهود منه المتخذ من الشعير وتم يشكل شمول الخطاب للمتخذ من غيره لبعده وقال الكركي في جامعه المراد به المتخذ من ماء الشعير كما ذكر المرتضى في الانتصار لكن ما يوجد في سوق اهل السنة يحكم بنجاسته اذا لم يعلم انتفاؤه اصلا عملا بالاطلاق لتسميته وتبعه الشهيد في الروضة وزاد ايضا فقال والاصل في الفقاع ما يتخذ من الشعير كما ذكر المرتضى في الانتصار لكن لما ورد النهي عنه معلقا على التسمية ثبت له ذلك سواء علم انه منه او من غيره اذا حصل فيه خاصته وهو النشيش وزيادته على ما تقدم من قوله او من غيره وفيما تقدم قبله بما لم يعلم انتفاؤه اصله الا ان يحمل اصله على ارادة النشيش منه دون ما عمل منه قال في الروضة ما يوجد في الاسواق مما يسمى فقاعا يحكم بحرمته تبعا للاسم الا ان يعلم انتفاؤه قطعا مرادا به انتفاء النشيش كما يعطيه قوله كما لو شوهد الناس يصنعون ماء الزبيب وغيره الخالي من خاصيته في اناء طاهر ولم يغيبوا به عن العين مرادا به عدم خفاء حاله في عدم نشيشه ثم اطلقوا عليه اسم الفقاع فانه لا يحرم بمجرد هذا الاطلاق للقطع بفساده وفي المسالك والروضة والمدارك والتوقيف ونحو ذلك متقاربات التعبير تلك لا ريب في اعتبار النشيش والغليان في تحقق الفقاع المتخذ من الشعير او غيره وفي اجداء تسمية ما لم يعلم حصول الخاصة فقاعا في الاسواق في صحة الحكم بانه الفقاع المحرم لان التصدق العرفي طريق معتبر في تحقق الموضوعات العادية على ما هو معتبر في حقيقتها ما لا يعلم خطاؤه بحسبما عرفته في تعريف الماء المطلق واما التسمية الحادثة فلا يجدي في كون مسماها شمول الحكم لعدم تناول الخطاب مع الاعتراف بكون الموجود في زمان الصدور وكان الاعم وان لم يكن الموجود يومئذ الا الاخص المتخذ من الشعير ودون نمط الفساد بل هو متعذر لعدم طريق الى العلم بذلك ودعوى ان التسمية للاخص للاعم كاشفة عن ذلك بمجازية والاخص واذا ثبت عدم تناول الخطاب لغير المتخذ من الشعير ونحو التسمية العرفية للاعم فلا يكفي وجدان ما يسمى فقاعا في ترتيب الحرمة لكونه اعم من المحرم والاصل البراءة فلا يستقيم ما في الروض من قوله سواء علم منه او من غيره نعم لا باس بما في الجامع من قوله اذا لم يعلم انتفاء اصله على ان يكون مراده ان الحقيقة هي المتخذ من الشعير وما يسمى غيره ما لم يعلم كونه متخذا من غيره يحكم بانه الفقاع الحقيقي اعتبارا بالمسمى العرفي ما لم يعلم خطاؤه وقد يوجه ما في الروض بارادة كون المتخذ من الشعير حقيقته في اللغة والان نجد في العرف يسمون المتخذ من الشعير وغيره فقاعا ويثبت به الحقيقة العرفية في زماننا وبالقاعدة المعهودة في اثبات اللغات من اصالة عدم النقل يحكم بكونه كذلك في العرف زمان الصدور فيتعارض فيه العرف واللغة والاول مقدم في حمل الخطابات الشرعية فيحكم بحرمة المتخذ من غير الشعير اذا سمي في العرف فقاعا وبما عرفت من عدم اعتبار النشيش والغليان في الحكم يرتفع الاشكال عما في بعض الاخبار من الحكم بحرمة ما في الانية الضارية وحل ما في غيرها كقول ابي جعفر عليه السلام في مكاتبة عبد الله بن محمد الرازي اشرب ما كان في اناء جديد او غير ضار ومفسرا للضاري بعد بالانية المعمول فيها الفقاع ثلاث مرات وهو محمول على التفصيل كذلك فيما لم يعلم من الفقاع الجائز شربه وكان في ذلك الزمان شربه معتادا كما يعطيه صحيحة ابن ابي عمير عن مرازم قال كان يعمل لابي الحسن عليه السلام الفقاع في منزله قال محمد بن احمد قال ابو احمد يعني ابن ابي عمير

ولم يعمل بقاع بقلى ولم نعوا الاصحاب بهذا القسم من العنب الحاصل عصير العنب اذا غلا ولم يذهب ثلثاه اسكر ام لم يسكر وحرمته مورد اتفاق
النصوص الفتوى اما نجاسته فمحل خلاف بينهم وغاية الحكمين فيه ذهاب ثلثيه وحدوثهما بعد الغليان والكلام فيه في موضعين
احدهما حرمته وتمامه موكول الى باب الاطعمة والاشربة والمختصر الذى يناسب ذكره هنا انه قبل حدوث النشيش فيه والغليان لا وجه
لحلّه بلا كلام واذا اخذ فى الغليان اما بنفسه او بالشمس او بالنار يحرم اما مطلقا او اذا اشتد ويخرج وبستمر حرمته اسكر او لم يسكر
الى ان يذهب ثلثاه وزنا او كيلا فيحل والترجيح فيما بين هذه الترديدات فى القيود المذكورة يتبين فى الموضع الثانى لاتحاد المآخذ
فلا نطيل بالتكرير فى كل منهما كما صنعه العاملون فيه رسالة مستقلة ولا حاجة بنا الى ذلك لطائل وبالجملة النصوص فى حرمته متواترة
معنى وافية للدلالة لفظا وهى اصناف ثلثة كلها مستفيضة احدها ما عبر فيه بلفظ العصير منها ما رواه حماد لا يحرم العصير حتى يغلى
وذبيح اذا نش العصير او غلا حرم وعبد الله بن سنان كل عصير اصابته النار فهو حرام حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه فهو حلال بناء
على ما هو الغالب من ملازمة اصابة النار الاخذ فى الغليان والمراد بالعصير فيها المتخذ من العنب كما يتبين فى الموضع الثانى وثانيها ما
عبر فيه بلفظ البختج منها صحيحة معوية بن وهب عن البختج فقال اذا كان حلوا يخضب الاناء وقال صاحبه قد ذهب ثلثاه وبقى ثلثه
فاشربه وصحيحة معوية بن عمار عن الرجل من اهل المعرفة يأتيني بالبختج ويقول قد طبخ على الثلث وانا اعلم انه يشربه على النصف فقال
لا تشربه قلت فرجل من غير اهل المعرفة ممن لا نعرفه يشربه على الثلث فلا يستحله على النصف يخبرنا ان عنده بختجا قد ذهب ثلثاه و
بقى ثلثه تشرب منه قال نعم ومثلها صحيحة عمر بن يزيد والبختج فى اللغة عصير العنب المطبوخ قال فى النهاية الاثيرية واصله بالفارسية
مى پخته اى عصير مطبوخ وثالثها ما عبر فيه بلفظ الطلا منها صحيحة ابى يعفور اذا زاد الطلا على الثلث فهو حرام وفى اخرى عنه اذا
زاد الطلا على الثلث اوقية فهو حرام وموثقة ابى بصير عن الصادق عم وقد سئل عن الطلا فقال ان طبخ حتى يذهب اثنان ويبقى
واحد فهو حلال وما كان دون ذلك فليس فيه خير والطلا ايضا فى اللغة عصير العنب المطبوخ قال فى الصحاح والطلا ما طبخ من عصير
العنب حتى ذهب ثلثاه وتسميه العجم الميبختج ووافق اكثر العامة اصحابنا فى حرمته قبل ذهاب الثلثين ذهب اليه الشافعى ومالك
وابو حنيفة والثورى والليث وابن المسيب وعكرمة والحسن البصرى وجمهور فقهائهم ورواه اصحاب حديثهم عن الصحابة عن على عم
وعمر وابى عبيدة ومعاذ وابى طلحة وابى موسى وابى الدرداء وخالد بن الوليد وغيرهم واذا كان الحكم بهذه المثابة نصا وفتوى كان لا طائل
فيه كما عملوها اهل الرسائل المستقلة فيه بلا طائل الموضع الثانى نجاسته اختلف اصحابنا فى انه هل ينجس بالغليان او به بعد الاشتداد
او لا ينجس مطلقا والاول مختار كثير ممن تقدم وتلخيص نسبه فى المختلف الى الاكثر وفى جامع المقاصد الى المشهور مطلقا وفى
المسالك الى مشهور المتأخرين بل فى بعض العبارات دعوى الاجماع على النجاسة تبعها وفى مقابل هذه الدعوى بعد ان نقل فى
الذكرى القول بالنجاسة عن ابن حمزة والمعتبر والتوقف عن نهاية الفاضل قال ولم نقف لغيرهم على قول بالنجاسة وفى الذخيرة قال ان
القائل بنجاسة العصير قليل من الاصحاب كما يستفاد من الذكرى انتهى والثانى مختار جماعة قليل ممن تقدم كالعمانى واكثرهم ممن تأخر
كالشهيد الاول فى ظاهر البيان والقدوس والثانى ووالده والاردبيلى وحسين بن عبد الصمد وكاشف اللثام فى شرحه وسيد
الرياض وصاحبى المدارك والذخيرة فتوى من بعضهم وميلا اليه من آخرين بتضعيف القول بالنجاسة لعدم المستند وقد يستظهر هذا
القول من كل من لم يتعرض لذكره فى النجاسات وتوقف الفاضل فى نهايته وهو محتمل من لم يتعرض لذكره ايضا ويقوى عندى القول
بالطهارة للاصل والعموم من غير مخرج سوى دعوى امرين غير ثابتين احدهما دعوى الاجماع المنقول وقد نقل جماعة عن المسالك و
التنقيح فى باب الحدود منهما وعن كنز العرفان واما ما فى الجواهر من انه قد يقطعهما اى الاصل والعموم ما فى مجمع البحرين من انه نقل
حتى ينتهى على الثلثه — الاجماع من الامامية على حرمته ونجاسته بعد غليانه واشتداده فليس دعوى منه للاجماع اذ لم يتبين ان من نقل عنه دعوى
المتعدية ولا اثر — الاجماع هو غير الثلاثة ولا يتوهم تعلق الجار فى عبارته بنقل بارادة انه نقل عن الامامية دعويهم الاجماع ليظهر فيه دعوى اكثرهم
لزيادة نقل الناقل — اوجميعهم او كثير منهم الاجماع ليكون مستفيضا بل يتعلق بمقدر ومراده نقل اجماع الامامية وعبارة المختلف لا ظهور فيها فى
للاجماع مع — دعوى الاجماع منه ولا نقل عن المرتضى على نجاسة العصير كما ربما توهمه بعض الفضلاء من انه قال الخمر وكل مسكر والفقاع والعصير
فى الذكر ثم حكم بنجاستها ونقل عن المرتضى دعوى الاجماع على النجاسة لان الاجماع الذى ادعاه السيد انما هو فى الخمر وكل مسكر مايع
من غير تعرض لذكر غيره والفاضل هو الجامع لما ذكر فى العنوان وبالجملة لم اجد من حكى الاجماع عن غير الكتب الثلاثة ومرجعها الى اثنين

لان ما فى

الاول ناقل الاجماع من ناقل واحد هو المقداد واما ما فى حدود المسالك فهو انه قال مذهب الاصحاب ان العصير العنبى اذا غلا بان صار
اسفله اعلاه يحرم ويصير بمنزلة الخمر فى الاحكام ويستمر حكمه كذلك الى ان يذهب ثلثاه الى ان يذهب ثلثاه الى ان حكى عن بعض العامة
انه وافقنا على تحريمه قال بل صرح بنجاسته انتهى موضع الغرض وهو وقوعه فى باب الحد فى ارادة منزلة الخمر فى الحرمة وايجاب الحد
وتأييده بظهور الفرق بقوله بل صرح اذ لو كان النجاسة داخلة فى المنزلة لم يكن للترقى موقع لسيما واشرح لمذهب الاصحاب مصرّح عن ارادة
المنزلة فى النجاسة ايضا بملاحظة عبارته فى النجاسات حيث قال فيها والقول بنجاسة العصير هو المشهور بين المتأخرين ومستنده
غير معلوم بل النص انما دل على التحريم انتهى ولو كان قوله بمنزلة الخمر فى الاحكام شاملا للنجاسة كان مستنده معلوما من الاجماع على المنزلة
وابلغ منها عبارته فى الاشربة قال بعد ذكر حرمته واكثر المتأخرين على نجاسته ايضا الى ان قال وبالجملة فهذا الحكم وهو نجاسته من
المشاهير بغير اصل والحاقه بالمسكرات او بالفقاع من حيث التحريم لا يوجب الحاقه بها مطلقا ولو كان معتقدا بالاجماع على نجاسته
كالتحريم لكان الحاقه بها مطلقا معلوما مؤيدا بقوله بعد ذلك فلو وضع فى الشمس فجفف بها او بالهواء وذهب ثلثاه حل و
كذا طهر لو قيل بنجاسته واما عبارة التنقيح فقال اتفق علماؤنا ايضا على ان عصير العنب اذا غلا حكمه حكم المسكر الا ان يذهب ثلثاه
وظاهره ارادة الحرمة من حكم المسكر اذ لم يذكر فى ما يقرب النجاسة فى احكام المسكر فقال كلما اسكر كثيره فالقليل منه حرام ويثبت له
جميع احكام المسكر من الحد والفسق ورد الشهادة وذلك اجماع فليمكن بقوله حكم المسكر مشيرا الى هذه الاحكام مؤيدا بعدم انه فى
باب الحدود ذكر غير حرمة الخمر وايجاب الحد نعم فى عبارة الكنز دلالة واضحة قال العصير من العنب قبل غليانه طاهر حلال وبعد
غليانه واشتداده نجس حرام وذلك اجماع من فقهائنا اما بعد غليانه وقبل اشتداده فحرام اجماعا واما النجاسة فعند بعضنا
انه نجس وعند آخرين انه طاهر انتهى لكنها موهونة بمعارضتها بما فى الذكرى من دعوى عدم الوقوف على القول بالنجاسة من غير ابن
حمزة والمعتبر وان لم يكن كما ادعاه فلا اقل من عدم مظنة الاجماع على النجاسة ولا انصاف ان الامر لا كذا ولا كذلك فى الاتفاق وكلا
الافراط والتفريط منهما ناشئان من اختلاف فهمهما من عبارة الاصحاب ان العصير بحكم الخمر او ملحق به او انه كذلك فى جميع الاحكام او فى
الحرمة وايجاب الحد فعلى كل حال لا نقل معتبر فى الاجماع على النجاسة الامر الثانى اطلاق الخمر عليه فى الاخبار بالتقريب المتقدم فى الفقاع
وهذه الاخبار قسمان احدهما ما تضمن ان الخمر من خمسة العصير من الكرم والنقيع من الزبيب والبتع من العسل والمزر من الشعير والنبيذ من
التمر وهى مع عدم دلالتها على تقدير كون من العصير بدل الخمسة مسافرة لبيان اصل الخمر وما يتخذ منه وغايتها افادة ان المتخذ من العصير
خمر ولا ينافى ما دل على اعتبار المسكرية فى تحقق ما هو موضوع الحكمين من الخمر حسبما هو متسالم عليه نصا وفتوى فلا يجدى مجرد
العصير فيما لم يسكر واذا اسكر خرج من موضوع البحث للمعروفة غيبة عن حرمة كل مسكر ونجاسته ما يعم هذا مع ان اقتران قسم العصير بذكر
الاقسام الباقية مع المعروفية عن تقييد ما فى الباقية بخصوص المسكر دليل تقييد العصير ايضا به وملحق بهذا القسم من الاخبار ايضا
المبينة لبدو امر الخمر من مقاسمة ابليس الكرم مع آدم ونوح على الثلث والثلثين فكان حظ ابليس منه ثلثين فلذا اعتبر ذهابه
اذا طبخ العصير وهذه عمدة المستند فى دعوى ان العصير خمر فيستتبع احكامه التى منها النجاسة كما بنى عليه الاستاد الاكبر البهبهانى فى
فى حواشيه اذ لم يوجد قضيته هو خمر فى غير موثق عمار الآتى المختلف المتن فليكن مستند هاهنا المستفيض السؤال فيها عن
بدو الخمرية ففى الصحيح منها من احل الخمر كيف كان بدو حلالها وحرامها ومتى اتخذ الخمر فقال ان آدم لما اهبط من الجنة وذكر مقاسمة
ابليس مع آدم فى بعضها ومع نوح فى بعضها متقاربى المضمون الى ان قال فى موثق زرارة منها فجعل نوح لابليس الثلثين ثم فرع
عليه فقال اذا اخذت عصيرا فاطبخه حتى يذهب الثلثان وكل واشرب فذاك نصيب الشيطان فتفهم ان ثلثى العصير ذهابه ما هو
الخمر وذلك منشأ الخمرية فاستفيدا ان حرمة العصير المشتمل على الثلثين حرمة خمرية وحرمة الخمر المايع يتبعها نجاسته كما هو كذلك فى
جميع اقسام الخمور لكن ليس فى هذا القسم من الاخبار قضيته هو قول العصير خمر وانما غايتها استفادة معنى من غير استفادة المعانى
الحكمية من القضايا اللفظية التى ينظر فيها انها قضية حملية هو هو المستتبعة لثبوت جميع الاحكام او من باب التشبيه البليغ المستتبع
لثبوت اظهر الاحكام الى غير ذلك من مقتضى القواعد اللفظية فلا طريق معتبر معها الى استفادة انه بحكم الخمر فى الحرمة والنجاسة معا
او فى الحرمة خاصة بل قوله كيف كان بدو حلالها وحرامها يرجح الثانى وبالجملة ما ذكر من ان حرمة الخمر المايع يتبعها نجاسته ان
سلم ففى الخمر لا فيما الحق به الحاقا والعصير المبحوث عنه ملحق بالخمر قطعا لا اعتبار المسكرية فى حقيقته قطعا وعدم اعتبارها فى العصير

المبحوث عنه

فيما تضمن ان العصير خمر

المبحوث عنه وفتاوى الاصحاب قاضية بذلك ايضا لذكرهم العصير مستقلا بعد ذكر الخمر بعنوان الالحاق به ففيه بلا حظ دليل الالحاق انه ملحق به في الحرمة والنجاسة معا او في الحرمة خاصة ودلالة هذه الاخبار على الحاقه به في غير الحرمة في حيز المنع جدا وثانيهما ما تضمن ان العصير خمر وتمسك به بالتقريب المتقدم في الفقاع وهذا منحصر في رواية واحدة هي موثقة معوية بن عمار قال سألت ابا عبد الله عن الرجل من اهل المعرفة يأتيني بالبختج ويقول قد طبخ على الثلث وانا اعلم انه يشربه على النصف افاشربه بقوله فقال هو خمر لا تشربه قلت فرجل من غير اهل المعرفة ممن لا نعرفه يشربه على الثلث فلا يستحله على النصف يخبرنا ان عنده بختجا قد ذهب ثلثاه وبقي ثلثه نشرب منه قال نعم وهذا الحديث رواه الشيخ في التهذيب هكذا وتوجيه الاستدلال للنجاسة من قوله هو خمر بالتقريب المتقدم في القسم الاول وفيه مع ان الكليني رواه مقتصرا في الجواب على قول لا تشربه من غير هو خمر والظن الحاصل من رجحان احتمال السهو النقصان على سهو الزيادة معارض بالظن الحاصل من اضبطية الكليني في نقل الاحاديث من الشيخ كما هو المعروف مؤيدا بعدم الحاجة الى هذه الزيادة لان السؤال عن مجرد العمل بقول صاحب البختج فيشربه او باعتقاده فلا يشرب واما نفس الحكم فالظاهر كونه معلوما عنده فلا موقع لزيادة هو خمر بل المناسب معه الجواب بلا تشربه المفيد لبيان لزوم العمل باعتقاده دون قول صاحبه وعلى تقدير كون الحديث كما رواه الكليني لا دلالة فيه على النجاسة انه على تقدير وجود الزيادة هي قضية حملية الاصل فيها الصدق على وجه الحقيقة وهو مع اعتبار العصير من المسكر متعذر وان اصر العلامة البهبهاني في بعض حواشيه على عدم اعتباره وكونه من المسكر كلية ولو مع الزيادة ونقله ايضا عبارة المصابيح ومصرح به في الجواهر لكنه دعوى في امر عادي يحققه الخارج خلافها والوجدان مكذب لتحقق الاسكار العرفي الحسي في مطلق العصير اذ لو كان كذلك لم يقع النزاع العظيم فيه ثم لم يتجه دعوى الحاقه بالمسكر كما هو صريح فتاويهم وبالجملة عدم كلية اسكاره غني عن البيان وح فلا بد من جعل مرجع الضمير في الخبر خصوص المسكر منه تحقيقا الصدق في القضية وحملها على الحقيقة مهما امكن وهنا ممكن اما بتقييد البختج المذكور في السؤال وفيه مع عدم القرينة عليه ايضا دفعه الجواب معه على بعض المشمول عنه لانه لا يجبر اسكاره الا انه لا يلائم تعليل الاطلاق النهي عنه بذلك او بجعل مرجع الضمير خصوصا البختج الماتي لابن عمار علم الامام بانه مسكر فاخبر بانه خمر فيكون قضية شخصية في واقعة وهو بعيد او بجعل المرجع خصوص البختج المطبوخ على النصف بناء على تقدير علم الماتي لم يعاد به الغالبية من شربه على النصف على خبرانيته في تعيين ما هو عليه ذلك البختج كما يعطيه سياق الحديث ويعلم الامام ان المطبوخ على النصف مسكر ولو بوجه فقال انه خمر لا تشربه وهذا غير بعيد اذ عرفت دعوى البعض مسكرية العصير كلية واصرار العلامة البهبهاني عليه فان لم يكن كذلك فلا بعد في خصوص المنصف منه ذلك فليحمل على ذلك تحقيقا الصدق قضيته هو خمر الظاهر في انه حقيقة وحينئذ فالدليل اخص من المدعى الذي هو مطلق ذهاب ثلثين بلغ النصف والاكثر او الاقل وهذا ان امكن دفعه بدعوى الاجماع المركب من هذه الحيثية فيبقى اخصيته من المدعى الذي هو العصير اذا غلا اسكر ام لم يسكر ودعوى الاجماع المركب من هذه الحيثية كاذبة لان القول بالطهارة تفصيل بين المسكر منه وغير المسكر البتة فتخرج الرواية على تقدير الزيادة عن صلاحية الاستدلال بها للمشهور ثم ان تنزلنا وتجوزنا في القضية الحملية بجعلها من باب التشبيه البليغ على نحو زيد اسد فلا دلالة لها ايضا لكفاية اظهر الاوصاف في وجه الشبه فلا يدل على غيره والمتبادر الى الذهن من قول هذا كالخمر ارادة كونه مثله في مجرد حرمة الشرب لا سيما الى ذهن العوام فلا ينتقلون الى النجاسة اصلا بل هذا كالمثل على الالسن فيقال في حرمة المطعوم انه كلحم الخنزير والمشروب انه كالخمر وقد اعترف البهبهاني في حاشية المدارك بذلك وان قال اخيرا انه لا بد من التأمل في هذه الدعوى لكن انها كذلك لعام لا ويؤيد ارادة التشبيه في مجرد الحرمة ان النجاسة لو كانت ايضا وجه الشبه فهي لكونها اعم بلوى من حرمة الشرب او مساوية لها لكان ينبغي اما الاقتصار على قوله هو خمر لافادة الامرين او انه بعد البناء على التأكيد في البيان فكما اكد الحرمة بقول لا تشربه كان ينبغي تأكيد النجاسة ايضا بذكر خاصتها من نحو لا تصل فيه او اغسل ثوبك منه ونحو ذلك فترك قرينة عدم التشبيه في غير الحرمة لا يقال ذكر لا تشربه مغن عنه ايضا لان النجس ايضا يحرم شربه لانا نقول لا يحصل فائدة تأكيد النجاسة به لان حرمة الشرب يجتمع مع الطاهر والنجس فلا دلالة في ذكره على خصوص النجس ليفيد تأكيدهما معا وبالجملة النجاسة اعم بلوى من حرمة الشرب ضرورة وجوب الاجتناب عن النجس شربا وغير شرب من اقسام الاستعمالات التي لا تحصى فلو كان العصير نجسا لنص عليه ببيان واف صريح لتوفر الدواعي وفي بيان حرمته بروايات عديدة معتبرة ولم يكتف في بيانها على نحو هذه الكلمة المجملة في رواية واحدة وجود هما فيها ايضا

غير ثابتة ومن الغريب تعلق بعض الفضلاء بهذا الكلام فقال لو كان العصير طاهرا لورد النص به لعموم البلوى به ولم يتنبه الى ان الطهارة مستغنى عن بيانها بعدم التنصيص على النجاسة مع ورود كل شيء طاهر بخلاف النجاسة فان قيل اكتفى عن التنصيص بالنجاسة بقول هو خمر لنجاسة كل خمر قلنا ما كان اولى من ان يكتفى عن بيان الحرمة بقول هو نجس لحرمة شرب كل نجس بل هذا اولى نظرا الى اعمية بلوى النجاسة لا سيما مع بيان الحرمة نصا في غير واحد من الاخبار وعلى كل حال لا ينبغي الخروج عن اصالة الطهارة وعدم وجوب الاجتناب عن المساورة العمومات الشرعية بمجرد هذه الرواية التي عرفت خللها وان كان الاحتياط بالتجنب عن ملاقاته للفتوى المعظم ظاهرا بالنجاسة لا ينبغي تركه البتة واعلم ان حرمة العصير ثابتة بمجرد غليانه بالنار باتفاق النص والفتوى فمن النص صحيحة حماد بن عثمان لا يحرم العصير حتى يغلي وروى ايضا عن ابي عبد الله ع قال سألته عن شرب العصير فقال اشربه ما لم يغل فاذا غلا فلا تشربه قال جعلت فداك واي شيء الغليان قال القلب وموثق ذريح او صحيحه قال سمعت ابا عبد الله ع يقول اذا نش العصير او غلا حرم الى غير ذلك ومن الفتوى في المعتبر وكنز العرفان اجماع فقهائنا على تحريمه بالغليان قبل الاشتداد وفي كشف اذا غلا وان لم يشتد حرام اجماعا الى غير ذلك واما نجاسته فعلى القول بها ثابتة بعد الاشتداد بلا كلام واما قبله بعد الغليان فاختلف كلامهم فيه فمنهم من اقتصر على الغليان كما في مهذب ابن البراج والسرائر والنزهة والشرائع والمختلف والتلخيص والتحرير ونسبه في المختلف الى اكثر علمائنا ومنهم من اعتبر الغليان والاشتداد معا كما في طهارة المعتبر والمنتهى والقواعد وفي المقاصد العلية جاعلا بالحرمة والتنجيس العصير اذا غلا واشتد ولم يذهب ثلثاه واسنده في المفاتيح الى مشهور المتأخرين وفي المسالك بعد نقل النجاسة عن اكثر المتأخرين قال لكن مقيدا لها بالاشتداد والغليان وفي شرحي الالفية لشيخنا الشهيد وحسين بن عبد الصمد نسبته الى المشهور بل في اولهما اعلم ان من حكم بنجاسة العصير شرط فيها مجموع الوصفين وهما الغليان والاشتداد انتهى واما المراد بالاشتداد فقد صرح بعضهم بانه القوام والثخانة كما في المسالك وكشف الغطاء وشرح البغية وغيرها ومنهم من فسره بان يصير الاعلا اسفل وبالعكس وفي شرح الارشاد للفخر انه عند الجمهور الشدة المطربة وعندنا ان يصير اعلاه اسفله او يقذف بالزبد وهو مؤذن بدعوى اجماع الامامية على تفسيره به في مقابل الجمهور وكذا فسره في حاشية المدارك ايضا بل فيه ان الاشتداد لحصول الثخانة غير ظاهر من الاصحاب وهو على طرف الضد من الشهيد في الذكرى لانه ادعى فيه ان تفسير الشدة بالقوام ملازم مع الغليان فاول الغليان اول القوام ونحوه في جامع المقاصد وتعليق الارشاد وشرح عبد العالي على الارشاد وصرح في الروض والمعالم جاعلا بعدم التلازم بينهما وفي حد والروضة ان الحق ان الغليان ان كان بالنار فهو ملازم للقوام وان كان بنفسه فاشتداده بمجرد الغليان غير واضح ووجه التلازم بينهما مطلقا بان الغليان سببه تقلب الاجزاء المائية بحرارة تتصاعد فاول تقلب الاجزاء المائية وتصاعدها اول حصول القوام والثخانة وفيه ان المراد بالاشتداد على تقدير كونه القوام فهو القوام الحسي بحيث يرى قوامه واللازم لمجرد الغليان ان كان فهو الحكمي بعينه وبين القوام الحسي فاصلة زمان معتد به يختلف سرعة وبطوءا باختلاف شدة النار وضعفها وكثرة العصير وقلته بل وبرودة الهواء وحرارته ولم اجد دليلا لاعتبار غير الغليان في الحكم بالنجاسة لعدم توقيفها في النصوص على غير النشيش والغليان ولا اثر فيها للقوام اصلا فضلا عن الشدة المطربة بل اعتبار الشدة المطربة قول بعدم نجاسة العصير ومن هنا قال في حاشية المدارك ان تفسير الاشتداد بالثخانة غير ظاهر من الاصحاب وغير ظاهر المأخذ انتهى بل قضية الاخبار كفاية مسمى الغليان في النجس فما فسره الفخر الاشتداد من صيرورة الاعلى اسفل وبالعكس ان اراد به صيرورة السطح الاعلى اسفل الطبقات وبالعكس فلا دليل عليه ايضا والقلب الذي فسر به الغليان في رواية حماد لا يفيد ايضا لحصوله بصيرورة طبقة من الطبقات ملتفتة الى فوق ولا يلزم صيرورة اسفل الطبقات اعلاها وكذا التغير الذي في خبر ابن الهيثم من قوله اذا تغير من حاله وغلا فلا خير فيه حتى يذهب ثلثاه لصدق التغير بمجرد الغليان والانقلاب واستند بعض مشايخنا المعاصرين لاعتبار الاشتداد بمعنى القوام بجعل النهي عنه في الاخبار المطبوخ على ما دون الثلثين فيدل على ان الممنوع ما له قوام غير بالغ مرتبة ذهاب الثلثين وضعفه واضح لان ملاحظة تلك الاخبار مع ما ورد من نحو خبر ابن الهيثم المذكور وصحيح حماد لا يحرم العصير حتى يغلي وفي اخر انه ما لم يغل فاذا غلا فلا تشربه وقوله اذا نش العصير او غلا حرم وعموم قوله في غير واحد من الاخبار ان الخمر حتى يذهب منه اثنان و يبقى واحد فهو حلال وما كان دون ذلك فليس فيه خير قاضية بان العصير ما لم يغل او ينش لا محذور فيه فاذا غلا اجتنابه المتيقن عنه

الى ان يذهب ثلثاه فترتفع ممنوعيته ما لحصل فيه قوام الطبخ بما دون الثلثين لانها في ممنوعية ما غلا ولم يحصل فيه القوام بعد
واستند ايضا الى اصل الطهارة والمتيقن خروجه عنه صورة الاشتداد فيبقى مجرد الغليان تحت الاصل باطلاق ما علق المنع على
الغلى والنش فيما سمعت والى الاجماع المحكي في الكنز على حرمته وبخاسته اذا غلا واشتد وفيه ان المراد كون النجاسة اجماعا في مقابل
ما قبل الاشتداد فانه خلاف كما ذكره ايضا فيه لا ان اشتراط الاشتداد اجماع والى شهرة اشتراط الاشتداد وفيه عدم حجية الشهرة
بنفسها وبالجملة الاظهر على القول بنجاسة العصير ان سببه حرمته وبخاسته امر واحد هو مجرد الغليان العرفي الحقيقي كما يساعده الاخبار
من حيث تعليق الحكم عليه دون غيره ودعوى ان لا اناطة بالغليان اولى من الاناطة بالشدة بمعنى الثخانة والقوام لعدم انضباط
لاختلافها باختلاف كثرة العصير وقلته وشدة النار وضعفها وكون الغليان بالنار او بالشمس الى غير ذلك غير محتاجة اليها في
ترجيح القول بعدم الاناطة بالاشتداد كما استند اليه بعض الفضلاء المعاصرين مع انه مستند ضعيف كما يعطيه قوله في الذخيرة
والغليان في العصير شرط دون الاشتداد لعدم فيه نسبط من حيث بجملة عدم الضبط صفة المنفي لا سند النفي ووجه الضعف انه لا
باختلاف العوارض انما يختلف سرعة حصوله وبطوئه لا اصله وهو غير قادح في الاناطة الا ان يقال مراتب الثخانة والقوام مختلفة
جدا ولا يكاد يعرف حصول اول مراتبها فلا يصلح للضبط ولا يخفى ضعفه ايضا نعم لا باس بعدم الاعتبار بالانقلاب لعتبر الحاصل
في بدو الشروع في الغليان بدعوى الانصراف الى الغليان المعتد به لكنه في الحرمة والنجاسة معا وقد يحتمل ان يكون قولهم العصير
اذا غلا واشتد نجس بيانا للمعنى الانقلاب الحاصل لاحدهما بالنار وهو الغليان والاخر من قبل نفسه وهو النشيش سمي اولا ثانيا
بالشدة بمعنى القوة والحدة فانها مفسرة في المغنية بها دون الثخانة وكذا في تعبير الاصحاب عنه في المبسوط واما النبيذ في الا وعية
فحاشاه اذا كان نماما لا يظهر الشدة فيه وفي نهاية المرام حل العصير التمري والزبيبي ما لم يبلغ الشدة المسكرة وفي معالم ابن قطان وغيره
العصير العنبي لا يحرم الا اذا حصلت فيه الشدة المسكرة ومثله عبارة الفاضل في جواب مسائل مهنا الى غيرها وهذه الشدة لحصول حدة
في طبع العصير بالغش ولذا يقذف بالزبد وهكذا حال الزبيب العصير ايضا من اقسام الانبذة جميعا وهو الاصل في اختمار كل نبيذ
والخمرية تحصل ببقاء هذه الحالة النشيشية الى ان يكمل في نشيشه على قدر معلوم يعرفه اهل خبرتها واما الغليان بالنار فهو يعجل
في اثر الغش بالنار ولذا كان ناقصا في اثر الخمرية فاما في خصوص العصير مقام النشيش له ليل من الاخبار ومنه كشف تفصيل ابن
حمزة في العصير بين غليانه بالنش فيحرم وينجس وبين غليانه بالنار فيحرم وكان نظره الى حصول حالة الاختمار والخمرية بنشيشه و
غليانه بنفسه فيلحقه حكم الخمر من الحرمة والنجاسة دون الغلي بالنار فلا خمرية معه وانما يحرم لورود الاخبار به وقد يعطيه
ايضا موثق الساباطي قال وصف لي ابو عبد الله عليه السلام المطبوخ كيف يطبخ حتى يصير حلالا فقال تاخذ ربعا من زبيب فتنقيه وتصب
عليه اثني عشر رطلا من ماء ثم تنقعه ليلة فان كان ايام الصيف وخشيت ان ينش جعلته في تنور مسجور قليلا حتى لا ينش ثم تنزع
الماء منه كله الحديث فقوله خشيت ان ينش يعطي ان الخمرية تاتي من قبل النشيش ولا دلالة فيه على ان الغلي لا اثر له بالمرة فان الوضع
في تنور مسجور قليلا اعم من الغلي به ولعل مجرد تسخينه مانع من نشه وهذا وان ورد في نبيذ الزبيب لكن الظاهر ان العصير
ان لم يكن اولى من جهة الضعف فيساويه وعلى كل حال لا دليل على اعتبار غير الغليان في حرمته او نجاسته واما من حيث كون الغليان
او مع الاشتداد بنفسه او بالنار او ولو بالشمس او ولو بحرارة الهواء او ولو بنفسه من المكث والبقاء فيتش فقد وقع فيه
اختلاف ايضا في كلماتهم ففي بعضها الاقتصار على ذكر الغليان بالنار وفي بعضها الغليان بنفسه او بالنار وفي بعضها الغليان
بنفسه او بالنار او بالشمس وفي اخر اذا غلا واشتد ولو في حبابه بواسطة حرارة النار او الشمس او السموم وفي اخر الغليان به
بالنار وغيرها على الاطلاق وعن مطامع الرياض يستفاد من اطلاق اكثر النصوص والفتاوى عدم الفرق بين وقوع الغليان
بالنار او غيرها مدعيا بعده نفي الخلاف في عدم الفرق وعن مطامع مجمع البرهان نسبة العموم الى فتوى الاصحاب وفي نقل عدم
الخلاف فيه مع وجود هذه الاختلافات في كلماتهم دلالة واضحة على كون المراد منها معنى واحدا هو حصول الغليان باي وجه
اتفق بحمل ما عبر بالغليان بالنار على ذكر الغالب وكذا ما عبر بالنار او بالشمس وما عبر بغيرهما على المثالية فلا خلاف في البين من
هذه الحيثية الا ما سمعت عن ابن حمزة من الفرق في الحكم بين الغلي بنفسه وبالنار بالنحو المتقدم عنه ويدل على الاعتبار بمطلق
الغليان في ترتب الحكم مضافا الى ظهور الاتفاق تعليق الحكم في غير واحد من الاخبار التي تسمعها على مطلق الغليان نحو قوله اذا

في العصير الزبيبي والتمري

وفي بعضها على ذكر الغليان مع

اذا نش العصير او غلا حرم ولا فرق بين ما يوجب الحرمة والنجاسة من هذه الحيثية اعني حيثية مجرد الغليان او مع الاشتداد وتوهم
ان مجرد غلي العصير ولو بنشه بنفسه موجب لترتب الحكم المذكور منها ان الغلي اذا كان للماء المعتصر الخارج من العنب غير ممتزج
بشيء جامد او مايع مثلا فلا اشكال في ترتب الحكم على القول بنجاسة العصير عليه واما اذا لم يعتصر بل غلا وهو في جوف الحب بالشمس
او بالنار او اعتصر وغلا مع خليط من ماء مطلق او مضاف او احد المايعات دهنا او غيره فغير خال من اشكال اما الغلي في جوف
حب العنب فعن الكفاية الاستشكال فيه وعن المجمع مع الاعتراف بانهم صرحوا بترتب الحكم عليه امر بالتامل فيه وقال لظاهر النصوص
اشتراط كونه معصورا فاذا غلا في حبه لم يصدق انه عصير غلا ثم قال والاصل والعموم وحصر المحرمات دليل الحل حتى يعلم الناقل
وقال في عدد وما اذا عجن اي العصير العنبي بشيء مثل الطحين هل يحرم ام لا يحتمل ذلك وعدمه وعن البحار ايضا موافقة المجمع في الاشكال
في بعض ما ذكره وفي وسائل الشريف البغدادي بعد تحليل الزبيب اذا طبخ مع الارز قال بل لو طبخ العنب معه او مع التمن والبصل
لم يكن به باس اذ لا عصير ولا ماء وكذلك اذا عجن العجين بالعصير واخبز او صب عليه سمن او عمل حلوا او رش على طبيخ الارز شيئا
شيئا بحيث لا يجتمع تحته فيغلي ولو وضع اي العصير لا حب الزبيب والعنب على المرق فصار يغلي فيه اشكل الامر من انه يغلي
حسا فيعتبر في حله ذهاب الثلثين ومن عدم صدق كون المغلي عصيرا لامتزاجه بالمرق وانما يسمى المجموع مرقا واشكل منه ما اذا مزج
بماء الحصرم او الرمان او غير ذلك من المياه المعتصرة وغلا ثم قال نعم لو طبخ اللحم في العصير اعتبر في حله ذهاب الثلثين اذ لا فرق
بين غليانه منفردا ومنضما للاطلاق ما جاء في تحريمه بالغليان وربما جاء في بعض الاخبار في خصوص ذلك كما روى ابن اذينة
في المستطرفات انتهى هذا ولكن عن معالم ابن قطان واعلام الشهيد الثاني في شرح الالفية التصريح بالحاقه اي المغلي في حبه
بالمعتصر المغلي ووجه الاشكال واضح من تعليق الحكم في الاخبار على العصير وعصير الشيء الماء المستخرج منه ويمكن دفعه بخروجه
مخرج الغالب فلا تقييد بالمستخرج بل المراد نفس المائية الموجودة في العنب لا ابشرط كونه معصورا والا لو خرج بغير العصر بل
سال من قبل نفسه او استخرج منه بالغوران بالماء لم يترتب الحكم ومقطوع بطلانه لكن يعتبر كون المغلي ولو في جوف حب العنب
صادقا عليه ماء العنب لا جرم العنب جسمه لان موضوع الحكم ليس العنب بل ماء العنب وان لم يكن عصيرا فعلا بمعنى معصورا واما
العصير الممتزج فان كان بجامد لا يستخرج بالغليان منه شيء كالحصيات الموضوعة في العصير فلا يمنع من ترتب الحكم قطعا
دونه في الوضوح اذا امتزج بماء مطلق لعدم خروجه بذلك عن اسم العصير بل كذلك اغلب المايعات اذا وضع فيه شيء من الماء كما
الاسم للمايع لانه قسمان رقيق وثخين ورقيقه هو الذي فيه الماء اكثر مضافا الى التصريح بالحكم فيه في خبر عقبة بن خالد في رجل
اخذ عشرة ارطال عصير العنب صب عليه عشرين رطلا من ماء ثم طبخه حتى ذهب منه عشرون رطلا وبقي عشرة ارطال ايصلح ان يشرب
تلك العشرة ام لا فقال ما طبخ على الثلث فهو حلال وفي رواية رزين بدل الترسي لا بقاء في العصير الزبيبي اذا دنا الحلاوة الى الماء فقد
فسد واما الممزوج بمضاف او مايع فمع كشف الغطاء الظاهر اعتبار غليانه بنفسه او بالماء المطلق فلو غلا بالدهن او الدبس
او العسل او الماء المضاف لم يدخل في الحكم على اشكال في الاخير انتهى وفي الجواهر صرح بعدم الفرق بين مزجه بغيره وعدم مزجه
قال بل نسبه في الحدائق الى اطلاق الاخبار وكلام الاصحاب ثم قال وهو كذلك خصوصا لو مزج بعد الغليان قبل ذهاب الثلثين
من غير فرق بين عصير التمر والزبيب والعنب بل في خبر النضوح وذيل الموثقين وغيرهما ايماء اليه او ظهور فيه انتهى قلت لم اجد
في ذيل الموثقين في الزبيب المنقوع في تنور مسجور حسبما سمعته غير مزجه بالماء وعلى كل حال فيه قولان والذي ينبغي ان يقال
هو ان المزج اما مع استهلاك احدهما الى الاخر او الى ثالث فلا اشكال في انتفاء الحكم لانتفاء الموضوع ومع عدم الاستهلاك فاما
استهلاك قبل الغليان بمعنى صيرورته وجود احدهما في نظر العرف بمنزلة العدم اما للغزارة او غيرها كما سمعته في خلط الماء المطلق
والمضاف فالحكم للمستهلك فان كان العصير حل ولم ينجس وان استهلك بعد الغليان بحيث المغلي بملاقاة العصير وحرم للنجاسة وانتفت
الحرمة العصيرية وان كان المستهلك هو الخليط حرم بالغليان حرمة عصيرية وينجس كذلك وان لم يستهلك شيء منهما ترتب حكم العصير
اذا غلا لصدق ما في الاخبار من ان العصير غلا ولا ينافيه صدق ان الخليط غلا ايضا الا بدعوى فهم ارادة ان العصير المجرد المنفرد
اذا غلا كما يظهر من كلمات المستشكلين في ترتب الحكم على غليان الممزوج وهو ممنوع البتة لان غاية ما يستفاد من الاخبار اعتبار
كون العصير مغليا لا كون المغلي عصيرا وبينهما فرق واضح واما خبر المستطرفات فتسمع عدم دلالته على هذا اي عصير الزبيب والحب

منه بالمنع بدعوى انتفاء صدق اسم العصير بمطلق الخلط كما هو محصل كلام الشريف البغدادي الذي سمعت من قوله انما يسمى مرقا
ولذا كان عنده الممزوج بماء الحصرم والرمان اشكل لزعم صيرورته بمجرد المزج بهما عنوانا ثالثا كالسكنجبين ولذا اعترف فيما طبخ
اللحم في العصير باعتبار ذهاب الثلثين لعدم انتفاء اسم العصير معه قطعا وانت قد عرفت فيما مر في الماء المضاف تفصيل حكم الخليطين
فليبين عليه هنا لكن في خصوص العصير الزبيبي مع حب الزبيب الغلي على القول بمساواته للعنبي في الحرمة كلمات للاصحاب يستفاد
منها حل المخلوط والممتزج منه سيأتي في ذيل المسألة في العصير الزبيبي منها ان الحكم المترتب على مطلق الغلي من الحرمة والنجاسة غايته
امور بعضها وفاقي وبعضها خلافي فمن الوفاقي ذهاب الثلثين من النار فيرتفع الحكم به باتفاق النص والفتوى اذا كان الغلي الموجب
للحرمة بالنار وان لم يكن بالنار بل بنفسه او بالوضع بالشمس فالمشهور شهرة عظيمة ارتفاع الحكم به واستظهر في الكشف من المقنع و
النهاية والمهذب والوسيلة تخصيص محلل ما غلا بنفسه بالخلل قال ويمكن تنزيل كلام المص وابن سعيد عليه وقريب منه ذلك في
السرائر وكذا في ظاهر التحرير انتهى قيل الاستظهار من النهاية بما هو من قوله اذا غلا العصير على النار لم يجز شربه الى ان يذهب ثلثاه
ويبقى واحد وحد ذلك ان تراه قد صار حلوا او يخضب الاناء او يعلق به او يذهب من كل درهم ثلاثة دوانيق ونصف وهو على النار ثم
ينزل ويترك حتى يبرد فقد ذهب ثلثاه وبقي ثلثه ومن الوسيلة من قوله ان غلا بالنار حرم حتى يذهب بالنار نصفه ونصف
سدسه ولم يتنجس انتهى ولا يخفى ان تعيين ذهاب الدوانيق في النهاية والنصف نصف السدس في الوسيلة بانه وهو على النار
او ان غلا بالنار الذي هو منشأ الاستظهار منهما انما وقع فيهما من جهة وقوع الفرض الغلي بالنار فلا ظهور في عبارته بما ان لم
يكن الغلي بالنار فلا ظهور في عبارته وان لم يكن الغلي بالنار فلا مجال له وعلى تقديره فالاقوى ارتفاع الحكم بذهاب الثلثين
وان كان الغلي بنفسه للاطلاق ورواية يزيد بن حماد في الزبيبي بناء على عدم الفرق من هذه الجهة بينه وبين العنبي كما يظهر ذلك
من الخبر ايضا ورواية ابن الهيثم سألته عن العصير يطبخ بالنار حتى يغلي من ساعته فيشربه صاحبه قال اذا تغير عن حاله وغلا فلا خير
فيه حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه فان فرض السؤال وان كان المطبوخ بالنار لكن العبرة بعموم الجواب عموم التعليل لو اوجد هنا
الثلثين بكونه نصيب الشيطان فليذهب معتضدة بالشهرة بل عدم ظهور الخلاف كما يظهر استناده في الرياض الى اطلاق الفتاوى
ووجه اختصاص محلليته بما غلا بالنار على تقدير القائل به كون اغلب ما تضمن من الاخبار عود العصير الى حالته ما قبل الغلي بذهاب
ثلثيه مفروضا الغلي بالنار كروايات التحديد والطلاء ايضا فيستظهر من ذلك عدم كفايته فيما غلا بنفسه فيختص محللية بما هو محلل
باقتضاء القاعدة من التخليل لكن تضمن جملة من الاخبار لما ذكر لم يكن بنحو التقييد المفيد للحصر فلا ينافي المطلق ثم ان ذهاب الثلثين
المحلل هل يختص تحليله بما كان بسبب الغلي بالنار او بالغلي ولو بغير النار او ولو بغير غلي اصلا كما اذا ذهب الثلثان بنفخ ونحو
على ما بصفحة الوليح مثلا الاقوى الاخير وان كان الاحوط الاقتصار على الذهاب بالغلي بالنار او بالشمس ويأتي في المطهرات
تنقيحه واما استحالة ما غلا بالنار خلا ان امكن ولو بان يغلي ابتداء بالنار ثم تخليله بوضع شيء فيه من جهة ان الغلي بالنار
غالبا لا يصير خلا فقد نظهر من جماعة دعوى الاجماع على الحل والطهر بها وكذا فيما غلا بنفسه واستحالة خلا والتتبع شاهد
لعدم التعبير بخلافه الا من الاردبيلي واما اقتصار بعضهم في العود الى ما كان قبل الغلي على ذكر ذهاب الثلثين كما في بعض كتب
الفاضلين من المعتبر والتحرير والمنتهى وفي اللمعة وحدود الكتاب غيرها فلم يتبين كونه خلافا لاحتمال اتكال الاستحالة الى وضوح
امرها وعلى تقديره كونه خلافا كما في مجمع الاردبيلي من ان مقتضى الاستصحاب واطلاق الحكم ببقائه على ما ثبت له بالغليان
الى ذهاب الثلثين في جملة من الاخبار عدم العود الى ما كان قبله بدونه وان صار خلا فلا ريب في ضعفه لانقطاع الاستصحاب
بتغير الموضوع والاطلاق مقيد بدليل مطهرية الاستحالة من الاجماع المحكي هنا وقاعدة تبعية الاحكام للاسماء وفحوى ما
دل على حل الخمر المتخلل وطهره بل ربما يقال انه لا يصير العصير خلا الا بعد ان يصير خمرا وعليه فهو من تخلل الخمر المجمع على حله وطهره
واما صيرورته دبسا قبل ذهاب الثلثين وان بعد الفرض فاحتمل في المسالك الحل والطهر بل عنه في شرح الالفية اختياره
لكن يرده حدوث الوضع عدمه وهو الاقوى للاستصحاب مع اطلاق الاخبار المتضمنة لتوقف عوده الى حكم ما قبل الغلي
على ذهاب الثلثين لعقضاءها بعدم العود اذا لم يذهب وان سمي دبسا بمجرد تجدد اسم من غير الاستحالة لا يوجب تغير الحكم و
لا انقطاع الاستصحاب به وسيأتي تمام الكلام في ذهاب الثلثين عند ذكر المطهرات فانتظر منها في لحوق العصير الزبيبي

فيما اعتبر في ذهاب الثلثين مما غلا بالنار

بالعنبي في الحرمة وعدم اللحوق قولين ثانيهما منسوب الى المشهور كما في مجمع البرهان والحدائق والجواهر وشهادة التتبع والاول
نسبه في الدروس الى بعض مشايخه المعاصرين قال وحرمه بعض مشايخنا المعاصرين وهو مذهب بعض فضلائنا المتقدمين وكان
مراده من بعض مشايخه فخر المحققين لانه اشهر مشايخه ولعل مراده منه والا فكلام الفخر في الايضاح ليس فيه دلالة عليه واختاره
جدي في المصابيح حاكيا له عن الدعائم ايضا وعن الحر العاملي والشيخ سليمان البحراني والفاضل السيد عبد الله الجزائري قال وقد توافق
كثير من المشايخ الذين عاصرناهم او قاربناهم واليه يميل الشيخ الشهير بالفاضل الهندي في شرحه على القواعد وهو ظاهر الفاضل
الكاشاني في الوافي والمفاتيح واختيار شيخنا المحقق انتهى وكان مراده بشيخه المحقق العلامة البهبهاني لتصريحه بحرمته في شرح
المفاتيح وتبعه تلميذه الفقيه في غنائمه وعلى كل حال لا يخفى على من تتبع شذوذ القول به وندرته بالنسبة الى القول بحله كما يظهر
عبارة الدروس والروضة ايضا لكن بناء على عدم عد من اطلق لفظ العصير في موضوع التحريم من الاصحاب وروى عنه ذلك من
روايات الاخبار من اهل القول بالحرمة كما بني عليه في المصابيح بل جعل من اطلق العصير في موضع من كتابه وفي موضع اخر صرح بحل
الزبيبي كالفاضلين المطلقين في اطعمة القواعد والشرائع لحكم التحريم على لفظ العصير مطلقا ومصرحين في حدوده بحل الزبيبي ممن
له قولان تخالفان وفتويان في كتاب واحد قال واختلافهما في المسألة الواحدة ولو في كتاب واحد غير عزيز وبالنظر الى هذا انكر
على من نسب الحل الى المشهور ولكن فيه تكلف واضح لا يخفى على من راجع كلامه في نسبة التحريم الى الشهرة ولا اظنه منه الا تحريا للتأ
وابالة النظر كيف لا ولو كان الامر كما في المصابيح من كون المشهور هو التحريم لكان المشهور هو الفرق بين تحريمه وتنجيسه اذ لا ريب في
شهرة طهارته والتتبع لا يساعد الفرق جدا ولذا ادعى بعضهم ضد ما ادعاه في المصابيح وصرح بانه لم يجد قائلا بتحريم العصير
الزبيبي وعلى كل حال لا ينبغي التأمل في كون القول بالحل هو المعروف المشهور بين الاصحاب ويكفي في دليله الاصل مع تعليق الحرمة
في النصوص على لفظ العصير المنصرف اطلاقه بالعنبي اما حقيقة لغوية بناء على ان العصر حقيقة في استخراج ماء من الاجسام يكون
موجودا فيه بالخلقة الاصلية كالعنب ونحوه من الفواكه الجدية الرطبة دون الماء النافذ فيه من الخارج بالنقع فيه او الغوران
معه ونحو ذلك كالزبيب والتمر اليابس ونحوهما وقد صرح بذلك بعض اهل اللغة في مادة عصر او عرفية خاصة في لسان المتشرعة
او بدعوى انصراف مطلقه اليه لمعهوديته وان لم يكن حقيقة في خصوص العنبي ويعضده صحيحة ابن الحجاج الخمر من خمسة العصير من
الكرم والنقيع من الزبيب والبتع من العسل والمرز من الشعير والنبيذ من التمر ونحوها خبر الهاشمي وجملة من اخبار منها ذم ابليس مع
ادم ونوح فان المستفاد منها وقوع النزاع في العنب دون الزبيب وربما استدل عليه بصحيحة ابي بصير تحت الزبيبية وفسرها
الشهيد الثاني في عبارة الروض بطبيخ يتخذ من الزبيب قال وهو لا يذهب ثلثاه بالطبخ ونحوه الاردبيلي وفيه ان الزبيبية في
الحديث مجمل ولعلها كانت بوجه غير مناف الحل وبروايات ذكر النبيذ واشتراط حرمتها بالاسكار الظاهر في عدم الحرمة ما لم يسكر
والنبيذ شامل لكل ما ينبذ زبيبا او تمرا مع ترك الاستفصال الراجع الى العموم ولا سيما نحو صحيحة معاوية بن وهب منها اسئلك
عن النبيذ فاصفه لك فقال بل انا اصفه لك قال رسول الله صلعم كل مسكر حرام وما اسكر كثيره فقليله حرام لظهورها في عدم
مدخلية صفته منه في حرمته غير الاسكار واستدل الشهيدان في الدروس والروض على الحل بانه قد ذهب ثلثاه بالشمس فيه ان
الحرمة لا تثبت الا بالغليان فلا ينفع ذهاب الثلثين بغير غليان ولم يثبت غليانه بالشمس وان ادعى ثم على تقدير تحقق غليانه بالشمس
في ابتداء الغليان في حبة كلام مضى في عصير العنب مع ان جميع اقسام الزبيب لم توضع في الشمس بل جملة منه توضع في الفيء حتى يجف
واستدل الفقيه على الحل بلزوم الحرج اذا حكم بحرمته وفيه منع واضح والفاضل في جواب مسائل مهنا ابن سنان ادعى الشهرة على حله كما
نقع عبارته وفيه ان مفروض كلام صاحب الزبيب المخلوط بغيره وهو اخص من المدعى ثم ان فيه بعدم القول بالفصل متعذر او لوجه
كانه معه هذا مع ان ثبوت سيرة المتشرعة في المقام من اصله ممنوع فانا نرى بهم لا يزالوا يسئلون الفقهاء عن حكم العصير الزبيبي
يتوقفون عن اكله واما القول بالحرمة فاستند لواله بالاستصحاب واول من استدل به جدي العلامة في المصابيح واطنب الكلام في
تقريره وربما عورض باصل البراءة وفساده واضح لانقطاع الثاني بالاول لتحكيمه عليه وايضا بان استصحاب تعليقي وليس بحجة كما تقرر
في محله لان المستصحب هو حرمة عصير العنب لو كان يغلي والمفروض صيرورته زبيبا قبل غليانه وهو مدفوع بانه من الاستصحاب
التنجيزي هنا لان المستصحب حكم وضعي هو سببيته غليانه للنجاسة فهو كاستصحاب مطهرية الماء بمعنى سببيته صبه لرفع النجاسة

ثم يورد عليه بان الاستصحاب مع تغير الموضوع وهو لعين بحجة بيان التغير بناء على كون العصير حقيقة في ما استخرج الماء الخلقي من الجسم
دون العارض حسبما حكي عن بعض اهل اللغة فواضح لانها غير ان نح بالضرورة واما بناء على عمومه لماء الزبيب فلان العنب يجفف
ماؤه بالتزبيب وماء الزبيب المستخرج منه هو الماء النافذ فيه من الخارج بالنقع فيه قد اكتسب منه الحلاوة والطعم بالنقع فيه او الغور
معدوان كان في المصابيح اصر على عدم تغير الموضوع هنا بوجه قادح في حجية الاستصحاب لكن التغير بالتقرير المذكور ثابت والغريب
في المصابيح في جملة ما اورده على نفسه بعد تمسكه بالاستصحاب على الحرمة قال الثامن ان الغليان في العنب يحصل بنفسه بخلاف الزبيب
فان الغليان فيه انما يكون بضم الماء اليه من خارج فلا يصح استصحاب حكم العنب فيه ثم اجاب عنه ولا بان المستصحب هو التحريم به
بالغليان في الجملة غاية الامر ان حصوله في العنب بنفسه وفي الزبيب بواسطة وثانيا بان التحريم في العنب ليس مقصورا على الغليان
بنفسه اذ لو اضيف الى ماء العنب من خارج ثم غلا الجميع حرم قطعا وليس الغليان هنا الا لو اضيف بماء العنب وحده بل به وبما اضيف
اليه من الماء فتامل انتهى وفيما ذكره اولا ان غليان العنب انما هو غليان مائه الاصلي وهو طوبائه الخلقية وهي ذاهبة بالجفاف فانه
لا يكون زبيبا الا بجفاف مائه وفيما ذكره ثانيا ان مع اضافة ماء من خارج الى ماء العنب المغلي هو الماءان معا ولو ممزوجين ويكون
غليان ماء العنب الاصلي ثبوت التحريم اذ عرفت انه لا يعتبر غليانه منفردا وبعد صيرورته زبيبا المغلي ليس الا الماء النافذ فيه من
الخارج لان المائية الاصلية قد ذهبت فتغير الموضوع واورد عليه لم يندفع بجوابيه ولعل امره بالتامل اخيرا لذلك وبصحيحة علي بن
جعفر ع قال سئلته عن الزبيب هل يصلح ان يطبخ حتى يخرج طعمه ثم يؤخذ ذلك الماء فيطبخ حتى يذهب ثلثاه ويبقى الثلث ثم يرفع
ويشرب منه السنة فقال لا باس به بتقريب ان نفي الباس عن مورد السؤال وهو الذاهب ثلثاه يقتضي ثبوت الباس فيما عداه مما لا
يذهب ثلثاه بدلالة مفهوم القيد وفيه انه ليس من المفاهيم المعتبرة ومع ذلك هو في كلام السائل لا في جواب المعصوم ويحتمل ايضا
كون التقييد بذهاب الثلثين على تقدير كونه ملحوظا انما لوحظ لبيان الصورة الصالحة للبقاء مدة ولا يؤول امره الى الفساد بحصول
الاسكار فيه كما يشعر به قوله ويشرب منه السنة نعم قد يدعى ظهور السؤال في المفروغية عند السائل عن منع شرب ما لا يذهب ثلثاه
وتقرير المعصوم اذ لم ينكره عليه لكن ان تم فدلالته ضعيفة كما اعترف به الاردبيلي بل قال ضعيفة جدا هذا مع ما اورد عليه من جهة
السند لاشتماله على سهل بن زياد وحيث ان ذكر سهل هذا قد تكرر في كلام القوم فلا باس بتنقيح حاله على وجه لا يطول فاعلم ان في مواضع
من الخلاصة صرح بانه ضعيف وقال النجاشي انه ضعيف الحديث غير معتمد عليه وكان احمد بن عيسى يشهد عليه بالغلو والكذب واخرجه
من قم الى الري وقال ابن الغضائري كان ضعيفا فاسد الرواية والمذهب يروي المراسيل ويعتمد المجاهيل هذا مع ما يوجب التعدي
فيه وقال جدي العلامة والاصح توثيقه وفاقا لجماعة من المحققين لنص الشيخ انتهى في نص الشيخ فيه انه قال في اصحاب الهادي ع انه ثقة
في التعليقة نقل عن جده ان سهل بن زياد من مشايخ الاجازة وتقل عنه المشايخ العظام كثقة الاسلام والصدوق والشيخ وعن المعراج
عن بعض معاصريه عد حديثه من الصحيح ولامن مشايخ الاجازة وعن الوجيزة لا يضر ضعفه لكونه من مشايخ الاجازة وقال بعض
الافاضل يؤيده ما لكثرة رواية الكليني عنه مع كثرة احتياطه واحترازه عن التهم وان اكثر رواياته معمول بها عند الفقهاء واشارة
بالغلو مفاد ضده ما عن التعليقة من انه صنف كتابا في الرد على الغلاة وروى اخبارا كثيرة في ذمهم وقال الكتاب المنسوب اليه
مسائل التي يسئلها من العسكري ع ذكرها المشايخ سيما الصدوق وليس فيها شيء يدل على ضعف في نقل وغلو في اعتقاد وما عن
النجاشي من انه له كتاب التوحيد واما اخراجه من قم فقال جماعة ان اهل قم كانوا يخرجون الراوي بمجرد التوهم وفي التعليقة ان محمد
بن عيسى اخرج جماعة من قم بمجرد توهم انهم من الضعفاء وابرادهم المراسيل في كتبهم وكان ذلك اجتهادا منه والظاهر انه كان خطاء لكن
كان رئيس اهل قم والناس مع المشهورين الا من عصمه الله قال ولو كنت تلاحظ ما رواه في الكافي فيه في باب النص على علي الهادي ع
وانكاره لتعصب المجاهلية لما كنت يروي عنه شيئا ولكنه تاب ورجع ويرجوان يكون تاب الله عليه قال وقد روى المفيد في رسالته
الرد فيها على الصدوق عن سهل رواية ردها وطعن فيها بوجوه كثيرة ولم يطعن في سندها الا بالارسال وهذا مما يدل على عدم
ضعف حاله والا لطعن بوجوده في السند قال والشيخ لم يتفق في كتبه ان يطرح الخبر بوجود سهل وبالجملة ذكر جدي ع فوائد مما
يصلح حال سهل بوجوه كثيرة من اراد فليراجعها ومنه يتبين مقبولية الحديث الذي في سنده سهل بن زياد واستدل ايضا
بحديث زيد النرسي بالنون الموحدة والراء المهملة بعدها سين غير منقطة وزيد الزراد عن الصادق ع في الزبيب يدق ويلقى في

في القدر ويصب عليه الماء قال حرام حتى يذهب ثلثاه قلت الزبيب كما هو يلقى في القدر قال هو كذلك سواء اذا ادت الحلاوة
الى الماء فقد فسد كلما غلا بنفسه او بالنار فقد حرم الا ان يذهب ثلثاه ودلالته واضحة لو بنيا فيها بل في سنده بوجهين احدهما
في الراوي فيها انه لم يثبت حصول التوثيق في كتب الرجال للزيد بن النرسي والزراد فان النجاشي في كتابه والشيخ في الفهرست ذكراهما
بغير توثيق قال الفاضل في الخلاصة لم اجد لاصحابنا تعديلا لهما ولا طعنا فيهما توقف عن قبول روايتهما وثانيهما القدح في
كتابيهما المروي عنه الحديث بانه موضوع عليهما ففي الفهرست لهما اصلان لم يروهما محمد بن علي بن الحسين بن بابويه وقال اي ابن بابويه
لم يروهما ابن الوليد وكان يقول هما موضوعان وكذلك كتاب خالد بن عبد الله بن سدير وكان يقول وضع هذه الاصول محمد
موسى الهمداني انتهى واصل القدح من هذين الشيخين ومنهما فشا الطعن واشتهر في الكتاب هو ما قاله ابن الغضائري
زيد الزراد وزيد النرسي رويا عن ابي عبد الله ع قال ابو جعفر بن بابويه كتابهما موضوع وضعه محمد بن موسى السمان وغلط ابو جعفر
في هذا القول فاني رايت كتبهما مسموعة من محمد بن ابي عمير وهذا ابن الغضائري مسلم من سلم منه القدح الى القدح فكيف ضعف
من اجلاء الاصحاب المعروفين بالجلالة ومع هذا بالغ في الرد على ابن بابويه يدل على ان الكتاب من الاصول المعتبرة مع انه في عدة
من الكتب رواية هذا الاصل والكتاب من ابن ابي عمير وقد ذكر جدنا طريقا اخر غير ما في الكتب الى كتاب زيد النرسي عن ابن ابي عمير ثم قال
ان رواية ابن ابي عمير لهذا الاصل تدل على صحته واعتباره والوثوق بمن رواه الى ان قال وذكر الشيخ في العدة انه لا يروي ولا يرسل
الا عمن يوثق به وهذا توثيق عام لمن روى عنه ولا معارض له هنا وقال حكى الكشي في رجاله اجماع العصابة على تصحيح ما يصح
عنه والاقرار له بالفقه والعلم ومقتضى ذلك صحة الاصل المذكور لكونه مما قد صح عنه بل توثيق راويه ايضا لكونه العلة في التوثيق
غالبا انتهى وبالجملة جعل طائفة رواه عن ابن ابي عمير هذا الكتاب صلا دليلا على وثاقته واعتباره وكتابه معا بما يطول ذكره قال واما
الطعن على هذا الاصل فانما الاصل فيه ابن الوليد القمي وتبعه عليه ابن بابويه على ما هو دابه في الجرح والتعديل ولا موافق لهما فيما
اعلم طريقة الشيخين في الانتقاد فتخالفها عليه جماهير النقاد ولم يلتفت احد من ائمة الحديث والرجال الى ما قاله الشيخان المذكوران
في هذا المقال بل المستفاد من تصريحاتهم وتلويحاتهم تخطئتهما في ذلك المقال انتهى وهذا كاف في اعتبار هذا الاصل وراويه
استدل ايضا بما تضمن السؤال عن مطبوخ الزبيب كيف يطبخ حتى يصير حلالا فوقع الجواب بما تضمن طبخه على الثلثين فيدل على
ان ذهاب الثلثين اذا غلا العصير الزبيبي شرط في حله واباحته منها موثقة عمار عن ابي عبد الله ع قال سئل عن الزبيب كيف طبخه
حتى يشرب حلالا فقال تاخذ ربعا من زبيب فتنقيه ثم تطرح عليه اثني عشر رطلا من ماء ثم تنقعه ليلة فاذا كان من الغد نزعت
سلافته ثم تصب عليه من الماء الى قوله ثم توقد تحته النار حتى يذهب ثلثاه ويبقى الثلث وتحته النار الحديث وقريب منه
موثقة الاخرى قال وصف لي ابو عبد الله ع المطبوخ كيف يطبخ حتى يصير حلالا فقال تاخذ ربعا من زبيب وتنقيه وتصب عليه اثني
عشر رطلا من ماء ثم تنقعه ليلة الى قوله ولا تزال تغليه حتى يذهب الثلثان ويبقى الثلث الحديث والجواب احتمال كون التقييد
فيهما بذهاب الثلثين لاجل دوام حله وان ما لم يذهب ثلثاه تبقى فيه مائية توجب بقاءه على تلك الحالة اختماره كما يعطيه جملة
مما ورد بعض من مضمونها وذكر فيه ما يدل على عدم تغيره كما في خبر الهاشمي قال شكوت الى ابي عبد الله ع قراقر تصيبني في
معدتي وقلة استمراء الطعام فقال لي لم لا تتخذ نبيذا تشربه نحن وهو يمري الطعام ويذهب القراقر والرياح من البطن قال
فقلت له صفه لي جعلت فداك فقال تاخذ صاعا من زبيب فتنقي من حبه وما فيه ثم تغسله بالماء غسلا جيدا ثم تنقعه في مثله
من الماء الى ان قال ثم تطبخه طبخا رفيقا حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه ثم تجعل عليه نصف رطل عسل وفي ذيله وهو شراب طيب
لا يتغير اذا بقي ان شاء الله وظاهره من كلام المعصوم كما يعطيه قوله بعده ان شاء الله وان احتمل فيه كلام السائل فتقدم في ذيله
على رجحيته قوله ثم ترفع وتشرب منه السنة وعلى كل حال احتمال ما ذكرنا تام في هذا الخبر وغير مرجوح مع ان اصل دلالتها على كون
ذهاب الثلثين شرطا للحل مع الغض عن هذا الاحتمال ليس بالوجه الظاهر المعتبر خصوصا مع وقوع التقييد بالشراب الحلال
انما هو في كلام السائل دون جواب الامام ع وربما استدل ايضا باخبار منازعة ابليس بعد نوح ع في مطلق العنب بل شجرة
خرج ما خرج بقي الباقي فليكن الحرمة في كل ما ثبت فيه نصيب الشيطان ثابتة والجواب منع دلالة جميع تلك الاخبار على ما ذكر
ففي بعضها ان ابليس لما طلب من حوا من ثمرة العنب عطشه عنقودا من عنب فاعطته فمصه ولم ياكل منه فاوحى الله الى ادم ان

العنب قد مضى عدد من عدوله وقد حرمت عليك من عصيرها الخمر ما طاب نفس ابليس فحرمت الخمر لان عدو الله مكر بحواء
حتى مص العنب الحديث ويؤيده ما في خبر من منازعته مع نوح ع حيث ان ابا عبد الله ع بعد ذكر المنازعة والفصل فرجع عليه الائمة
بقوله فمن هناك طاب الطلا على الثلث والطلا هو عصير العنب في بعضها فرع حل العصير عليه بناء على كون المراد منه ماء العنب في
الاخبار كما تسمعه هذا مع ان ما في هذه الاخبار من قبيل الحكمة في الاحكام لا العلة الحقيقية وربما استند ايضا للحرمة الى الاخبار المتضمنة
لحرمة العصير على الاطلاق بناء على شمولها عصير الزبيب ايضا والجواب ما مر اليه الاشارة من انصراف لفظ العصير المطلق الى ماء العنب
المعهود منه ولو لكونه المتخذ غالبا اما التعليل والتحريم ما ورد بلفظ كل عصير ايضا منزل هنا على خصوص العنبي ولفظ الكل لعمو
افراد ماء العنب لو تبقى على عمومه واخراج ما خرج وبقاء الباقي لزم التخصيص بالاكثر المستهجن فان قيل التخلص منه يحصل بصرف
العصير الى خصوص ما هو اعم من العنبي مع الزبيبي لا يقتضي الاختصاص بالعنبي حتى قلنا دعوى الانصراف لمكنة هنا هي الانصراف
الى ماء العنب واما صرفه الى خصوص ما هو اعم من العنبي والزبيبي فغير ظاهر جدا والوجدان شاهد بذلك وهذا التحذور جار في اطلاق
العصير ايضا لعدم بقاءه على الاطلاق الشامل لعصير كل جسم قطعا والقابل لدعوى الانصراف اليه غير ماء العنب غير ظاهر فلينزل
على ارادته وبالجملة غير خفي ان عدة دليل حل العصير الزبيبي هو الاصل وعدة ما يصلح للاستناد اليه للحرمة روايتا الزيديين لو صح
دلالتها وحسن حالها حسبما عرفت مؤيدة بما تضمن وصف الحلال من طبخ ماء الزبيب ولولا تحقق شهرة الفتوى بالحل على وجه
ظاهر في الاعراض عن الخبر خصوصا مع الاحتمال القائم فيما ايدته بما ذكر ومع معارضته لما يتأيد به بما يؤيد به الحل من ظهور الاخبار
المنوطة فيها الحل والحرمة بما اسكر كثيره او لم يسكر لتوجه الفتوى بحرمة العصير الزبيبي واما مع الشهرة العظيمة المقاربة للاجماع
فلعل القول بالحل اقوى بقي هنا شيء وهو انه قد سمعت فيما تقدم في عصير العنب عبارات ظاهرة في اعتبار كون المغلي غير ممزوج
بغيره في الحكم بالحرمة لم نر نص على وجه الكلية وبينا على تفصيل في الممزوج هناك وهو جار هنا في عصير الزبيب لكن يستفاد
من بعض الخصوصية في حب الزبيب المطبوخ مختلطا بنحو الارز وغيره بالحل ولو على تقدير القول بحرمة العصير الزبيبي فعن البحار
ان بعض من قارب عصرنا الحق برأي بعصير الزبيب الزبيب المطبوخ في الطعام فحكم بحرمته لانه يغلي ماؤه في جوفه وتابعه بعض من
لم يتم واجد العلم والفقه من المعاصرين وهو وهن على وهن قال بعض الافاضل بعد نقله عن البحار ويحكى عن بعض من عاصرناه
والقول بنجاسة الطعام وهذا وهن على وهن قال وربما يستدل بخبر الزيدي وهو مع ضعفه وشذوذه وعدم الجابر ومخالفته للعمو
القطعية من الكتاب والسنة غير دال على مدعاه اذ ظاهره انه يحرم اذا ادى حلاوته الى الماء حتى صار بمنزلة العصير معلوم ان ما يوضع
تحت الارز في القدور او يغلي في الدهن ليس بهذه المثابة ولا يحلو الماء بسببه حلاوة العصير الى ان حكي عن شيخه فاضل الرياض المنع
عن الاحتياط فيه ايضا قال ولعله لما فاته لسهولة الامر وازاده اليسر في بعض مسائل ابن سنان من الفاضل ما يقول سيدنا
الامام في طبخ حب رمان مخلوط بزبيب منقع مصنوع ام بعصير عنب ساع اعصاره ثم يحصل له الغليان على النار على هذه الصفة
مع اللحم والحوائج هل يكون حراما او حلالا افتنا في ذلك الجواب اما ما يسمى عصيرا فالوجه في غليانه اعتبار ذهاب ثلثيه واما ما الزبيب
فالاقرب اباحته مع انضمامه الى غيره لان الناس في جميع الازمان والاصقاع يستعملونه من غير انكار احد منهم انتهى وحاصله دعوى السيرة
المنضم الى غيره فكيف يجب الزبيب بالجملة ظهر بما سمعت دعويان احداهما دعوى السيرة على حل العصير الزبيبي في الزمن كما
سمعته من الفاضل من الفاضل فتكون السيرة مستثناة من عموم العصير وتبعه بعض الافاضل المعاصرين وهي على عهدة
مدعيها بل عن رسالة العلامة البهبهاني انه لم يظهر من الاخبار ولا من الفقهاء حرمة الممزوج بالعصير العنبي فضلا عن
الزبيب ومائه وقد سمعت ما يقرب منه من رسائل الشريف البغدادي لكنه في بعض صور المزج وهو في غاية البعد في العنبي
وابعد منه دعوى عدم ظهوره من الاخبار ضرورة كون المدار في الاخبار على صدق غليان ماء العنب حسبما سمعته و
اقرب منه الدعوى الثانية وهي دعوى السيرة على خلط ماء الزبيب في الاطعمة واقرب منها حل حب الزبيب المخلوط بغير المايع
كالارز ونحوه بل الحكم به متعين لان غليان عصير الزبيب لا يتحقق معه ضرورة عدم تحقق العصير للزبيب بغير ما ماء يفور
معه فيؤدي اليه صفته من الحلاوة والطعم وبه يصدق عصيره او ينقع فيه فينفذ فيه من خارج فيغلي هو في جوفه بناء على
مساواة المستخرج لما في جوف العنب كما سمعته في ماء العنب بخلاف الزبيب المخلوط بنحو الارز اذا طبخ فهو من طبخ الزبيب لا ماء

في حكم عصير الزبيب المطبوخ في الطعام

على حل ماء الزبيب

لا ماء الزبيب والحكم ثابت للثاني في النصوص والفتاوى دون الاول خصوصا اذا احمص الزبيب في الدهن فانه يذهب بذلك ثلثا
ما فيه ولذا ان ازيد في حمصه احترق جسمه ولذا قال المجلسي ره ان محرمه لم يتم رايحة العلم بل وكذا حب العنب المخلوط بغير المايع
هو طبخ العنب لا ماء العنب لا يقال فرق بين حب الزبيب والعنب لان العنب فيه ماء فيه فاذا طبخ يغلي ماؤه في جوفه وقد ثبت
مساواته للعصور المستخرج لان المسلم مساواته ما يغلي في جوفه صار فعليه ماء العنب عرفا لا حكما انه ليس هو مناطا في موضوعات
الاحكام الشرعية وما في جوف العنب لم ينفذ اليه من خارج هو جرم العنب حبة العنبة ما لم تفر ولم تشق هي عنب بجميع
اجزائها ضرورة عدم كون التسمية لقشرها وحده وبالجملة العنبة بما احتوت عليه عنبة عرفا وغليانها طبخ عنب لا ماء العنب
ولا اقل من الشك في تحقق غليان ماء العنب لعرفي وطبخه فلا تحريم وما تقدم عن الاردبيلي من استظهار تحريمه من كلماتهم
وان لم يدل على ارادته ظهور كلمات الجميع في حرمته مطبوخه ولو في حبه كما حكاه في الحدائق عن بعض بقوله او طبخ حب العنب في ماء
او طبيخ حرم ذلك المطبوخ اجماعا فهو في حيز المنع ولذا انكره صاحب الحدائق بعد نقله منه وقال ان اراد ثبوت التحريم لحب العنب
وان لم يخرج ماؤه بالطبخ منعنا هذه الدعوى فان بناء الاحكام الشرعية على مثل هذه الاعتبارات التخمينية الظنية لا يخلو من مجازفة
انتهى مع انه غير مساق لما ذكرناه من طبخ العنب غير مايع بل لعدم اعتبار كون المغلي معتصرا استخراجا وهو حيثية اخرى فلا لكنه
ينبغي ان يعلم ان الخلاف في حرمة العصير الزبيبي فيما غلا بنفسه انما يصح اذا خصصنا الفقاع بالمتخذ من الشعير واما اذا قلنا بانه اعم
منه ومن المتخذ من الزبيب فينبغي ان يخص الخلاف هنا العصير المغلي بالنار لانه اذا غلا بنفسه كان الفقاع الذي لا خلاف في
حرمته ونجاسته ومن هنا قال الشهيد في الدروس لا يحرم المعتصر من الزبيب ما لم يحصل فيه النشيش فيحل طبيخ الزبيب على الاصح
وهذا بناء منه على اختيار عدم حرمة العصير الزبيبي لذا عبر بطبيخ الزبيب اي المغلي منه بالنار فانه اذا غلا بنفسه كان فقاعا
ولذا قيده بما لم يحصل فيه وقد سمعت عنه ان الفقاع كان يعمل من الشعير لكن بعد ما اتخذ من الزبيب يجري على نحو الشهيد
الثاني في الروضة والشيخ الاردبيلي في الذخيرة وافصح منه في الروضة قائلا لا يلحق بعصير التمر وغيره حتى الزبيب على الاصح ما لم يحصل
خاصية الفقاع فيحل طبخه فتبين ان هؤلاء لم يفصلوا باعتبار انهم المذكورة في العصير الزبيبي قولا غير القولين المعروفين لاطلاق
بل بناء منهم في الفقاع على اتخاذه من الزبيب ايضا وقع منهم التقييد بطبخ العصير الشعير بغليه بالنار او بما لم يحصل فيه نشيش
لكونه حينئذ فقاعا قال في المصابيح في العصير الزبيبي انه يعتبر في محل النزاع امور الى ان قال ثالثها غليانه بالنار كما اعتبره الشهيد ره
في الدروس وروض الجنان حيث جعل النزاع في طبيخ الزبيب دون المعتصر منه فلو غلا بنفسه لم يدخل في هذا النزاع بل كان الحكم
فيه الحل مطلقا او التحريم كذلك والظاهر طرد الخلاف في ذلك انتهى ولا يخفى ما في قوله كان الحكم فيه الحل مطلقا من عدم تماميته
لانه ان قلنا باتخاذ الفقاع من الزبيب كان حراما اتفاقا وان قلنا باختصاص الفقاع بالمتخذ من الشعير كان محل خلاف العصير
الزبيبي لا الحل مطلقا ثم ان اطراده الخلاف فيما يغلي بنفسه لا يكون الا مع اختصاص الفقاع بالمتخذ من الشعير وهو غير محقق ولا
محرز ومن هنا يعلم ايضا وليعلم ايضا ان حل العصير الزبيبي اذا غلا بذهاب ثلثيه مبني على القول في غاية حرمة العصير العنبي اذا غلا
هل هو ذهاب الثلثين مطلقا كما هو المعروف وانه غاية لخصوص ما غلا بالنار واما ما غلا بنفسه فلا يحل بذهاب ثلثيه كما اختاره
بعض حسبما مر في غاية حرمة العصير العنبي فعلى المعروف هناك يحل بذهاب الثلثين هنا مطلقا وعلى القول الآخر هناك يحل به
اذا غلا بالنار لا بنفسه فلا ينبغي ان يعد ذلك قولا في هذه المسألة لابتنائه هنا من هذه الحيثية على ما مر في العصير العنبي لكن
في المصابيح مع ابتنائه هنا على العصير وقوله كما سمعت فيحل المعتصر من الزبيب بطبخه على الثلث على احد القولين ويختص التحليل
بما غلا بالنار على الآخر قال ويتجه بذلك في المسألة قول ثالث هو حلية المطبوخ اي من عصير الزبيب بذهاب ثلثيه دون
النقيع وفيه ما عرفت من انه لا ينبغي تكثير الاقوال به هنا ثم قال بعد ذلك وظاهر القدوس حل المطبوخ مطلقا وتحريم النقيع اذا
غلا بنفسه لذلك وظاهره انه لان ذهاب ثلثيه غير محلل له مع انه ليس كذلك بل لصيرورته فقاعا قال فيكون قولا رابعا ويكون
اقوال المسألة مع التوقف خمسة انتهى وقد عرفت ان تحريمه ما غلا بنفسه لكونه فقاعا لا ينبغي ان يكثر به اقوال هذه المسألة فتدبر
جيدا منها ان في لحوق العصير الزبيبي بالعنبي في حكم النجاسة قولين المعروف المشهور شهرة عظيمة مقاربة للاجماع هو الطهارة
كما هو قضية القول بحله اذ لو كان نجسا لحرم كسائر النجاسات بل في الذخيرة لا اعلم قائلا بنجاسته وكان مراده القائل المعين والا

فالقول بها بجملة المحكي ويعطيه جعل القول بطهارته تراجحا في المقاصد العلية وهو ظاهر ما نسبه الفخر الى والده من وجوب الاجتناب عنه
وربما استظهر من اطلاق ما في مهذب ابن البراج من ان كل عصير اذا غلا لم يجز استعماله على حال وعبارة الوسيلة فانه صرح
بنجاسة العصير لكن اذا غلا من نفسه ومن اطلاق التعبير بنجاسة العصير لكنه اذا شمل الزبيبي لم يكن القول بنجاسته نادرا اذ هو في
عدة كتب كالشرايع والنهاية والتحرير والارشاد والتلخيص والتبصرة والذكرى ومعالم ابن قطان ويحكيها اطلق بعض من عنق ذهاب
ثلثي العصير من المطهرات كما في المسالك الجامعة وطهارة الروضة وقال في القواعد بكاشف اللثام في شرحه ويحكي البيان وشرح الارشاد
يلحق بالمسكرات العصير العنبي ولعله منه الزبيبي كالحصرمي الى غير ذلك ونسبة القول بالنجاسة الى هؤلاء من هذا الاطلاق في غير محلها
مع امكان دعوى انصراف لفظ العصير في عباداتهم الى العنبي حسبما مر وعلى كل حال قضية التفويض للقول بحله فيما قدمناه هو تقوية
القول بطهارته هنا ويكفي في دليل الطهارة اصل الطهارة ولا اعرف للقول بنجاسته دليلا غير الاستصحاب بالنحو المعروف بحرمته وعلى
تقديره يقطع به اصل الطهارة لكن عدم من استند اليه فيما تقدم هو جدي العلامة ونحن لم نستدل به هنا بل اخترنا القول بالطهارة في المصابيح ورددنا المستند عليها قواه ولعله لعدم مقاومة الاستصحاب هنا لاصل الطهارة حتى يخصص به لا عند
الثاني هنا بالشهرة العظيمة بل الاجماع المستظهر المحكي مع احتمال كون نظر القائل بالنجاسة الى اطلاق الخمر على العصير في الاخبار
بدعوى ان هذا الاطلاق اما من باب الحقيقة او المبالغة في التشبيه وعلى كل من التقديرين يثبت له حكم النجاسة على القول بنجاسة
الخمر وفيه ان المطلق عليه الخمر في تلك الاخبار هو المسكر من العصير كما يشعر به في التنبيه الاتي بعد ذكر العصير الحصرمي لذا شذ القائل
بالنجاسة فيه من الاصحاب مع ان تلك الاخبار بمرئ منهم ومسمع فلا ينبغي التامل في طهارته وان قلنا بحرمته فقد ترجح مما منهما
ان في لحوق العصير التمري بالعنبي في الحكم قولين للاصحاب المعروف المشهور منهما هو عدم اللحوق بل في الحدائق ربما يظهر الاجماع عليه
كظاهر المقاصد العلية لانه بعد حكمه بحرمة العصير العنبي بمجرد الغليان وتوقيف نجاسته على الاشتداد قال ولا يلحق به عصير التمر
وغيره اجماعا ولا الزبيب على اصح القولين معتضدين بما في الرياض من نقل عدم الخلاف في حله وحكي لحوقه بالعنبي في الحرمة في الحدائق
عن بعض مشايخه ومعاصريه قال انا لم نقف على قائل بالتحريم ممن تقدمنا من الاصحاب وانما حدث القول بذلك في هذه الاعصار
المتاخرة واشتهر الان بين جملة من فضلاء المعاصرين ثم حكاه عن ظاهر الحر العاملي والمولى ابي الحسن الغروي في المصابيح عن القاضي
نعمان المصري وصرح باختياره العلامة البهبهاني في شرح المفاتيح وتبعه تلميذه القمي في غنائمه وربما يظهر من اطلاق ابن بابويه فيما
حكي عنه وولده على العصير انه خمر وجعله بعض قضيته من اطلاق القول بتحريم العصير وفيه انصراف العصير في الاخبار وكلام الاخيار
الى خصوص العنبي وربما يوجد في بعض العبارات دعوى ان من تقدم الفاضلين من فقهاء اصحابنا كانوا متفقين على حرمة العصير
التمري فانهم بين من يظهر من كلامه التحريم كالصدوق والشيخ والحلواني بين من يورد اخبار التحريم ولا يجيب عنها بتاويل ويكشف
عن رضاه بمفادها وهذا وهم ومنشاؤه كلام الصدوق والشيخ وامعان النظر فيهما خصوصا الثاني يعطي ارادتهما انه اذا نش وغلا
اسرع اليه الاختمار في زمان ما فيسكر فيحرم وغرضهما الاناطة بالاسكار ونقل عباراتهم والدلالة على ما قلناه من عباراتهم يوجب
الطول ولا مهم فيه اذ لا ينكران بقاء نقيع التمر والزبيب مع مائيتهما الموجودة قبل ذهاب ثلثيه يوجب اختماره كما نرى انهما في
العادة يصيران ببقائهما على هذا الحال خمرا وبعده يصيران خلا وبالجملة هو فيمن عمل الخمر يتعمد اهل الخمور بل جماعة من الخلفاء
الاولين كانوا لا يستعملون من اقسام الخمور غير النبيذ غالبا لكن الذين يتعمدون الى تخمرها يبقونها الى ان يشتد بنفسها ولم
يكونوا يغلونها بالنار غالبا ومن هنا وقع من الشهيد وغيره تعميم الحل في العصير الزبيبي بما لا ينش حتى حمل كلامه على القول بالتفصيل فيه وقد سمعت في العصير العنبي عن ابن حمزة التصريح بالتفصيل المزبور فيه وعلى كل حال للقول بالحل اصل الاباحة و
البراءة واستصحاب الحل الثابت حال التمرية من غير مخرج له من تحت الاصل سوى ما يتخيل مما ورد بحرمته عموم العصير كصحيح ابن
سنان كل عصير اصابته النار فهو حرام بدعوى شمول لفظ العصير للتمري وفيه ما قد عرفت من المصابيح في شمول اطلاقه للزبيبي
فكيف بشموله للتمري ومما ورد في منازعة ابليس مع آدم في شجرة النخل ايضا كما وقع في الكرم كالذي رواه في الكافي عن ابراهيم عن
ابي عبد الله عليه السلام فثبت الثلثان للملعون في ثمرة النخل ايضا وهو العلة في التحريم كما هو العلة في عصير العنب وفيه انه قد مر غير مرة
ان هذا ونحوه مما سمي بعلل الاحكام انما هي في الحقيقة حكمها ولا اطرادها في الاحكام ولا اناطة به مع ان غاية اشتراكهما في ذلك

في لحوق العصير التمري والزبيبي بالعنبي

العلة حرمة الخمر من كل من ماء العنب ونبيذ التمر كما افصح عنه ذيل ذلك الخبر من قوله بعد ذكر المنازعة قال ابو عبد الله عليه السلام ثم ان ابليس
الملعون ذهب بعد وفاة ادم فبال في اصل الكرمة والنخلة فجرى الماء في عروقهما من بول عدو الله فمن ثم يختمر العنب والتمر فحرم الله
على ذريته ادم كل مسكر لان الماء جرى ببول عدو الله في النخل والعنب فصار كل مختمر الان الماء اختمر في النخلة والكرمة من رائحة بول
عدو الله لعنه الله بل من بما ورد في حرمة الشراب اذا اخبر بطبخه على الثلث الا من الثقة كصحيحة علي بن جعفر عن الرجل يصلي الى القبلة لا يوثق
به اتاه بشراب زعم انه على الثلث فيحل شربه قال لا يصدق الا ان يكون مسلما عارفا وفي موثقة عمار ان كان مسلما ورعا مامونا فلا
باس ان تشرب بتقريب ان المفهوم فيهما قاض بالباس فيما يغلي اذا لم يكن مامونا ومع الغض عنه لولا للثلثية مدخلية في رفع الباس
لما كان وجه لاعتبار المامونية في الاخبار بها وفيه انصراف الشراب الى عصير العنب وعلى تقدير شموله للتمري فهو بالاطلاق و
الاطلاق هنا مسوق لبيان حكم اخر من اعتبار مامونية المخبر بغليانه على الثلث فلا غرام به من حيثية كونه من عنب وزبيب وتمر
وبموثقة عمار سال النبي عن التمر والزبيب يطبخان للنبيذ فقال لا وكل مسكر حرام وقال قال رسول الله كلما اسكر كثيره فقليله حرام
وقال لا يصلح للنبيذ الخمرة وهي العكرة بتقريب عموم المنع لما طبخ للنبيذ خرج منه ما طبخ على الثلث بقي الباقي وفيه اولا معلوميته
عدم ارادة النبيذ في الماء المعهود نبذه فيه لاصلاح الماء وان اطلق على ذلك ايضا النبيذ والنبيذ في الاخبار اذ هو خال من
الغليان وانما بنبيذ غدوة مثلا فيمكث زمانا فيشرب عشية كما نبه عليه الامام عليه السلام في جملة من الاخبار واذا لم يكن هو مرادا فالمنصرف
اليه هو النبيذ المسكر ومنه تبين الجواب اذا استدل بما تضمن حرمة النبيذ على اطلاقه لانصرافه الى المسكر مع ما تسمعه من ان
ملاحظة تلك الاخبار يفيد دوران الحكم في النبيذ مدار الاسكار دون مجرد الغليان وغيره وثانيا في الخبر شاهد على ارادة ما
يخشى منه الاسكار من طبخهما وهو ما في الذيل من قول رسول الله الذي هو بحكم التعليل للجواب بل مع الغض عنه نفس الجواب بكل
مسكر حرام كالصحيح برواية ابن مسلم عن النبيذ سكن غليانه فقال قال رسول الله كل مسكر حرام وغيره انما ظهر من سابقه فيما ادعيناه ظهوره
فيه اذ لم يجب فيه الا بقول رسول الله كل مسكر حرام فيقتضي فهم الامام عليه السلام من السؤال انه مفروض مع تحقق الاسكار والا لم يرتبط
الجواب به وكانه انما وقع السؤال عنه مع فرض اسكاره بزعم ان المسكر اذا سكن نشيشه يعود الى الحل فدفع وهمه الامام عليه السلام بان كل ما اسكر
لا يحل بل قد يدعى ان ظاهره بيان ان التحريم يدور مع الاسكار فلا عبرة بالغليان ولا بسكونه من الغليان فيصير الخبر من دلائل الحل
وان غلا ويكون سبيله سبيل غيره مما يات وبما في ذيل حديث ابراهيم بن ابي البلاد قال فيه قلت يوخذ التمر فينقى ويلقى عليه العقوة
قال وما العقوة قلت اللاذي قال وما اللاذي قلت حب يوتى من البصرة فيلقى في هذا اي التمر المنبوذ المذكور ويغلي حتى يغلي و
يسكن ثم يشرب فقال هذا حرام وفيه مع جريان ما ذكر في سابقه فيه من زعم السائل ان المسكر اذا سكن من نشيشه عاد الى الحل
فاجاب الامام عليه السلام ببقاء الحرمة ان الحب الملقى فيه لا يبعد كونه موثرا في الاسكار فالتحريم من اجله والاحتجاج به على المنع بمجرد الغليان
متوقف على معرفة حقيقة الحب انه غير مسكر وانى بذلك وبموثقتي عمار الواردتين في النضوح سئل في احدهما عن النضوح المعتق
كيف يصنع قال خذ التمر فاغله حتى يذهب ثلثا ماء التمر وفي الاخرى سئل عن النضوح قال يطبخ التمر حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه
ثم يتمشطن به وفي رواية عنه قال دخلت على ابي عبد الله عليه السلام وعنده نساؤه قال فشم رائحة النضوح فقال ما هذا قالوا النضوح
يجعل فيه الضياح قال فامر به فاهريق في البالوعة اما الاستدلال بالاول فمبني على معلومية كون النضوح معمولا من نبيذ التمر
المغلي ولا دلالة فيه على ذلك ثم انه لم يامر باراقة كل نضوح بل ذلك الشخص ولعله كان مختمرا او فيه شيء من المسكر خصوصا مع
قولهم ان فيه الضياح ولعله مسكر بل عن القاموس ان الضياح كان عطرا او عسلا وعن بعضهم انه الخمر الممزوج بالماء وعلى تقديره
لا يدل على كون الاراقة من جهة مجرد النضوح وان ثبت كون النضوح نبيذ التمر المغلي بل من جهة الضياح ومع الغض عما قيل
في الضياح حكي في كلام بعض الافاضل ان النضوح طيب مايع ينقعون التمر والسكر والقرنفل والتفاح والزعفران واشباه ذلك
في قارورة فيها قدر مخصوص من الماء ويشد راسها ويصبرون اياما حتى ينش ويتخمر وهو شايع بين نساء الحرمين الشريفين
انتهى وعليه فالامر باراقته لتخمره خارج عن محل البحث واما الموثقان ففيهما انه مبني على عدم نجاسته كما تسمع نقل الاجماع عليه
فلا يكون اعتبار طبخه على الثلث لحرمة شربه ان لم يذهب ثلثاه لان المسئول عنه ليس الا حل استعماله الذي هو التطيب به
دون شربه اذ ليس هو مما يشرب ويوكل فحرمة شربه واكله لو طبخ على ما دون الثلث لا يوجب حرمة التطيب به فلعل اعتبار ذهاب

تلبسه على الارشاد الى صنعه كذلك لئلا يؤدي بقاؤه الى الاختمار بالتغريب الا ان فيه ضعف ويقتضي تجنبه في التطيب به تباعدا عن
مساورة النجس والصلوة معه كما يقتضيه صدر اولهما ايضا واما ان قيل بنجاسته ايضا كما يحكى عن شاذ فيحتمل اعتبار ذهاب الثلثين
عليه ايضا لانه معه لا اشكال كما عرفت فان قيل يصح الاستدلال باطلاق قوله اغله حتى يذهب ثلثاه ماء التمر لاقتضاءه كونه
مطلقا شرطا لحل التطيب والتمشط به وذلك ظاهر في نجاسته لولاه اذ لا يجري ان يجرد حرمة الشرب لذا ثبت النجاسة لرجاء حرمة شربه
ايضا فيهما لمنع لغير المنضوح نظرا الى حرمة شرب النجس قلنا دلالتها على انتفاء حل التطيب والتمشط به عند انتفاء طبخه على الثلث انما
هي بالمفهوم وقد تقرر في محله ان المفهوم حجة فيما يكون هو الظاهر من فوائد القيد وهنا فائدة غير انتفاء الحل فضلا بانتفاءه ثابتة
وهي اقلية انتفاء الحل بعد طول بقاءه اذا انتفى القيد وذلك لما هو معلوم بالعادة ان وجود المائية الزائدة على الثلث
يوجب طرو النشيش فيه المؤدي الى الاختمار فانه موطر في اتخاذ الخمر منه الانبذة بل صدر اولهما من قوله عن النضوح المعتق
ظاهر في السؤال عن كيفية صنعه ليبقى ويعتق ومع ذلك يحل ولا يفضي الى الفساد الموجب الحرمة وكذا قوله في ثانيهما ثم يمتشط
ظاهر في ان طبخه حتى يذهب ثلثاه ليتمشط به اي ليبقى فيتمشط به كلما اراد التمشط واذا لم يتم الاستدلال بشيء من الاخبار
المذكورة يبقى اصل الحل واستصحاب ما ثبت منه في حال التمرية سليمين عن المعارض بل هما معتضدان باخبار كثيرة وقع السؤال
فيها عن النبيذ وخصوصا في بعضها عن النبيذ المغلي كصحيحة ابن الحجاج وخبر وفد رسول الله ص ووقع الجواب باناطة الحرمة بالاسكار
الظاهرة في عدم سببية مجرد الغليان بغير اسكار في التحريم والا لما اناطه بالاسكار في مقام البيان وربما يناقش في خصوص هذين
الحديثين بانهما متضمنان للسؤال عن النبيذ الموضوع فيه العكر بالفتح وهو ما يبقى في انية الخمر من بقية خمرها وهو يوجب نجاسته
بل وحرمته ومع ذلك فكيف يجيب المعصوم ع بالحل الا مع الاسكار ويندفع بان اناطة الحرمة في الجواب بالاسكار وحصر اضافة
بالنسبة الى ما زعم السائل من مدخلية الغليان والنبيذ في التحريم كما هو ظاهر توصيف السائل وان تعرض في الاثناء لوضع
العكر لكن محط النظر هو من حيثية الغليان فتبين عدم مدخليته بان موجب التحريم هو الاسكار فلا ينافي وجود موجب اخر لم
يكن محط السؤال فلم يتبين الحكم من تلك الجهة فتامل وربما ايد الاصل بصحيحة ابي الصباح كان النبي ص اذا اتى بشارب الخمر ضربه
الى ان قال قلت النبيذ قال اذا اخذ شاربه قد انتشى ضرب ثمانين ونحوها الصحيحة الاخرى عنه ايضا في الفرق بين الخمر والنبيذ
بذلك وفيه ان غايتها الفرق بينهما في الحد ولا ملازمة بينه وبين ثبوت الفرق بينهما في النجاسة لثبوت الحد بخصوص الخمر بمجرد
شربه وفي غيره من المسكرات على السكر كما هو مصرح عنه في محله منها ان عصير التمر غير ملحق بالعنبي في النجاسة في المعروف المشهور
شهرة عظيمة مقاربة للاجماع بل صرح غير واحد بعدم العثور على قائل معين بنجاسته بل الاجماع على طهارته محكي في عدة كتب منها
شرح الالفية للشهيد الثاني ولوالد البهائي ايضا وفي الحدائق حاكيا له ايضا عن بعض شراح الوسائل وعن حواشي القواعد المنسوبة
الى الشهيد الثاني وقد سمعت ما عن المقاصد العلية في حكم الحل والتحريم ومع ذلك كله نسب القول بالنجاسة في الذخيرة الى قول
غير معروف وصرح العلامة البهبهاني باختياره في شرح المفاتيح وتلميذه القمي في غنائمه وبادي احتماله في عبارة من عبر بنجاسة العصير
اذا غلا حسبما مر وقد عرفت ما فيه في غير محله وقضيته قولنا فيها ان تجعله هو الحكم هنا بطهارته اذ لو نجس لحرم ويكفينا اصل الطهارة والبرائة
واستصحاب الحالة التمرية من غير مخرج يتخيل في المقام غير الامر باهراق النضوح في خبر عيينة المتقدم الظاهر في عدم الانتفاع به نوعا
ومنع الانتفاع بالكلية ظاهر في النجاسة خصوصا في المايعات وما تضمن نجاسة العصير بالتقريب المتقدم وقد عرفت الجواب
عنه مضافا الى عدم صلاحية الاحتجاج به وبامثاله من النصوص مع اعراض الاصحاب بهذا الوجه منها ان العصير الحصرمي لا اجد
من عمم حرمة العصير له بل ولا من تردد فيه غير القطيفي في شرح ارشاده فنقل عنه في المصابيح التردد فيه بل وقع التنبيه على خروجه من
حكمها ما تصريحا كما في الكشف والحدائق واللوامع وكشف الغطاء والجواهر وجميع اهل هذه الطبقة وظهورا من التصريح بعدم
شمول الزبيبي لاقتضائه عدم شمول الحصرمي بالطريق الاولى لتجاوز الزبيبي مرتبة العنبية وعدم بلوغ الحصرم مرتبتها مع مخالفتهما
معا للعنبي في الاسم بل عدم التنبيه على نحوه في المقام بحكم التنبيه على خروجه لعدم شمول اطلاق العصير له قطعا ولو كان الحكم ساريا
اليه لوجب التنبيه عليه وعلى كل حال لا منشا للتردد فيه فضلا عن التعميم له سوى ما قد يتوهم من صدق العصير عليه فيشمله اطلاق
ما تضمن تحريمه مطلقا وهو غير مجد لعدم بقاء العصير الذي هو موضوع الحكم هنا على عمومه لعصارة كل جسم ثم اخراج ما خرج قطعا

في بيان حكم العصير الحصرمي

والخاص المنصرف

والخاص المنصرف اليه في عرف المتشرعة والعرف مطلقا ليس الحصرمي منه بل هو اما العنبي خاصة والاعم منه ومن الزبيبي وادخال هذا
في اسم العنبي بدعوى ان الحصرم عنب لم يكمل ابتداء خطاء واضح ضرورة مشاركته للعنب في كونه ثمرة الكرم لا في حقيقته فان
ثمرة الكرم ما دامت حامضة فهي الحصرم لا غير بل يقال في العرف حصرم لم يعنب بعد فاذا حلت كانت عنبا ما دامت رطبة طرية
يقال عنب لم يتزبب فاذا جفت وبحيث كانت زبيبا وسوى ما قد يدعى استفادته من اخبار منازعة ابليس من انها كانت في
شجرة الكرم فليشمل نصيبه جميع ثماره والحصرم منها وهو ايضا في حيز المنع بل المستفاد من مجموع اخبار المنازعة ان اقامه في العنب ما
يحصل له الاختمار والحصرم لا يدخل في باب الاختمار وخارج عن هذا المضمار وبالجملة لا ينبغي التامل والارتياب في خروجه عما ينشئ
من عصير العنب مما هو مقتضى حكمه بل هو على ضد من الخواص والافعال ومع ذلك خارج عن طبيعته وانه في الحال لم يطلق عليه
يجوز اعتبار ما يؤول اليه والى هنا كمل الكلام فيما يتعلق بالاعيان النجسة التي نبه عليها النص بانها عشرة وهي التي لا خلاف يعتد به في نجاستها
او الخلاف فيها شاذ وبقيت هنا اعيان وقع الخلاف فيها بين الاصحاب في انها نجسة يجب الاجتناب عنها حيث ما يتوقف على الطهارة
او هي طاهرة وان كره استعمالها وعدم التباعد عنها او استحب الاجتناب عنها منها عرق الجنب من الحرام فقد نسب الى مشهور المتقدمين
في شرح المفاتيح والرياض بل في الامالي الى دين الامامية الذي يجب الاقرار به بل في المراسم نسبته الى اصحابنا وكذا في الغنية بل في الخلاف
عليها اجماع الفرقة هو القول بنجاسته ولكن المنسوب الى مشهور المتاخرين بل عامتهم كما في الذخيرة والمدارك والحدائق وشرح المفاتيح
والرياض هو القول بالطهارة بل في السرائر بعد نقله عن المفيد رجوعه عن الفتوى بالنجاسة في مقنعته الى القول بالطهارة في رسالته
الى ولده قال فكان ذلك اي القول بالطهارة في رسالته ~~الى ولده قال فكان ذلك اي القول بالطهارة~~ اجماعا وللقول الثاني الاصل
وهو كاف في الحجة وان تشتد له بعض بعد الاصل الى الاخبار المتضمنة لنفي الباس عن عرق الجنب معتضدة او شهودا بعموم ما دل
على طهارة سور بدن الانسان من تلك الاخبار صحيحة ابي بصير عن القميص يعرق فيه الرجل وهو جنب حتى يبتل القميص فقال لا باس
وان احب ان يرشه بالماء فليفعل وفي خبر ابي حمزة بعد قوله لابي عبد الله ع انه يعرق حتى لو شاء ان يعصره عصره فقطب ابو عبد الله
في وجه الرجل فقال ان ابيتم فشيء من ماء فانضحه به وفي خبر عمرو بن خالد بعد السؤال عنه عن رسول الله ص قال ان الحيض والجنابة
حيث جعلهما الله عز وجل ليس في العرق فلا يغسلان ثوبهما والتقريب فيهما ترك الاستفصال عن كونه من حرام او حلال قلت ويؤيد
ترك الاستفصال عموم ما هو بحكم التعليل من قوله الحيض والجنابة حيث جعلهما الله ليس في العرق وبقول ابي عبد الله ع مبتدئا
في خبر حمزة بن حمران لا يجنب الثوب الرجل ولا يجنب الرجل الثوب لانه من التعبير بالقضايا التي حججها معها لكن من الغريب قول
بعض الفضلاء المعاصرين انه يدل على المختار من الطهارة ما في البحار عن قرب الاسناد عن ابي البختري عن جعفر بن محمد عن ابيه ع
عن علي ع قال كان يغتسل من الجنابة ثم يستدفئ بامراته وانها لجنب قال والتقريب استلزام الاستدفاء لحصول العرق في المراة الجنب
الا ان يحصل الاستدفاء غالبا وذلك لانه مع الغض عن دعوى الملازمة التي في حيز المنع ولا يتم الاستدلال به انما يقع الاحتجاج
به لمحل البحث الذي هو الجنب من الحرام اما مع فرض كون الجنابة المفروضة في الرواية من الحرام او مع فرض عمومها الشامل للحرام والحلال و
جنابته علي ع وامراته لم تكن الا من حلال وهذا اغفله واضح وهون خطبها من المعاصر ان كان مقصود الشيخ بيانا بان من الحل ما هو نظير ما
كما تسمعه وللقائلين بالنجاسة نصوص اذا تمت ينقطع بها اصل الطهارة وهي على ثلاثة اضرب احدها ما تضمن تفصيل الامام
حكم ثوب الجنب الذي يعرق فيه بين كون جنابته من حلال فيحل الصلوة فيه او من حرام فيحرم الصلوة فيه وهو ما اورده في الذكرى
عن ادريس بن يزداد الكفرثوثي وقد اراد ان يسئل ابا الحسن الهادي ع عن الثوب الذي يعرق فيه الجنب ايصلى فيه ام لا فقال له
الامام ع قبل ان يسئل ان كان من حلال فصل فيه وان كان من حرام فلا تصل فيه وما اورده في البحار عن كتاب مناقب ابن شهراشوب
عن علي بن مهزيار قال وردت العسكر وانا شاك في الامامة وساق حديثا الى ان قال ثم بدا لي ان اسئله اي ابا الحسن الهادي ع عن
الجنب اذا عرق في الثوب فقال لي الهادي ع مبتدئا ان كان عرق الجنب في الثوب وجنابته من حرام لا يجوز الصلوة فيه وان كان جنابته
من حلال فلا باس الحديث قال في البحار وجدت في كتاب عتيق من مؤلفات قدماء اصحابنا رواه عن ابي الفتح غازي بن محمد الطرائفي
عن علي بن عبد الله الميموني عن محمد بن علي بن معمر عن علي بن يقطين بن موسى الاهوازي عن الهادي ع سئلته وقال ان كان من
حلال فالصلوة في الثوب حلال وان كان من حرام فالصلوة في الثوب حرام وفي فقه الرضا ع ان عرقت في ثوبك وانت جنب وكانت

الجنابة من

الجنابة من الحلال فيجوز الصلوة فيه وان كانت حراما فلا يجوز الصلوة فيه حتى يغسل والدلالة فى هذا التفريع من الاخبار واضحة والتقرير الثانية مما تضمنه صحيح الحلبى وصحيح ابى بصير فالاول قال سئل ابو عبد الله عم رجل اجنب فى ثوبه وليس معه ثوب غيره قال يصلى فيه واذا وجد الماء غسله والتقريب ما ذكره الشيخ فى كتابى الحديث قال لا يجوز ان يكون المراد بهذا الخبر الا من عرق فى الثوب من جنابة اذا كان من حرام لانا بينا ان نفس الجنابة لا تتعدى الى الثوب وذكرنا ايضا ان عرق الجنب لا ينجس الثوب فلم يبق معنى يحمل عليه الخبر الا عرق الجنابة من حرام والثانى سئلت ابا عبد الله عم عن الثوب يجنب فيه الرجل ويعرق فيه قال اما انا فلا احب ان انام فيه وان كان الشتاء فلا باس ما لم يعرق فيه والتقريب ان مفهوم ان كان الشتاء انه اذا عرق ففيه باس وحيث ثبت عدم الباس فى ثوب عرق فيه الجنب من حلال فليحمل على الجنب من حرام كما حمل عليه الشيخ فى الكتابين ايضا والضرب الثالث جملة من الاخبار الناهية عن الاغتسال بماء غسالة الحمام معللة باغتسال جماعة فى الحمام منها الجنب من الزنا والتقريب ان التعليل انما يتم مع نجاسته ولا يخفى ما فى الاحتجاج بهذه الاخبار وقطع اصل الطهارة بها لانها بجملتها صحيح السند منها ضعيف الدلالة وصريح الدلالة او واضحها ضعيف الاسناد فالاول منها صحيحا الحلبى وابى بصير اما الاول منهما فلاحتمال كون السؤال عن الثوب الذى اجنب فيه بمعنى انزل المنى فيه فاصابه وفى الاستبصار هذا الاحتمال الجملة شبيه مع احتمال ارادة خصوص منع صلوة فيه دون النجاسة فيحمل الغسل اذا وجد الماء على كونه لرفع اثر العرق المانع من الصلوة واما الثانى فلا باس بحمله على الثوب الملبوس حال الجنابة اذا عرق فيه لكن الجواب بلا احب ظاهر فى الكراهة وغايته المفهوم وجود الباس والكراهة اذا عرق وليس المراد الجنابة من الحرام لترفع الامام عنه لا بتكلف ارادة انى لا احب ان انام فى ثوب هذا حاله ولو من غيرى وهو فى غاية البعد ويحتمل الثوب المتنجس بالمنى ايضا ويكون الجواب بلا احب من جهة عدم العلم بلاقاة محل النجاسة برطوبة بمجرد التعرق فيه وغاية المفهوم ايضا ما تقدم ومنها ايضا اخبار ماء غسالة الحمام اذ مع الغض عن ظهورها فى نجاسة البدن دون خصوص العرق ولا يقول احد وغير الشاذ غايتها بناء على ما اخترناه من عدم الحكم بنجاسة غسالة الحمام المنع من الاغتسال بها لانتفاء الطهورية دون النجاسة حسبما تقرر فى محله وهو قضية كل من لم يقل بنجاسة غسالة الحمام او الحمل على الكراهة فتسقط فى محل البحث من الدلالة واما الثانى الذى هو واضح الدلالة وضعيف السند فهو الضرب الثانى وذلك لان حال فقه الرضا معروف وما عداه غير موجود فى الاصول المعتمدة وكتب الاخبار المعروفة بين الطائفة والجابر غير ثابت لانه ان كان الشهرة فشهرة القول بالنجاسة لا غير محققة كما قد يظهر عدول المفيد من الفتوى بالنجاسة فى مقنعته الى القول بالطهارة فى رسالته الى ولده كما نقله ابن ادريس وبنا كذا هذا بتمام عبارة السرائر وثانيا ان المدعى هو الشهرة المتقدمة وهى معارضة بالشهرة المتاخرة وان كان الاجماع المحكى فما مر من عبارتى المراسم والغنية ليس اجماعا الا انه المحكى اولهما باخبار بتحريم الاجتناب وعدم الافتاء فى ثانيهما بموافقته بل ظاهره التوقف فى الحكم وما فى الامالى من العبارة ليس المقصود منه الاجماع قطعا بل ما يعتقد اعتقادا جزميا انه من دين الامامية فيصح لان يقول يجب الاقرار به وما فى الخلاف من الاجماعات مع ما اشرنا اليه غير مرة من احتمال كون المراد منها بيان الصورة المتفق عليها بين الامامية معها معارض بصريح الاجماع الذى ادعاه الحلى فلم يسلم فى البين جابر وان بالغ فى الابحاث شارح المفاتيح حيث قال الاصل يعدل عنه بالدليل والاجماع المنقول بالخبر الواحد دليل سيما مع ما نقله الصدوق من كونه من دين الامامية فضلا عن الاجماعات المنقولة المنجبرة بالشهرة العظيمة واما ما ايد به من قوله سيما ما ثبت منه الامامة فيريد به اخبار الامام عما فى قلب السائل قبل ان يسئل كما اشرنا اليه ولبس ثواب البرد مع مصادفة المطر والبرد الشديد ولا اثر لهذا فى تاييد الخبر ولا فى نقل الاجماع لان ثبوت الامامة لم يكن بهذا الخبر ولا بهذا الاجماع وما ابعد ما بين مبالغته هذا فى نقل الاجماع والتشهير الذى يقول ان النجاسة قول الشيخ متروك فلا ذاك الافراط ولا هذا التفريط هذا مع ان الدلالة فى الاخبار المروية عن الامام الهادى عم كالرضوى غير واضحة ايضا لشدة ظهورها فى ان الحكم هو منع الصلوة فى الثوب دون النجاسة ودعوى ان الامامية بعدم القول بالفصل كما صرح بها غير واحد قد يمكن منعها لوقوع الاقتصار فى عبارة جماعة على ذكر منع الصلوة فى الثوب كالصدوقين بل هو معقد اجماع الخلاف من الشيخ وما يجب الاقرار به من دين الامامية من عبارة الامالى وكذا عبارة الغنية ان امعن النظر فيها وهذا مزيد لضعف القول بالنجاسة وعلى كل حال الاحتياط بالاجتناب مما لا ينبغى تركه فى المقام فيه وهنا امور ينبغى التنبيه عليها منها ان جهات حرمة الجنابة مختلفة فقى عمومها وخصوصها فى سببيته بنجاسة العرق قال فى المنتهى لا فرق بين ان يكون رجلا او امراة ولا ان يكون الجنابة من زنا او لواط او وطى بهيمة او ميتة وان كانت زوجته سواء كان مع الجماع انزال ام لا او الاستمناء باليد لان كلها

واما لو وطى فى الحيض والصوم فالاقرب طهارة العرق فيه وفى وطى المظاهرة اشكال قال ولو وطى الصغير اجنبية والحقنا به حكم الجنابة بالبلوغ ففى نجاسة عرقه اشكال ينشأ من عدم التحريم فى حقه انتهى وكان نظره فى اخراج وطى الحايض والصائم الى ان حرمته عارضية والاخبار منصرفة الى الذاتى والاشكال فى وطى المظاهرة ناش من الاشكال فى عده من المحرم بالذات او بالعارض واما فى وطى الصبى وان كانت كذا لعينه مقتضية لكن حيث لا تحريم فيه لعدم التكليف له ينشأ احتمال الطهارة وحيث ان هناك حكما وضعيا هو سببية الوطى لنجاسة العرق وهو لا يتوقف على البلوغ كما فى تحقق اصل جنابته ينشأ احتمال الطهارة بل ربما يعد اقوى الاحتمالين لوضوح عدم توقف احكام الوضع على التكليف لكن ينبغى فى خصوص المقام بوضع السببية الجنابة المتصفة بالحرمة التى لا تتحقق فيه فالطهارة اقوى كما ان الاقوى الحاق وطى المظاهرة قبل الكفارة بالمحرم الذاتى نظرا الى تشبيه الزوجة بصيغة الظهار بظهر امه وغيرها مما هو محرم ذاتى وان كان سبب الشباهة عارضيا وكان دعوى عدم انصراف المحرم الى نحو وطى الحايض والصائم فى حيز المنع لمنع انصراف المحرم الى غير العارضى نعم يقوى الفرق بين المحرم الاصلى والتبعى كالمحرم لمضادته الواجب المضيق كالوطى الفائت بالتشاغل به انقاذ النفس المحترمة ووفاء الدين المطالب ونحو ذلك لعدم انصراف المحرم اليه من جهة عدم مخاطبة الشارع باضداده ولذا وقع النزاع فى الاصول على ظهور الواجب فى غير المقيد ومنها ان المحرم هو الواقعى فلو اعتقده حلالا كان لشبهة معتدة ومنها كوطى الاجنبية فى الظلمة باعتقاد الزوجية لا ينجس العرق لعدم الانصراف اليه من جهة سقوط الخطاب التحريمى عنه وان كان لشبهة غير معتدة ومنها ما ينبنى على ان المحرم فى موارد التحرى هو نفس الجرأة دون الفعل المتجرى به فلا ينجس العرق والفعل المتجرى به فينجس العرق والاطلاق بعض الواطئين وجه باعتقاد الاجنبية لا ينجس عرقه كانه بناء منه على كون المحرم نفس الجراءة ومنها ان النجاسة على القول بها منحصرة فى عرقه دون سائر رطوباته فضلا عن بدنه نعم يحكم بنجاسة بدنه مع التعرق ولو بعد الجفاف فلو لاقاه بعد جفاف العرق قبل غسله جسم رطب حكم بنجاسة الملاقى وكذا البدن بعد جفافه لا يطهر بمجرد الجفاف بل يحتاج الى غسل ونحوه مما يطهر من الخبث فاذا اراد ان يغتسل وجب تطهير بدنه بناء على وجوب ازالة الخبث قبل الاغتسال وح قد يصعب الامر عليه اذا اغتسل فى الحمامات المتداولة فى زماننا خصوصا اذا اغتسل ترتيبا لعدم انفكاك العرق من بدنه فى المياه الحارة فيحتاج للتخلص منه الى بعض تكلفات كان ينوى الارتماس الغسلى حال كونه تحت الماء او غير ذلك مما يتوصل به الى خلو البدن من العرق حال جرى الماء عليه للاغتسال ومنها عموم العرق لما حصل حال الجنابة او بعدها وحكى القول عن غير معلوم باختصاص العرق النجس بالاول دون الثانى واعترف كل من تعرض لنقله بعدم معرفة وجه الاختصاص ولعل نظره الى انه لو عم الحاصل بعد الجنابة لم يختص بحال لكونه ترجيحا بلا مرجح الى ارتفاع الجنابة فيشمل الحاصل حال الاغتسال ولا يخلو من عسر حسبما اشرنا الى صعوبة التخلص منه والعسر قرينة عدم ارادته من موضوع الحكم الشرعى وفيه ما لا يخفى من توجه منع فى منع عليه ومنها ان موضوع الحكم هو الجنابة باى سبب حصلت ولو بالايلاج من غير انزال ووطى البهيمة ان قلنا لا يوجب الغسل لا ينجس العرق من واطيها فالتعميم الواقع فى عبارة بعض كالمنتهى مراده على تقدير القول بحصول الجنابة به لكن قد لا يحس منه هذا التعميم بعد قوله فى موجبات الغسل لو وطى بهيمة قال الشيخ فى المبسوط والخلاف لا نص فيه ولا يتعلق به الحكم وهو قول ابى حنيفة خلافا للشافعى واحمد وكلام الشيخ قوى انتهى ومنها عدم الفرق بين كون الجنب رجلا او امراة ولو كان الواطى والموطوء خنثى مشكلا لا يتحقق به الجنابة فان كان من النبه محققة الحكم وان كان من احدهما فنفى لحوق الحكم لعرقه اشكال من احتمال كونه عضوا زائدا فلا يتحقق به الجنابة ومن حرمة الفعل عليه لكونه مخاطبا بترك الفعل مع الاجنبى بكل من الالتين مقدمة لترك الحرام والاقوى عدم نجاسة عرقه لانه لا يعلم كونه جنابة وان حرم ومما وقع الخلاف فيه نجاسة عرق الابل الجلالة فذهب كثير من المتقدمين الى نجاسته بل فى الرياض انه الاشهر بين المتقدمين وفى موضع اخر منه نسبة القول بها الى شهرة القدماء وفى الغنية وحكى المراسم نسبته الى اصحابنا لكن مع اختيار ثانيهما الطهارة وعلى هذا القول الحكم مخصوص بالابل الجلالة دون حيوان اخر اتفاقا مما عدا صاحب التذكرة كما فى الجواهر وفى شرح المفاتيح نسبة نقل احد بالتعميم وحيث ان ما فى التذكرة ليس تصريحا بالتعميم بل هو اطلاق فى عرق الجلال فيحمل الاطلاق الى المعهود فى كلام الاصحاب بل لا يبعد انصراف الجلال المطلق الى الابل كما ان الحكم مخصوص عندهم بعرقه دون سائر رطوباته اتفاقا فى الظاهر منهم ودون بدنه اتفاقا ايضا كما صرح به فى جامع المقاصد والدلائل والتتبع ايضا مساعد وذهب اكثر المتاخرين الى طهارته بل فى الذخيرة جمهور المتاخرين وفى المدارك سائرهم وعن المختلف والذكرى والدلائل والكفاية نسبة القول بها الى المشهور مطلقا بل عن كشف الالتباس ان القول

فى نجاسة عرق الابل الجلالة

بنجاسة عرق الابل الجلالة للشيخ وهو متروك وعلى كل حال فالقول بالطهارة اصالة الطهارة بمنوع عدمها وربما فرق ايضا بين باستصحاب الطهارة من قبل خروجه الى مستقر العرق فيستصحب ولا باس بالاستدلال ايضا بعموم ما دل على طهارة بدن الجلالة لا على طهارة عرقه بالملازمة الشرعية لتبعية عرق كل حيوان بدنه فى الطهارة والنجاسة او بالنص بناء على كون العرق بحكم الجزء لعدم انفكاك البدن منه جافا او رطبا فما يدل على طهارة الحيوان يشمله وكذلك عموم ما دل على طهارة سؤر الجلال كما تقدم فى الاسئار فانه يدل على طهارة عرقه للاجماع المستظهر على مساواة حكم العرق مع سؤر كل حيوان كما ادعاه صريحا الشيخ الحر العاملى فى بعض حواشيه على مسائله وللقول بالنجاسة صحيحة حفص او حسنته لا تشرب من البان الابل الجلالة وان اصابك من عرقها فاغسله وصحيحة هشام بن سالم لا تاكلوا اللحوم الجلالة وان اصابك من عرقها فاغسله ومرسل الفقيه نهى عن ركوب الجلالات وشرب البانها فان اصابك من عرقها فاغسله وفيه ان الجلالة فى صحيحة هشام عام لان الموجود فى نسخ الكتب الفقهية والاخبار ما بين لفظ الجلالات كما فى عبارة الروضة ومع عمومها واضح سواء كان نسبة اللحوم الجلالات بنحو التوصيف او لحوم الجلالات بنحو الاضافة وما بين لفظ الجلالة والتاء فيها للجمع كالرجالة والنبالة والقيافة والنسابة الى غيرها فيفيد العموم ايضا لمكان الجمع المحلى وهى مرجع ضمير عرقها ولا بد من صرفها عن العموم لعدم قائل بنجاسة عرق غير الابل من الحيوانات الجلالة كما صرح به فى شرح المفاتيح والجواهر وغيرهما ويساعده التتبع وما فى الكشف من نسبة الاختصاص بالابل الى الاكثر والعموم الى النزهة مراده وقوع التعبير من الاكثر بالابل وفى النزهة بالجلال وليس هذا تصريحا بالخلاف ومنه توهم بعض من تاخر فصرح بان الاختصاص بالابل هو قول الاكثر والتحقيق عدم الخلاف فى طهارة عرق غير الابل الجلالة وعلى هذا فلاجل التخلص من مخالفة عموم النجاسة لكل جلال للاجماع ولا اقل من شذوذه الامر دائر بين ارتكاب التخصيص والحمل على خصوص الابل وهو ممنوع لخروج ما عدا الابل فهو تخصيص الى الواحد وارتكابه ممنوع او التجوز وهو اما بحمل الامر بالغسل فيه على الندب فيكون دليلا على ضد مقصود الخصم او يحمله على مطلق الرجحان حتى لا ينافى الاجماع على عدم الوجوب فى عرق غير الابل وح لا يصلح دليلا للخصم لعدم بقاء دلالته على وجوبه فى عرق الابل وبخصوص الجلالة عليه من النص فى رواية حفص وهى مع كونها حسنة عند جماعة وليست بحجة عند البعض على تقدير كونها صحيحة او كالصحيحة فى الحجية بمجردها لا تنهض على تخصيص قاعدة تبعية رطوبات كل حيوان لجسمه فى الطهارة والنجاسة القاضية بطهارة عرق الجلال لطهارة بدنه قطعا ضرورة عدم مقتض لنجاسته فان غاية الجلل حرمة اكله والحرمة الاصلية لا تقتضى نجاسة البدن فه فالعارضية اولى به اتفاقا كما صرح به فى الدلائل ومحكى جامع المقاصد بل ظاهر ارسال الاجماع فى الثانى كونه غير خفى على احد وان كان فى شرح المفاتيح حكى عن المرتضى والشيخ القول بنجاسة بدن الجلال وكذا لا تنهض هذه الرواية بمجردها على تخصيص ما تقدم فى باب الاسئار من تبعية سؤر كل حيوان لبدنه فى الطهارة والنجاسة القاضية ايضا بطهارة عرق الجلال لحصول طهارة بدنه قطعا وعدم الفرق بين العرق والسؤر قطعا كما صرح بالاجماع على عدم الفرق بينهما الحر العاملى فيما قدمناه عنه ضرورة كون التخصيص فرع المقاومة وانى بها فى المقام مع اعتضاد العموم المتقدم فى محل البحث باصل الطهارة الذى هو من الاصول القطعية فى الشريعة والشهرة المتاخرة المحققة واستبعاد ما تضمنته هذه الرواية الواحدة من نجاسة العرق لامور منها انه اسوء به حال المحرم بالعارض من المحرم بالاصل فان ما لا يؤكل بالاصل الشرع عرقه طاهر قطعا وبالضرورة ومنها الفرق بينه وبين سائر الجلالات فان عرقها طاهر اتفاقا كما عرفت ومنها الفرق بين عرق هذه الحيوان وسائر رطوباته الباطنية والظاهرية لطهارتها جميعا غير البول والدم قطعا والاعتبار القريب من القاطع ينادى بعدم الفرق خصوصا فى بعضها ثم لم يتحقق عندى موافقة القول بالنجاسة للشهرة المتقدمة التى ادعاها جماعة لنسبة الفاضل فى المختلف والشهيد فى الذكرى وفى محكى الدلائل والكفاية والبحار القول بالطهارة الى المشهور مطلقا والقول الصيمرى ان النجاسة قول الشيخ متروك وهو ان لم تكن بهذه المثابة من الندرة لكنها فى عدم الشهرة بمظنة زعم المتزكية ويقرب منه كلام ابن ادريس فانه بعد ان حكى رجوع المفيد وغيره ممن افتى بالنجاسة الى القول بالطهارة قال فصار القول بالطهارة اجماعا فلو ان هناك غير المفيد كثيرا ممن يقول بالنجاسة لم يناسب منه تفريع انعقاد الاجماع على الرجوع هذا مع ان قوله يجب ذلك على مذهب بعض اصحابنا يفيد عدم الاشتهار كنسبته الى احد القولين فى الوسيلة والاقتصار فى الاشارة على ذكر ان فيه خلافا واظهر منه فى ذلك اعراض من تعرض لالحاق الاصحاب له بالنجاسات من الفتوى به كابن زهرة واعظم منه سلار حيث افتى باستحباب الاجتناب منه مع ذكره الالحاق المذكور ومنه يعرف ان مرادهما من الحاق الاصحاب له ابن شهورهم فضلا عن جميعهم الذى على تقدير ارادته مؤذن بالاجماع على النجاسة وفى الجواهر بعد الموافقة

على عدم شهرته القول بالنجاسة قال فانحصر الخلاف فى الصدوقين والاسكافى والقاضى ويؤيده حكاية رجوع المفيد عن الفتوى بها الى القول بالطهارة بل رجوع الشيخ ايضا كما حكاه شارح المفاتيح ويعضده نقل القول بالكراهة فى الذكرى عن المبسوط بل فى ظاهر رجوع كل من افتى بالنجاسة الى القول بالطهارة فى كتاب اخر له ثم اولى بالمنع كونه يوهم بمظنة الاجماع عندهم نعم الاحتياط بالمجانبة عنه من الاحتياطات الاكيدة ومنها لعاب المسوخ فعن ابن حمزة وسلار ومحكى الاصباح نجاسة لعابه كما عن الشيخين نجاسة بدنه مثل عينا ثانيهما الاجماع عليه وهو غريب مع الشهرة القطعية فى بعض افراد المسوخ على الطهارة وعدم المجانبة وذرق الدجاج اى خرؤه وعن الصدوقين والشيخين نجاسته لكن فى المختلف عن المقنعة طهارته وعن الخلاف الاجماع على الطهارة فلعل النجاسة المحكية عنهما هى غير الكاينة او عن موضع اخر منهما وعلى كل حال محل الخلاف هنا غير الجلال من الدجاج لدخول ذرقه مع الجلل فى بول وغائط ما لا يؤكل لحمه فقد صرح بالاجماع على نجاسة خرء الجلال منه غير واحد كما فى المختلف والتنقيح ومنها بدن الارنب والثعلب فعن المفيد فى موضع من المقنعة والحلبيين والقاضى والوسيلة القول بنجاستها وعن ظاهر الغنية الاجماع عليها والفارة والوزغة فعن المقنعة ان الفارة والوزغة كالكلب والخنزير فى غسل ما مساه برطوبته ورش ما مساه بيبوسته ومثله عن الوسيلة وعن موضع من المبسوط والنهاية انهما مع المنقلة اى الارنب والثعلب كالكلب والخنزير فى وجوب اراقة ما باشرته من المياه وغسل ما مسته بيبوسته وتبين من مجموع ما ذكر ان فى طهارة ونجاسة المسوخ وما بعده اختلافا بين الاصحاب فى كل واحد منها قول بالنجاسة استنادا الى بعض نصوص وان كان النص فى بعضها غير واضح ايضا ولكن على تقدير وجود النص به ووضوح دلالته القول بالكراهة فى ساورة جميع ذلك وتنزه الاجتناب عن مباشرتها برطوبة اظهر بحسب الادلة واشهر بحسب الفتوى بل هو المشهور شهرة عظيمة مقاربة للاجماع وعليه عامة المتاخرين بل استقر عليه المذهب ولا نعرض لقول بنجاسة شئ منها مضافا الى ثبوت التذكية فى جملة منها وهى نافية لكونها بحكم العين وكذا نجاسة القئ المنسوبة الى شاذ من اصحابنا فى المنتهى والتحرير والمفاتيح والى بعض علمائنا فى المبسوط وعن الوسيلة تقييد طهارته بالماكول شيئا نجسا ولعله فى غير محله اذ الكلام انما هو من حيثية محض القيئية لا بملاحظة حالته السابقة وقت اكله مع ان مراعاة تلك الحالة ايضا غير متجهة فى بعض الصور وكذا ايضا نجاسة الصديد وهو ماء الجرح ففى المعتبر بعد ان نقل عن الشيخ طهارته مطلقا من غير تقييد بما قيد به فى الذكرى والموجز والمدارك وغيرها من خلوه من الدم قال وعندى فى الصديد تردد اشبهه النجاسة لانه ماء الجرح يخالطه يسير دم ولو خلا من ذلك لم يكن نجسا وخلاف الشيخ يؤول الى العبارة لانه يوافق على هذا التفصيل ويأتى تتمة كلام فيه فى ذيل مسئلة الاستحالة فراجعه واما القيح فان ما تجد من دم نجس ولا كان ظاهر لا يقال هو مستحيل من الدم لانا نقول ليس كل مستحيل من الدم لا يكون طاهرا كاللحم واللبن انتهى وفى الجواهر حكى عن الفاضل فيه ايضا التردد المذكور فى الصديد ولم اعرف وجه نجاسة الخالى منه من الدم فلا وجه للتردد فيه واما فى الصديد فقد يكون ناشئا من التردد فى معناه حيث فسره بعضهم بماء الجرح المختلط بدم يسير وبعضهم لم يقيده بالمخلوط كما ستعرفه فى ذيل استحالة الاعيان النجسة واما ما يوجد من النص فيما تقدم بها بنجاسة شئ منه فلا يقاوم النص الوارد بطهارته خصوصا او العموم الشامل له القاضى بطهارته ايضا والتخصيص كالتقييد فرع المقاومة وانى بالمقاومة فى شئ من تلك الدلائل الطهارة البالغة فى الفتوى بها من الاصحاب الى مرتبة الاجماع فضلا عما بعد استقرار المذهب عليها فلا ينظر مع ذلك الى شئ من تلك الاقاويل المتعرضة ولا الى ما يتضمنه من نص قد اعرض عنه الاصحاب بتلك المرتبة واوضح منها الحال فى الحديد فانه لم يوجد القول بنجاسته لاحد من اصحابنا بالمرة وان ورد بالاجتناب عنه وغسل محل قص الاظفار والشارب به بعض الاخبار وفى بعضها النهى عن الصلوة فيه فى غير حالة الحرب [...] حكى فى الحدائق عن بعض المتورعين انه كان يجتنب اكل مثل البطيخ وغيره اذا قطع بالحديد ولعله كان من الاخباريين والا لم نسمع من جماعة من المجتهدين ومقلديهم من احتاط بالاجتناب عنه بوجه اصلا وبالجملة لا ينبغى اضاعة العمر باطالة الكلام والتصدى للنقض والابرام فى نحو هذه الاحكام تتمة اللبن الاصل فى طهارته ونجاسته كونه تابع الحيوان الحاصل منه فهو من الطاهر طاهر ومن النجس نجس وفى خصوص الموجود منه فى ضرع الميتة كلام وخلاف لقيام المخرج عن الاصل فيه على تقدير القول به فلا ينافى الاصالة والبيض قد مضى الكلام فيه بما لا مزيد والنخامة كانت من الطاهر طاهرة اتفاقا كما حكاه فى المنتهى عن اكثر اهل العلم وبعضهم الاجماع لعموم وخصوص ما ورد فى الواقع منها فى المسجد فانه كالصريح و بعضه صريح فى استحباب ازالتها عنه ولو كانت نجسة لوجبت الازالة وكذا المرة الصفراء وسائر الفضلات والرطوبات الخارجة [...]

فى حكم القيح والصديد

كل حيوان الاصل في حكمها بتبعية الحيوان ان طاهرا فطاهر ولو من غير ماكول اللحم وان نجسا فنجس ولو كانت النجاسة عارضية كالجلال ونحوه والله العالم وطين الطريق الحاصل من المطر وماء اخر محكوم بطهارته ما لم يعلم بنجاسته كسائر الاشياء وعن القاضي ابن البراج الحكم بنجاسته ووجوب ازالته من الثوب والبدن بعد انقضاء ثلثة ايام من صحوه ونحوه بعد نزول المطر ونحوه نظرا الى ما رواه محمد بن اسمعيل عمن رواه عن ابي الحسن عليه السلام في طين المطر انه لا باس ان يصيب الثوب ثلثة ايام الا ان يعلم انه قد نجسه شيء بعد المطر فان اصابه بعد ثلثة ايام فاغسله وان كان الطريق نظيفا لم تغسله ولا يخفى ان الخروج عن الاصل والعموم القطعيين بمثل هذا الخبر من غير انجبار ولا اعتضاد بفتوى الاصحاب ضعيف فليحمل على الندب اما احكامها اي النجاسات فعشرة الحكم الاول ان كل النجاسات المذكورة يجب ازالتها مطلقا قليلها وكثيرها وجوبا شرطيا عن الثوب والبدن بل وشرعيا لكن وجوبا مقدميا للواجب المتوقف على الطهارة كالصلوة الفريضة اذا دخل وقتها ونحوها وان لم نقل به لا لان ايجاب الشيء على ايجاب مقدمته لورود الخطاب الاصلي بذلك من نحو الاوامر المستفيضة بغسل الثوب والبدن من النجاسات الشخصية مع عدم القول بالفصل مضافا الى ما يستفاد من بعضها من اعادة الصلوة لمطلق النجاسة ولا فرق فيما ذكر بين ما كان عين النجاسة موجودة في البدن او الثوب وحكمها الاحوط من العين الذاهبة او من مجرد ملاقاة العين برطوبة وفي العين الموجودة بين القليلة والكثيرة في غير الدم المعفو عما دون الدرهم اجماعا في الجميع فلا يعبؤ بما عن الاسكافي من جريان العفو عما دون الدرهم في النجاسات غير المني ودم الحيض فانه قال في المختلف انه اذا كل نجاسة وقعت على ثوب كانت عينها مجتمعة ومتفرقة دون سعة الدرهم الذي يكون سعته كعقد الابهام الاعلى لم ينجس الثوب بذلك الا ان يكون النجاسة دم حيض ومنيا فان قليلها وكثيرها واحد انتهى وظاهر هذه العبارة عدم التنجيس لا العفو عن الازالة كما يقوله الاصحاب فيما دون الدرهم من الدم ولا يعرف له دليل على التقديرين كما اعترف به غير واحد الا القياس الذي كان مذهبه ومع ذلك هو مخالف لاجماع الاصحاب بل ضرورة مذهب الشيعة ومثله ايضا ما في السرائر عن بعض اصحابنا من انه لا باس بما ترشش على الثوب والبدن عند الاستنجاء مثل رؤس الابر من النجاسات ولعل البعض المحكي عنه هو السيد لما عن مسائل مياه فارقياته من العفو عن البول اذا ترشش عند الاستنجاء كرؤس الابر والاختلاف بينهما بعموم النجاسات في الاول واختصاص البول بالذكر في عبارة السيد غير مانع من الاتحاد لكون التخصيص بحال الاستنجاء قرينة ارادة خصوص نجاسة التخلية والتعبير بالترشش دون الملاقاة ايضا قرينة ارادة خصوص البول لان فتوى اصحابنا المجمع عليها على خلافه وكذا الاخبار الدالة على خلافه لكونها ما بين عام للفرض بامر الغسل والاعادة ومصرح في خصوصه كخبر ابن مسكان عن الرجل يبول فيصيب فخذه قدر نكتة من بوله فيصلي ثم يذكر انه لم يغسلها قال يغسلها ويعيد صلوته فلا تامل في اصل هذا الحكم من ان طهارة البدن والملابس شرط في صحة الصلوة فرضا ونفلا ولا ينبغي اطالة الكلام فيه نعم هنا امور ينبغي التنبيه عليها منها ان ما يعتبر فيه الطهارة مما عدا البدن لا اشكال ولا خلاف في انه غير مخصوص بما كان ستر العورة به فعلا بحيث لو كان هو طاهرا لا يقدح نجاسة غيره وان كان لا يستلزم الظهور والثوب في الاخبار سوالا وجوابا بغير المحقق به ستر العورة فعلا ولا اقل من ظهوره في الاعم منه وهل عنوان المشروط بالطهارة هنا هو ما صدق عليه ثوب المصلي فما لم يصدق لا يعتبر فيه الطهارة وان صدق لبسه كالدرع ونحوه كما يعطيه كلام المدارك والذخيرة في نجاسة العمامة او هو ما صدق عليه الملبوس واللباس فما لم يصدق لا يعتبر فيه الطهارة وان صدق انه صلى فيه كما يعطيه تعبير جماعة عما يعتبر فيه الطهارة بلباس المصلي ونبه عليه في الجواهر واللوامع وعلى هذا التعبير المعتبر انما هو اللبس الحقيقي او ولو بوجه كالتختم بالخاتم وتقليد السيف وما هو صدق انه صلى فيه وان لم يتحقق اللبس له بناء على عدم ظرفيته كلية فيه كما بنى عليه بعض المعاصرين ويستفاد من كلام غيره وح يمكن الفرق بعينه وبين كون المدار على صدق انه صلى معه الحاصل بمجرد الحمل له كما ذهب اليه الحلي وتبعه جماعة بدعوى انه قد يصدق الحمل له ولا يصدق الصلوة فيه كما اذا وضعه تحت ابطه او في جيبه او قبضه بيده ويشهد له عبارات النص والفتوى في الصلوة في الذهب والحرير فقد ورد النهي عن الصلوة فيهما مع جواز مجرد حملهما اتفاقا مع احتمال القول بالملازمة وانه بالحمل مطلقا يصدق الصلوة فيه وقضيته اعتبار الطهارة في كل ما يحمله المصلي وبالجملة في عنوان ما يعتبر الطهارة فيه للصلوة غير بدن المصلي ثلاثة احتمالات ان قلنا بالملازمة بين صدق الحمل للشيء والصلوة فيه واربعة ان قلنا بعدم الملازمة بل اعمية الحمل اما الاول فهو الذي يعطيه اكثر الاخبار في بادي النظر لتضمنها السؤال عن النجاسة في ثوب الرجل ونحو ذلك فقد يقال انه المتيقن من الشرط ولا دليل على وجوب الازالة من غيره والاصل عدمه واما

اذا ترشش عند الاستنجاء ودونها الفاظها وعلى كلام الاصحاب غير وارد لها

الثاني فقد يقال في ترجيحه انه وان عبر في اكثر الاخبار بالثوب كما ذكر لكن المستفاد من النظر في مجموعها ارادة ما يلبسه المصلي ويكون لباسا وان فرض عدم صدق الثوب وح فاما اللباس الحقيقي او ما يطلق عليه اللبس بوجه ولا بعد في اطلاق الثوب ارادة اللباس منه وقد صرح في الجواهر بالاجماع على عدم الفرق في اشتراط الطهارة الملبوس بين الثوب وغيره وباعانة التتبع ايضا وبه ينقطع اصالة عدم الاشتراط ووجوب الازالة واما الثالث فوجهه دعوى ان المستفاد من النص والفتوى عدم جواز الصلوة في النجس وقد يعطيه ما ورد من النهي عن الصلوة في الحديد معللا بانه نجس ممسوخ فان النهي فيه وان حمل على الكراهة والنجاسة على الخباثة دون القذارة لكنه يفيد حرمة الصلوة لو كان نجسا حقيقيا وبعض ما ورد في الخبر يصيب الثوب من قوله لا تصل فيه فانه رجس لافادته منع الصلوة في الرجس النجس ومفهوم ما ورد في السيف من انه بمنزلة الرداء تصلي فيه ما لم تر فيه دما وقد جعله بعض الافاضل الذي بنى عليه مدار هذا الشرط ما ورد بجواز الصلوة فيما لا يتم الصلوة فيه اذا كان نجسا او فحوى افادته ذلك بدعوى ظهوره في كون ذلك استثناء من كلية المنع عن الصلوة في النجس واما الرابع الذي هو اعتبار الطهارة في كل ما يحمله المصلي فتعرف وجهه مع الجواب عنه في التنبيه الاتي هذا والذي يقتضيه النظر في المقام ان يقال انا ان البناء على الوجه الاول من الاقتصار فيما يشترط فيه الطهارة على مصداق الثوب مما يكاد يقطع بخلافه من ملاحظة النصوص والفتاوى لان الثوب له خصوصيتان احديهما الاتخاذ من القطن والابريسم والكتان او الصوف والوبر وما اشبهه فيخرج بملاحظتها المتخذ من الجلد ونحوه وبطلانه واضح لاعتبار طهارة لباس المصلي من اي ما اتخذ والثانية خصوصية هيئته من هيئة القميص والسراويل والقباء مثلا فيخرج هيئة كور العمامة ولف الحزام مثلا وخصوصية كيفية استعماله من اخراج اليدين من اكمامه والرجلين من اذياله او الوضع على المنكبين مثلا فيخرج الشد على عضده ونحوه ولا ينبغي التامل في عدم ارادتها لاعتبار طهارة القطعة من الكرباس اذا وضعها المصلي على عورته وكذا المئزر اذا شدها وصلى عاريا بما عداها قطعا وادعاء انه ليس هو شرطا اخر ولا مستند له الا عليه بدليل اخر بل هو جزئي من كلية اشتراط لباس المصلي فليكن المراد بالمشروط هنا ما يعم وضع القميص والسراويل ونحوهما المئزر والقطعة المذكورة ونحوهما واما البناء على كون المراد هو الوجه الرابع فضعيف جدا كما ستعرفه فينحصر الامر في البناء اما على كل ما يلبسه المصلي او كل ما يتحقق الصلوة فيه ولعل اولهما هو الاوفق بالادلة لان بعد تعذر حمل الثوب في الاخبار على حقيقته لما اشير اليه من القطع بعدم ارادة خصوصه فارادة اقرب المجازات منه متعين ولا ريب ان مطلق اللباس اقرب الى حقيقة الثوب من مطلق ما يتحقق الصلوة فيه وارادته من لفظ الثوب اظهر من ارادة الاخر فان اللباس معتبر في اللغة كما في المجمع بالثياب وكذلك هو اوفق بالادلة العقلية لان التعري من الثوب الموجود في النص مقطوع به والى هذا القدر متسالم عليه من الخصم فاعتبارها في اللباس متفق عليه واما الى الازيد من هذا الذي هو اعم من اللباس فغير متسالم عليه منا ولا موجب لدخوله فاعتبارها فيه مشكوك والاصل ينفيه وما ذكر من الاخبار المدعى افادتها المحذور كلها لان التنزه عن الصلوة في الحديد لخبثه غير ملازم للحرمة على تقدير النجاسة الحقيقية اذ يحتمل رجحان التنزه عن مصاحبة الخبث المعنوي الموجب حال الصلوة والنهي عن الصلوة في ثوب اصابه الخمر لا يفيد ارادة مطلق المصاحبة منه بل كليته في ظاهره في الظرفية القاضية بارادة اللبس الذي هو في حكم الظرف وروايات السيف ظاهرة في ارادة كون تقليده الذي هو نوع لبس له كالتختم بمنزلة التردي فغايته الدلالة على اشتراط الطهارة فيما يلبس بوجه ولو غير اللبس الحقيقي كما اشرنا اليه ولا دلالة فيه على ان المصاحبة بغير تقليد بمنزلة الرداء واما دلالة اخبار جواز الصلوة فيما لا يتم فاستثناؤها فرع وجود نص بالمستثنى منه من عموم اشتراط الطهارة في كل ما يصلى فيه ليكون اخبار ما لا يتم تخصيصا فيه واستثناء منه فلا منه وهو غير موجود وبالجملة اخبار العفو عن نجاسة ما لا يتم الصلوة فيه تضمنت صحة الصلوة فيما لا يتم النجس ولو على فرض عموم استعمال المصلي له بكل وجه يصدق الصلوة فيه ولكن هذا لا يتعين بعنوان الاستثناء من كلية المنع عن الصلوة في النجس على وجه ثبت منه عموم المستثنى منه لجواز ان يكون الشارع قد جعل ما يصلى فيه قسمين احدهما ما يستر العورة وحده وهذا لم يتخلل اصلا وفي عنوان ما يعتبر فيه الطهارة وقد دللنا عليه باخبار ما لا يتم وثانيهما ما يستر العورة وهذا قد جعل الطهارة معتبرة في عنوان خاص منه وقد دللنا عليه باخبار اعادة الصلوة الواقعة في الثوب النجس لا ان يدعى دلالتها على كلية المنع من الصلوة في النجس لا بدعوى الاستثناء بل بدعوى ظهورها في دوران جواز الصلوة في النجس والمنع منها على كون الشيء مما يتم الصلوة فيه او لا يتم وهو ايضا في حيز المنع لما اشرنا اليه من امكان كون المراد من اخبار ما لا يتم جواز الصلوة في النجس منه كلية ومن اخبار ما يتم التي هي اخبار الثوب اشتراط

الطهارة في خصوص الملابس مما تتم الصلاة فيه او بالعموم لا دلالة لها على الكلية المذكورة من مفهوم قوله كلما لا يجوز الصلاة فيه وحده فلا بأس بان يكون
فيه فان مفهومه ان كل ما يجوز الصلاة وتتم فيه ففي الصلاة فيه بأس ومعناه المنع من نجاسته مصداق ما يصلى فيه وفيه انه ليس من المفاهيم
المعتبرة وكذلك ان ادعي ان كلما يتم علة لنفي البأس لاشعار التعليق على الوصف بالعلية لعدم اعتبار مفهوم العلة في اثبات المنع مطلقا
في غير مورد العلة كما لا يخفى واما صحيحة صفوان من قوله يصلي في الخف الذي اصابه قذر اذا كان مما لا يتم فيه الصلاة فلا بأس وان كان
قضية شرطية ومفهومها معتبر لكن المراد بها التعليل هنا دون الاشتراط لان الخف لا يكون الا مما لا يتم الصلاة فيه او بالعموم لا له تلك
الاخبار من وقوع المنهي عنها الصلاة في الثوب النجس المراد به مطلق ما يتم فيه الصلاة وهو شامل باطلاقه لما يصلى فيه وان لم يلبسه
ويؤيده ان المتبادر بعضه قوله في تلك الاخبار الخمر يصيب ثوب الرجل مثلا ونحوه هو الذي يلبسه فعلا فليقتصر الى غير الثوب مما يكون لابسه
فعلا كما هو القاعدة في التعدي فيبقى ما لم يلبسه خاليا من الدليل وكما ان الوجه الثاني اوفق بالادلة اللفظية والعقلية كذلك بالاعتبار
فان الطهارة شرط للصلاة فليكن المشروط بها ما له دخل في الصلاة وهو ما يلبسه المصلي من جهة القيام بستر العورة ويتم الصلاة فيه
دون كلما يصادف الصلاة فيه ثم انه لا معنى للقول بان القطعة اذا وضعت على العورة لبس ولباس واذا وضعت على غير عضو فغير
لباس واذا كان مجرد وضعها على العورة او عضو آخر داخلا في المراد مما يعتبر فيه الطهارة في هذه الاخبار فأي فرد من اللبس الغير
المتعارف هو اقل من ذلك حتى يجعل خارجا عن المراد فلا بد من كون المراد بالمشروط ما يعم مثل القميص والقطعة من الخرقة الموضوعة
على العورة وهو كلما يستعمله المصلي بوضعه على البدن كسوة مما يسع لستر العورة ادخل فيه عضوا كالقميص ونحوه ام لا بل بمجرد الوضع
كالعباء والرداء والملحفة والشملة وغيرها مع لفه به كالعمامة وحزام الرجال في زماننا ام لا ومثل العصابة المشدودة على العضو بعنوان
الكسوة كما تعارفت للنساء والصبيان في زماننا والمشروط من ذلك بالطهارة مطلق ما يكتسى به قلة وكثرة ولو كسوة على كسوة ويكون
التعبير بالثوب في النص والفتوى من باب التعبير بالغالب لا يجري فيه قاعدة الانصراف الى الافراد المتعارفة لما علم من كون المناط
الاكتساء بما امكن ستر العورة به وعلى هذا فما يتحقق به الصلاة فيه دون اللبس واللباس المراد في المقام هو ما اتصل به دون مرتبة
عنوان الكسوة وازيد من مجرد المعية كوضع الخلخال والدملج والسوار والخاتم وتطويق القرطة في الاذن والخزامة في الانف وتقليد
السيف ونصب الخنجر في الوسط خصوصا وضع الشبالي والعقد بحبات منها المتعارف في زماننا وكثير من تعليقات اسباب الزينة
والحرب المتحقق بها الصلاة فيها دون اللبس واللباس بمعنى اكتساء البدن بها فتظهر الثمرة على القول باختصاص العفو من نجاسة
ما لا يتم بما كان ملبوسا منها وقلنا فيما يأتي بمانعية نجاسة المحمول مطلقا ما لم يكن ملبوسا فتبطل الصلاة بنجاسة هذه الاشياء
وايضا على مختارنا في هذه المسألة من اختصاص اعتبار الطهارة بما كان ملبوسا لا تعتبر في شيء من هذه المذكورات وان فرض
اتساعه مثلا لستر العورة لعدم تحقق الكسوة به ويعتبر على الوجه الثالث واما ما يتحقق به الحمل والمحمولية دون الصلاة فيه فهو
بناء على عدم الملازمة بينهما ما كان متصلا بمجرد التصحيب وعدم المفارقة كالوضع في جيبه والقبض بيده او اسنانه مثلا او على
عاتقه بمجرد المعية كالذي بيده وبالحاجز ليسها ونحوه وهذه المعاني متغايرة متمايزة في العرف وان لم يتحقق التغاير بين بعضها
في اللغة كما قد يقال بعدم التغاير بين ~~بعضها في اللغة كما قد يقال بعدم التغاير بين~~ حمله والصلاة فيه بناء على كون كلمة في في
الثاني اعم من الظرفية واما على تقدير كونها للظرفية فقد يقال بعدم المغايرة بينه وبين الثاني من اللبس والملبوسية وعلى
كل حال ان لم يسلم المغايرة بين بعضها او ادعي الملازمة بين بعضها فليس هو بذلك المهم وعمدة مقصودنا منع ما يدل على اعتبار
الطهارة في غير ما يلبسه المصلي منها ان في منع نجاسة ما يحمله المصلي بغير لبس له عن صحة الصلاة خلافا بين الاصحاب فذهب الحلي
وجماعة الى ان نجاسته مانعة من صحة الصلاة بل مقتضى عبارة الكشف استظهاره من الاكثر لانه جعل منع نجاسة ما لا يتم الصلاة
فيه الغير الملبوس ظاهر الاكثر ولا ريب انه مبني على منع نجاسة المحمول واذا منع الاكثر من نجاسة ما لا يتم المحمول فمن نجاسة ما يتم اولى
وفي المعتبر بعد ان حكى عن الشيخ بطلان الصلاة بحمل القارورة المملوءة خمرا انكر عليه اشد الانكار وصرح بعدم المنع من نجاسة
المحمول استنادا الى الاصل قال غاية ما يفيده النص والفتوى اعتبار طهارة ما يلبسه المصلي فيبقى ما يحمله بلا دليل على الاشتراط
فيه وتبعه جماعة وكلامهم غير منقح في هذه المسألة في ان المنع على القول به هل هو شامل للنجس مما يتم ومما لا يتم جميعا ام مخصوص
بما يتم وفي انه هل القول بجواز نجاسة المحمول على تقديره هل هو مخصوص بحمل المتنجس ام يعم النجس والمتنجس معا اما الاول فالذي يظهر

في بيان المراد من الثوب

يظهر من الجواهر في مسألة العفو عما لا يتم انه متأمل في تعميم القائلين بالجواز في المحمول بالنسبة الى ما يتم وان للعموم ظهورا اما من كلامهم
بل صرح بعض المعاصرين بان عدم الجواز فيما يتم هو الموافق لظاهر كلماتهم الا من شذ وبالجملة ان كان تردد في التعميم هنا فمن وجهين
احدهما على القول بالجواز تعميمه لحمل ما يتم فيه الصلاة خصوصا ما كان من الملابس كالقميص اذا طواه مثلا ووضعه تحت ابطه و
اختصاصه بما لا يتم ثانيهما على القول بالمنع تعميمه لما لا يتم خصوصا اذا كان من الملابس كالجورب اذا وضع مثلا في الجيب فالذي يظهر لي من
التأمل في كلام الفريقين واستدلالاتهم على المنع والجواز عدم قولهم بالفرق بين ما يتم منعا وجوازا بل وبين ما كان من جنس الملابس وما وما لا يتم
لا يكون من جنسه كالدراهم والقارورة وغيرهما ومما يدل على عموم المنع على القول به لما لا يتم استدلال المانعين بخبر فارة المسك وخرقة
الحنا وتقليد السيف ونحوها مما كان مفروضه نجاسة ما لا يتم ولو لم يعم المنع لم يصلح الاستناد اليه واستدلال الحلي على المنع من نجاسة
التكة والقلنسوة وامثالهما اذا لم تكن ملبوسة بانه من حمل النجاسة ولو لم يكن العموم في المحمول مفروغا عنه لم يستند كذلك لامكان
الدفع ح بدعوى اختصاص المنع على القول به بحمل ما يتم دون ما لا يتم ومما يقتضي بعموم الجواز على القول به لما لا يتم ما هو عمدة دليلهم
من ان غاية مفاد الاخبار اعتبار الطهارة في ملابس المصلي وما يلبسه فما يحمله من غير لبس باق على اصالة عدم الشرط بالنسبة اليه وقد
تنبه لما ذكرنا غير بعض المعاصرين من تلامذة جدي حيث استدل على الجواز في المحمول بخبر ابن سنان الآتي فيما لا يتم قائلا انه خاص
بما لا يتم والحكم في المحمول اعم لكنه بضميمة عدم القول بالفصل يتم التقريب انتهى وعبارة الكشف ايضا تعطي اعتماد الفاضل الكاشف
عدم الفرق وان اوهم الفرق بعض العبارات قال في مسألة ما لا يتم الصلاة فيه سند الاختصاص عفوه بما كان من الملابس ح لم
يجز للمصلي حمل النجاسة ولا يختص العفو ببعضها دون بعض كما يوهمه بعض العبارات لعدم اتجاهه انتهى هذا مع ان الاعتبار شاهد
لعدم الفرق فان المنع من الحمل معناه المنع من مصاحبة المصلي للنجاسة ومن هذه الحيثية جهة كونها مما يتم ولا يتم ملغاة وانما الخطاب فيما
كان من حيثية اللبس لاقتضائه تعلق الشرط باللبس للصلاة وهو لبس الساتر كما ستسمع تقريره من المحقق في مسألة العفو عما لا يتم والتنبيه
نظر الشيخ والحلي في الاستناد الى كونها حاملا للنجاسة فيما مر نعم للفاضل في المنتهى عبارة ربما تشعر بامكان القول بالجواز في المحمول بخصوص
ما لا يتم فانه في مسألة حمل القارورة بعد نقله عن الشيخ بطلان الصلاة به قال ولو قيل بالصحة من حيث ان الصلاة لا تتم فيه منفردا
كان وجها انتهى لكن كلامه فيه غير خال من الاضطراب لعله اراد مجرد المناظرة بامكان القول كذلك من حيثية الادلة ومقصودنا
استظهار بناء الجماعة في ما انتهى من مانعية نجاسة ما يحمله المصلي على عدم الفرق بين ما يتم وما لا يتم وكذلك بين ما كان من غير جنس
الملابس كالدراهم وغيرها وما كان من جنس الملابس على كل حال الاقوى عدم مانعية نجاسة المحمول مطلقا لما اشير اليه من ان غاية
ما يستفاد من الاخبار واجماع الاصحاب اشتراط الطهارة فيما يلبس وما عداه باق على الاصل لعدم ما يصلح للخروج به فانه رد واية علي بن جعفر
عن الرجل يمر بالمكان فيه العذرة فتهب الريح فتسفي عليه فيصيب ثوبه ورأسه يصلي فيه قبل ان يغسله قال نعم ينفضه ويصلي لظهوره في
وجوب النفض المستفاد من المحمول وفي الاستناد اليها مع ان فرضها عين النجس وقد يلتزم المنع فيها دون المتنجس ويمنع الاجماع المركب
في البين انه لا يصلح بمجرده مع تربيط غدا ما سندا للخروج عن الاصل المعول عليه في الشرعيات خصوصا مع ما في دلالتها من ان قوله
قبل ان يغسله قرينة فرض العذرة رطبة لعدم حاجة اليابسة الى غسل ملاقيها والرطبة تستعقب نجاسة حكمية في الملاقي فالخصم
لا يلتزم بكفاية مجرد النفض في جواز الصلاة ولا بد للخلاص من ذلك من حمل الخبر على صورة الضرورة المسقطة لوجوب الغسل في ذلك المكان
لوجود الريح المعيد لما يغسله وحرج الانتقال عن المكان او فوات الوقت به دون محض نفض العين فلا حرج ولا فوات وحمل العذرة على
فضلة غير الانسان مما لا ينجس والامر بالنفض على الاستحباب لا يتوجه الدلالة على مقصود الخصم اذ لا يتعين الاول وليس باولى ايضا
من الثاني الا ان يرجح عليه بكون الاول تقييدا خاصة والثاني تقييدا للعذرة وتجوزا في الامر بالنفض مع امكان منع قرينية قوله قبل
ان يغسله على فرض العذرة رطبة لكونه في كلام السائل ويمكن توهم لزوم الغسل بملاقاة العذرة مطلقا ولو يابسة وعلى
تقديره يثبت الدلالة على مرام الخصم من الامر بنفض العين لكن الدلالة لا ترجح كما نرى مما ورد بجواز الصلاة في خرقة الحناء اذا كانت
طاهرة لدلالته على عدم الجواز اذا لم تكن طاهرة مع انها من المحمول وما تقدم من رواية الصلاة ومعه فارة المسك قال لا بأس اذا
كان ذكيا بناء على ارادة الطهارة من الذكي دون المذكى فان مفهومه البأس اذا لم يكن ذكيا والقارورة محمولة ورواية اخرى لعلي بن
جعفر في الصلاة ومصدرها من جملة خمار ميتة قال لا يصلح ان يصلي وهي معه والموثق في رجل يتقلد السيف ويصلي فيه قال نعم قال

الرجل ان فيه الكيمخت قال وما الكيمخت قال جلود دواب منه ما كان ذكيا ومنه ما يكون ميتة فقال ما علمت انه ميتة فلا تصل فيه والمفروض في بعضها وان كان مما لا يتم الصلوة فيه وحده لكن يتم فيما تتم بالاولوية ولكن في الاستدلال بها مع عدم وجود الجابر لها احتياج اليه منها وظهور خبر خرقة الحناء فيما ينفصل لبدنها لانه الغالب في عدم صرف البأس من نفي الصلاح في الحرمة واحتمال تقليد الكيمخت لكونه من اقسام اللبس ولا اقل من صدق الصلوة فيه فهو اخص من المدعى انه لا يدل على ما لا يتعلق كالسيف حسبما اشير اليه سابقا ان الثلاثة الاخيرة مفروضها الميتة وهي خارجة من محل البحث لاسكان القول بمنع حملها من حيث كونها ميتة وان قلنا بعدم المانعية من حيثية النجاسة الخبثية ومنع الاجماع المركب لذا كرر استبعد التفصيل بينهما في الجواهر في حمل ما لا يتم فيه الصلوة بل ربما منع من الصلوة في جلد الميتة وان طهر كما ذهب اليه الاسكافي القائل بطهارة جلد الميتة بالدباغة وكما حكاه في المقاصد العلية عن بعض من منع الصلوة في جلد السمك الميتة وربما يستند لمقالة الخصم بعموم نحو لا صلوة الا بطهور بناء على شموله الطهارة الخبثية وكذا ما تضمن ان الطهارة مقدار من الصلوة لاقتضاء ظاهره اعتبار الخلو من النجاسة حال الاشتغال بها وفيه منع افادة ما نفيه حالها وان سلم الظهور في استغراق حال الاشتغال بها وبمفهوم اخبار العفو عما لا يتم الصلوة فيه بتعميم منطوقها لما كان منها ملبوسا او محمولا خصوصا مرسل ابن سنان منها كلما كان على الانسان او معه مما لا يجوز الصلوة فيه وحده فانه يدل بمفهومه على عدم العفو عما يتم الصلوة فيه ملبوسا ومحمولا وفيه انه ليس بمفهوم معتبر مع عدم دلالة نفي البأس فيه على الحرمة وبعد ذلك كله هو مناف لدعوى الاجماع المركب في الحمل بين ما يتم وما لا يتم بل تلك الاخبار دليل على خلاف مقصود الخصم كما تسمع وبما دل على منع ادخال النجاسة في المسجد الذي هو محل الصلوات ففي المعبوب للمصلى اولى استدل به الفاضل وفيه ما هو غني عن البيان لكن دأب الفاضل الاستناد الى نحو هذه الاعتبارات ضما الى الدليل المعتبر وبدعوى الشيخ في الخلاف الاجماع على بطلان الصلوة ومعه قارورة مشدودة الرأس فيها النجاسة وفيه ظهور سياقه في ارادة اتفاق العامة من الاجماع لانه قال اولا انه ليس لاصحابنا فيه نص والذي يقتضيه المذهب عدم النقض ثم بعد ذلك قال لو قلنا انه يبطل الصلوة لدليل الاحتياط كان قويا ولان على المسئلة اجماعا فان خلاف ابن ابي هريرة لا يعتد به انتهى ولو كان مراده به اجماعنا لم يقل ليس لاصحابنا فيه نص فمقصوده الرد على العامة لان فرع القارورة مما ذكر العامة وتبعهم اصحابنا كما يشهد بذلك تقييدها بالشد في بعض العبارات كما في تحرير ضاحل وشمع ونحوه ومعلوم ان التقييد بذلك عند اصحابنا حشو بعد كونه من حمل ما لا يتم النجس فان ذلك الاتبعية العامة في ذكر عنوان المسئلة فانهم منعوا من نجاسة ما لا يتم ولم يستثنوه كذا لكنهم جوزوا حمل الحيوان وفرعوا عليه حمل القارورة في الجواز لجامع وجود النجاسة في الجوف فقيدوها بشدة الرأس ليتم جامع القياس من كون النجاسة في جوف لا يخرج واذا لم يثبت من هذه الاخبار الدالة على اعتبار الطهارة في مطلق المحمول بقي اصل عدم الاشتراط بالنسبة الى غير الملبوس سليما عن المعارض المخرج مضافا الى ذلك في خصوص حمل ما لا يتم الصلوة فيه وحده الى المستفيضة الواردة بجواز الصلوة فيه بناء على شموله صورة حمله وعلى تقييد ظهورها في صورة لبسه تدل على الجواز مع حمله بالفحوى لان مجرد حمله اهون من لبسه قطعا وعلى فرض عدم القول في منع حمل النجاسة بين كونها فيما يتم الصلوة فيه او لا يتم حسبما قدمناه يثبت الجواز في حمل ما يتم الصلوة فيه بالاجماع المركب فتكون المستفيضة دليلا على جواز حمل المتنجس مطلقا مضافا الى الاصل ولئن كبر ومنع دعوى عدم القول بالفرق المذكور كما حكاه في الكشف عن بعض عبارات توهمها او دعوى الاولوية المزبورة فغايته عدم تمامية الاستدلال بالمستفيضة على جواز حمل النجس مطلقا وينفتح بقاء ما لا يشمله النص تحت عموم اصل عدم الاشتراط لا عموم المنع لان المفروض عدم ثبوت حكم بعد الحمل وهو الان المبحوث عنه نعم لو كان عموم منع الحمل ثابتا او مفروغا عنه كان ما لا يشمله المستفيضة باقيا تحت المنع ومنه ينقدح الجواب عما يستند اليه للفرق فيما لا يتم بين لبسه فيجوز وحمله فلا يجوز كما ذهب اليه جماعة من دعوى اختصاص مستثنى المستفيضة بلبس ما لا يتم اما لكون القطعات المذكورة فيها ملبوسة غالبا او لملاحظة التعبير فيها بجواز الصلوة او تمامية الصلوة فيه لان المراد تمامية الصلوة بلبسه فيبقى غير الملبوس منه خارجا عن استثناء النص وباقيا تحت المنع ووجه تبين الجواب ما اشير اليه من انه ينفتح بقاء ما لا يشمله النص تحت الاصل ومثله الكلام سندا وجوابا على تقدير منع الاجماع المركب كما اشعر به بعض العبارات التي منها ما في الكشف ايضا كما استند للفرق في جواز الحمل بين ما يتم فلا يجوز وما لا يتم فيجوز الى دعوى استثناء المستفيضة لما لا يتم مطلقا لبسا وحملا بمنع ظهور الاختصاص المشار اليه فيبقى ما يتم تحت عموم المنع والجواب انه ينفتح بقاؤه تحت الاصل هذا

في حمل ما لا تتم فيه الصلوة

كله على القول في التنبيه المتقدم بان المعتبر في الطهارة هو عنوان اللبس واللباس وان قيل انه عنوان ما صلى فيه فان لم نقل بالملازمة بين صدقه وصدق الحمل فالكلام بالنسبة الى الحمل الذي لا يصدق معه الصلوة فيه كالمقبوض باليد او الاسنان والموضوع في الجيب على العاتق ونحوها نظير ما لم يختص باللبس على القول الآخر يجري فيه اصالة عدم اشتراط الطهارة وكذا الاستدلال بالنص لو لم يتم ما لا يصدق معه الصلوة فيه من الحمل بعدم اعتبار الطهارة فمن حمل الصادق عليه الصلوة فيه مما لا يتم والتامية فيما يتم بعدم القول بالفرق وان قلنا بالملازمة بينهما فقضيته البطلان بحمل ما يتم لصدق الصلوة فيه دون ما لا يتم لما دل على جواز الصلوة فيه من المستفيضة ولا يستقيم معه دعوى الاجماع المركب واما الموضع الثاني وهو تعميم جواز حمل النجس من حيثية الحمل بناء على القول به لحمل عين النجاسة مما يتم الصلوة فيه كحمل الثوب المنسوج من شعر الخنزير تحت ابطه او لا يتم كحمل العذرة واختصاصه بحمل المتنجس فلا يجوز حمل النجس وعلى الاول فهل يعم النجاسة الميتية فيجوز حمل الميتة في الصلوة ام يختص بغير الميتة فلا يجوز فيها كلام فيه انه اما تعميم جواز الحمل لعين النجاسة فقد حكاه في الجواهر عن بعض الاصحاب قال فاجاز حمل كل نجاسة ميتة او غيرها ثم استشكله ولم يستبعد التفصيل في حمل عين النجس بين الميتة وغيرها بالمنع في الاولى للاخبار الدالة على المنع منها حتى في شسع النعل السالمة عن المعارض لنص بل صحيح الحلبي الدال على الطهارة لا النجاسة والعفو كما عرفته فيها انتهى في المسالك فيما لا يتم الصلوة فيه صرح بعدم الرخصة لو كان نفسه نجاسة لكن قال كالجلد الميتة فتحمل المنع من خصوص الميتة وصرح من المعاصرين بالجواز في حمل غير الميتة من عين النجاسة شيخنا الاكبر في كشف الغطاء وولده في شرح البغية والفاضل البغدادي في رسائله ومن قبلهم كل من جوز حمل القارورة التي فيها دم او بول في الصلوة كالفاضلين وكثير ممن تأخرهما وهو الاقوى لاشتراكه مع المتنجس في الدليل المستند لجواز الحمل من عدم ثبوت شرطية الطهارة في غير ما يلبسه المصلي وقد ظهر منه الجواز وان بلغ ما يمكن ستر العورة به لعدم الفرق في الدليل من عدم مانعية النجاسة في غير الملبوس واما اذا كان من الميتة فيبتني على جواز حمل الميتة في الصلوة بغير لبس ياتي في لباس المصلي قوة عدم مانعيته في الصحة بقي هنا امور اختلف كلامهم في كون نجاستها مانعة من صحة الصلوة للاشتباه في موضوعها انها من افراد عنوان المانع وغيره منها العمامة ففي عبارة الصدوق في المقنع والفقيه عدها مما لا يمنع نجاسته من صحة الصلوة وحكاه عن رسالة والده ايضا واحتمل الراوندي ارادة عمامة صغيرة كالعصابة وعلله في الفقيه بان الصلوة لا تتم فيها وقال المجلسي الظاهر انه وجد بها نصا ولا داعي لاحتمال وجدانه نصا ان كان مراده غير الرضوي مع وجودها كذلك في عبارة فقه الرضا لان دأبه متابعته فقه الرضا وفي المدارك لعل مراده ان الصلوة لا تتم فيها مع بقائها على تلك الكيفية المخصوصة ثم قال وهذا اولى من احتمال الراوندي وقال المجلسي يشكل الجزم بجواز الصلوة فيها باعتبار انها بهذه الهيئة لا تستر العورتين لانه يلزم جواز الصلوة في كل ثوب ينطوي مع نجاسته والتزامه سفسطة وعلى اي حال العمل على خلافه انتهى ولعل مراده انه سفسطة من حيثية ادخال العمامة فيما لا يتم باعتبار مجرد تكورها وعدم الستر والا فحيثية عدم كون وضعها من اللبس وخروجها عن الملبوس فقد عرفت قوته في الثوب المطوي الموضوع تحت الابط وفي المدارك بعد ما ذكره من الاحتمال قال والاطلاق اي اطلاق الجواز في العمامة المحتسب وان كانت مما يتم الصلوة فيه يحتمل لما اشرنا اليه من انتفاء ما يدل على اعتبار طهارة ما عدا الثوب والجسد والعمامة لا يصدق عليها الثوب عرفا مع كونها على تلك الكيفية المخصوصة وتبعه في ذلك في الذخيرة ولا يخفى ما في كل من دعوييه اما قصر اعتبار الطهارة على مصداق الثوب فقد عرفت منعه واما خروج العمامة من مصداق الثياب لتكورها المقصود من الكيفية المخصوصة في عبارته فيكذبه العرف ضرورة عدم اعتبار النشر في صدق الثوب عرفا فكما يصدق على المنشور يصدق على المطوي والمكور ومنه يتبين صدقه على الحزام المتعارف في زماننا للرجال ايضا فانه للف على الوسط لا يمنع من صدق الثوب عليه وبالجملة فالمناط الذي قدمناه فيما يعتبر فيه الطهارة شامل للعمامة والحزام ان وسعا مع الكثرة لستر العورة ومنها حمل قارورة فيها دم او بول وغيرهما من اعيان النجاسات في صحة الصلوة معه وبطلانها قولان ذهب الى الثاني الشيخ في المبسوط والخلاف وتبعه جماعة والى الاول المصنف في المعتبر وتبعه جماعة واختلف فيه فتوى الفاضل في كتبه فظاهر المنتهى والتذكرة والقواعد والمختلف البطلان وفي التحرير التردد والظاهر ابتناء الحكم فيه على مسئلة حمل النجاسة ولا وجه للبطلان الا القول بان حملها مانع وقد عرفت اختيارنا عدم المانعية فالمختار هنا هو الصحة وقد تبين منه الحكم اذا حمل في الصلوة حيوانا غير الماكول مذبوحا وفيه دمه فانه كالقارورة المذكورة الحكم فيه مبني على حكم حمل النجاسة يبطل على قول الشيخ في القارورة ويصح على قول المصنف في المعتبر الذي هو المختار واما اذا كان الحيوان حيا طاهرا فهو خارج من محل

فيما استثنى من النجاسات

البحث لسقوط اثر الدم الذي في جوف الحي لم يخرج ولذا قال في المنتهى ان النجاسة في هذا الحيوان المحمول في معدته كالحامل بخلاف المذبوح لتساوي ما في جوفه وظاهره من النجس مضافا الى جواز حمل الحي الى الاثار ورواه الفريقان من حمل النبي ص امامة وركوب الحسين ع ظهره في الصلوة وصحيحة علي بن جعفر سئل اخاه عن رجل صلى وفي كمه طير قال ان خاف عليه الذهاب فلا باس ومنه ينقدح عدم ابتناء جواز حمله على مسئلة جواز حمل النجاسة لامكان استثنائه بالنص مع الغض عن مرحلة سقوط اثر النجاسة في الباطن ولذا ادعي في الكشف عدم الخلاف في جوازه مع ان الخلاف في المحمول معروف ومنها تقليد السيف فقد عده في التذكرة مما يطلق عليه الملبوس مع لا تتم الصلوة فيه وحكاه ايضا عن المبسوط وكذا عد منه وضع السكين والخاتم والدملج والخلخال والمنطقة وناقشه في الجواهر قال لامكان دعوى مجازية اطلاق اسم الملبوس على اكثرها ان لم يكن جميعها خصوصا في السيف والسكين وقد عرفت من الضابط الذي ذكرناه لما يعتبر فيه الطهارة خروج هذه كلها لعدم وضعها على البدن بعنوان الكسوة وقد يشترط في الانظار خروج العلم عن مصداق اللبس لكن الحق ان اطلاق اللبس واللباس عليه ايضا مجاز وان كان اشيع من غيره جدا مع انك قد عرفت ان اللباس لم يجعل لفظه عنوانا في الاخبار المستدل بها للشرطية هنا حتى يتتبع في الحكم موارد اطلاق اللفظة حقيقة ومجازا وانما استفدناها بالتقريب المتقدم ارادة ما يساوق معناه وهو ما ذكرناه مما يوضع على البدن اكتساء لم عد الدم هذا استثناء من عموم النجاسات التي حكم سابقا بانه يجب ازالتها قليلها وكثيرها فليس وجوب ازالته على حد سائر النجاسات بل هو مختص بالعفو عن ازالته بحالتين اذا تحققتا فيه احديهما قلة مقداره والاخرى خصوصية مخرجه اما الاولى فتدعي باتفاق النص والفتوى عما دون الدرهم سعة لا وزنا في الصلوة سواء كان في الثوب والبدن فما عن ابن ابي عقيل ما يعطي الخلاف من قوله فاذا اصاب ثوبه دم فلم يره حتى صلى فيه ثم راه بعد الصلوة وكان الدم على قدر دينار غسل ثوبه ولم يعد الصلوة وان كان اكثر من ذلك اعاد الصلوة ولو راه قبل صلوته او علم ان في ثوبه دما ولم يغسله حتى صلى غسل ثوبه قليلا كان الدم او كثيرا وقد روي انه لا اعادة عليه الا ان يكون اكثر من مقدار الدينار انتهى لتفصيله بناء على مساواة الدينار للدرهم بين الدرهم وغيره فيما علم الدم قبل الصلوة فيجب الاعادة مطلقا ومقتضاه عدم العفو حتى عما دون الدرهم اذا علم وما لو لم يعلم حتى صلى فلا يعيد ان لم يكن ازيد من سعة الدرهم او الدينار والعفو عنه ويعيد ان كان اكثر لا يقدح في انعقاد الاجماع المحصل فضلا عن منقوله المستفيض على العفو عن ازالة ما دون الدرهم وان علم قبل الصلوة ومع كونه مخالفا للنص وفتوى الاصحاب لا يعبأ به ولعل مراده به ما لا يخالف فتواهم واخبار العفو هنا اقتصرت على ذكر الدم في الثوب كصحيح ابن ابي يعفور قلت له الرجل يكون في ثوبه نقط الدم لا يعلم به ثم يعلم فينسى ان يغسله فيصلي ثم يذكر بعد ما صلى ايعيد صلوته قال يغسله ولا يعيد صلوته الا ان يكون مقدار الدرهم مجتمعا فيغسله ويعيد الصلوة والامر بالغسل في قوله الا ان يكون وان نافى العفو عما دون الدرهم لعدم وجوب غسله لكنه ندبي بقرينة الحكم بعدم الاعادة او ارشادي الى غسله ليتحفظ عن تعديه وسرايته الى غيره وصحيح ابن مسلم المضمر في الكافي والمسند في التهذيب الى ابي جعفر ع وفي نسخة الكافي قلت له الدم يكون في الثوب علي وانا في الصلوة قال ان رايته وعليك ثوب غيره فاطرحه وصل وان لم يكن عليك ثوب غيره فامض في صلوتك ولا اعادة عليك ما لم يزد على مقدار الدرهم وما كان اقل من ذلك فليس بشيء رايته قبل او لم تره واذا كنت قد رايته وهو اكثر من مقدار الدرهم فضيعت غسله وصليت فيه صلوات كثيرة فاعد ما صليت فيه وصحيح الجعفي عن ابي جعفر ع قال في الدم يكون في الثوب ان كان اقل من الدرهم فلا يعيد الصلوة وان كان اكثر من قدر الدرهم وكان راه ولم يغسله حتى صلى فليعد صلوته وان لم يكن راه حتى صلى فلا يعيد الصلوة ومرسل جميل الذي بحكم الصحيح لكونه من اصحاب الاجماع عن بعض اصحابنا عن ابي جعفر وابي عبد الله ع انهما قالا لا باس بان يصلي الرجل في الثوب وفيه الدم متفرقا شبه النضح وان كان قد راه صاحبه قبل ذلك فلا باس ما لم يكن مجتمعا قدر الدرهم لكن قد يتم المقصود منها وهو شمول العفو لما كان منه في البدن ايضا بعدم القول بالفرق بينه وبين الثوب كما صرح به في الدلائل وهو ظاهر محكي المنتهى والكشف وعبارة كاشف الغطاء في شرحه مضافا الى الاجماع البسيط على ان الحكم في البدن ايضا ذلك ولا حاجة الى ما استند اليه من خبر المثنى قلت للصادق ع اني حككت جلدي فخرج منه دم فقال ان اجتمع قدر حمصة فاغسله والا فلا لتغيره بما في الجواهر وغيره من تنزيله على قدر وزن حمصة يساوي في ذلك سعة الدرهم ان تفشى لخروج من الشذوذ اللازم على تقديره مما له على ظاهره لعدم القول بوجوب غسل خصوص قدر الحمصة وزنا او سعة بل ولا ندبا بخصوصها قال في الجواهر على انه لو حمل عليه اي الندب كان دالا بفحواه على عدم القول بالفصل بل يتم الاستدلال ايضا على تقديره بارادة سعة

الحمصة وان وجب طرح منطوق الشرط الاول انتهى قلت وقع التقدير بالحمصة في عبارة فقه الرضا ايضا بقوله وان اصاب ثوبك دم الى ان قال وان كان الدم حمصة فلا باس بان لا تغسله وفي عبارة الفقيه وان كان الدم دون حمصة فلا تغسل والذي اراه حمل ما في خبر المثنى على ارادة حجم الحمصة والحكم فيه بوجوب غسله لانه اذا انتشر يبلغ سعة الدرهم فما فوق وقرينته ارادته فرض خروجه من الحك يجتمع في محله وحده مع هنا انه يصير بشكل حبة الحمصة والحبة المجتمعة بقدر الحمصة اذا انتشرت غالبا تبلغ سعة الدرهم فما زاد فاوجب غسله دون ما دونه المصرح بقوله والا فلا وبه يتم الاستدلال على تفصيل الحكم في البدن بالدرهم وما دون وكذا ما في عبارة الفقيه لظهور التشبيه بالحمصة بقدر حجمها على شكلها ما لم يكن صادف وحمل ما في عبارة الفقه على مساحة سطح الحمصة والصادف فيه في الثوب لا يكون غالبا الا منتشرا لا مجتمعا بشكله وان حجم الحمصة ومنتشره بعد مساحة سطح الحمصة غالبا لا يبلغ سعة الدرهم واما احتمال كونه حمصة بالمعجمة بمعنى وسط الكف محل انخفاضه فمع عدم ثبوته في اللغة وان ثبت اخمص القدم بمعنى ما لا يمس وسط قدمه الارض لانه غير كاف في كون الحمصة بقدر وسطه ومجرد احتماله لا يكفي في الاستدلال مع عدم وجود نسخة بذلك ولم يعف عما زاد عنه اي الدرهم باتفاق النص والفتوى ايضا واما فيما بلغ قدر الدرهم مجتمعا ففيه روايتان اشهرهما نقلا وعملا وجوب ازالته هذا اذا كان قدر الدرهم مجتمعا واما لو كان متفرقا فلم يجب ازالته ولكن قيل يجب مطلقا ازالته متفرقا كان او مجتمعا وقيل يجب ازالته بشرط التفاحش اي كثرة النقط المتفرقة فوق العادة وغير المتفاحش ما دونه وان كان زائدا لو اجتمع على الدرهم بل ومتفرقه فقط كثيره في الجملة ايضا وقد تضمنت هذه العبارة حكمين احدهما العفو عما زاد عن الدرهم وهو مورد اتفاق الفتاوى والنصوص المستفيضة المتقدمة بل والمصرحة بوجوب ازالته كسائر النجاسات للصلوة وثانيهما وجوب ازالته اذا كان قدر الدرهم وهو مشهور شهرة عظيمة بل متفق عليه ما عدا المنسوب الى المرتضى في الانتصار وسلار فقد حكي عنهما العفو عنه كما دون الدرهم بل عن الخلاف الاجماع على عدم العفو عنه وعن كشف الحق نسبة وجوب ازالته الى الامامية وهو كالنص في دعوى الاجماع فان المحكي عن الانتصار غير واضح الدلالة على المخالفة ولذا انكر نسبة المخالفة اليه بعض الفضلاء مع النقل عن جملة الموافقة للمشهور ومع انحصار المخالف في سلار لا مانع من انعقاد الاجماع على وجوب ازالته والتصريح به في صحيحة ابن ابي يعفور بقوله الا ان يكون مقدار الدرهم مجتمعا ومرسل جميل بقوله لا باس ما لم يكن مقدار الدرهم مجتمعا والتقريب هو الحكم فيهما بوجوب الاعادة فيما بلغ قدر الدرهم معتضدا بعموم ازالة الدم بل وسائر النجاسات وفي فقه الرضا وان اصاب ثوبك دم فلا باس بالصلوة فيه ما لم يكن مقدار درهم واف والوافي ما يكون وزنه درهما وثلثا ولا منافاة من قوله والوافي درهم وثلث لان المدار على سعة الدرهم وصحيحة علي بن جعفر ان اصاب ثوبك قدر دينار من الدم فاغسله ولا تصل فيه حتى تغسله والمراد قدر سعته وهو تساوي سعة الدرهم مع ان القاعدة على تقدير تكافؤ الاحتمالين الاقتصار على المتيقن من العفو لرجوعه الى الاجمال في المخصص فيما والمتيقن منه ما دون الدرهم ويقويه الخبر النبوي المروي بطرق الجمهور باعادة الصلوة من قدر الدرهم ولا ينافيه المروي عنه ايضا من صلى وعلى ثوبه اكثر من قدر الدرهم اعادة الصلوة واحتج للقول الاخر بما في التهذيب باسناده عن محمد بن يعقوب الكليني من رواية محمد بن مسلم المتقدمة الى قوله ولا اعادة عليك وبعد ذلك في نسخته ما لم يزد على مقدار الدرهم من ذلك فليس بشيء رايته او لم تره فاذا كنت قد رايته وهو اكثر من مقدار الدرهم فضيعته الى اخر بتقريب ان قدر الدرهم داخل في عموم اطلاق ما لم يزد على مقدار الدرهم وهكذا في عموم مفهوم وهو اكثر من مقدار الدرهم وكذا على نسخة الكافي المتقدمة لكن بجعل المشار اليه فيها بذلك في قوله وما كان اقل من ذلك هو الزائد على مقدار الدرهم دون نفس الدرهم لاقتضاء عموم المشار اليه وعموم ما لم يزد على مقدار الدرهم الذي قبله وعموم مفهوم الشرطية التي في الذيل كلها عفوية الدرهم بل وعلى نسخة الفقيه ايضا التي هي كالكافي لكن في مكان فان كان اقل من ذلك قال ان كان اقل من درهم لانه يقع التعارض في قدر الدرهم بين مفهوم هذه الشرطية ومفهوم التي في الذيل ويبقى عموم منطوق قوله في الصدر ما لم يزد على مقدار الدرهم في مقتضاه العفو سليما عن المعارض ويصير ايضا مثله على نسخة وما كان اقل من ذلك كما تقدمت عن الكافي لكن بجعل المشار اليه بذلك نفس الدرهم الذي بمنزلة الزائد عليه كالعكس الاظهر وبصحيحة الجعفي ان كان اقل من قدر الدرهم فلا يعيد وان كان اكثر من قدر الدرهم وكان راه ولم يغسله حتى صلى فليعد صلوته بتقريب تعليق الاعادة على الاكثر من قدر الدرهم فدل بمفهومه على عدم الاعادة اذا لم يكن

اكثر وهو شامل لمقدار الدرهم واجيب تمامى رواية الجعفى بمعارضته فى قدر الدرهم بمفهوم ما قبله ويبقى التصريح فى المرسل والصحيح المتقدمين بعدم العفو عنه سليما وعما فى رواية ابن مسلم بضعف لا لانها بالنهاية التى بعضها فى متنها وان كانت كذلك فى بعض صورها على القول المشهور او نوى فى بعضها على القول الآخر الا انه مضعف للتعويل عليها لا محالة خصوصا فى مقابلة الصحيح والحسن المعتضدين بالشهرة المقاربة للاجماع والعمومات الدالة على ازالة الدم مضافا الى قوة دعوى عدم المعارضة كلية فيما اتصل شرطيتان بهذا القول الذى فى خبر الجعفى وبعض المقادير من خبر ابن مسلم خصوصا فى كلام الحكيم لاقتضاء حكمة عدم ارادة دخول فرد واحد فى عموم كل من المفهومين المتضادين فى الحكم بل كثيرا ما يرجح كون المراد بواحد منها التاكيد لمفهوم الاخرى بالتصريح والنطق بمفهومها ومع ذلك التصريح ببعض افراده يكون لملاحظة معنى تقتضى التصريح بخصوصه وذلك المعنى المقتضى مختلف بحسب المقامات وهو فى هذا الخبران الغالب من افراد الزايد على ما دون الدرهم هو ما يزيد على الدرهم وكذا الغالب من افراد الناقص عنه لندرة ما يساوى الدرهم لا ازيد اصلا ولا انقص كذلك بل كثيرا ما لا يوجد الحقيقى منه فى الدراهم الخارجية فخص الغالب بالذكر والتصريح ومرجعه هنا فى الحقيقة الى كون الموضوع فى القضية المؤكدة هو الدرهم فما فوق ان كانت المؤكدة الثانية او الدرهم فما دون ان كانت الاولى ويحتمل هذا الجواب ان الشرطية الاولى فى خبر الجعفى ونحوه هى المقصودة فى مدار الحكم منطوقا ومفهوما والثانية غير مراد منها المفهوم بل مجرد التصريح بالغالب من افراد مفهوم الاولى وهو الاكثر من الدرهم فيفيد القول المشهور فيكل له لا بالعكس بجعل الشرطية الثانية مدار الحكم والاولى مؤكدة لمفهومها فيكون موضوع الاولى الدرهم فما دون ويفيد القول الغير المشهور قلنا بعد البناء على صرف الكلام الى نحو ذلك لا دليل اظهر من العكس لبعد ذكر المؤكد بالكسر قبل المؤكد بالفتح جدا مؤيدا بوجود النظاير للاول فى كلام الشارع من قوله فان كن نساء فوق اثنتين المنزل على اثنتين فما فوق وقوله فى المكارى ان كان له مقام اكثر من عشرة المنزل على عشرة فما فوق ومن هذا الجواب ينتقل الى جواب اخر عن خبر الجعفى هو ان الشرطيتين لا مفهوم لهما لكون الشرطين فيهما واردين مورد الغالب لان الغالب الموجود اما الاقل من درهم فحكمه العفو او الاكثر فحكمه عدم العفو ويبقى نفس الدرهم غير متعرض لذكره لندرته والتعرض انما يقع غالبا للافراد الغالبة فيرجع فيه الى ما يقتضيه غير هذا الخبر من عموم العفو به ولعله ابعد عن المكابرة مما تقدمه وبعد هذا كله الجواب المهم ان كلا من خبرى الجعفى وابن مسلم بجميع تعابيرهما غايته شمول موضوع العفو فيه للدرهم بنحو العموم فيقع التعارض بينه وبين الصحيح والمرسل المصرحين بعدم العفو عن خصوص الدرهم مجتمعا المعتضدين بما عرفت ويخصص بهما ولا يبقى معه غبار فى الفتوى بعدم العفو عن قدر الدرهم وكانه لذا ضرب الاصحاب الصفح عما قد يستظهر من رواية ابن مسلم لكن مع ذلك استغرب فى الجواهر فقوى فى اخر كلامه العفو عن مقدار الدرهم وحمل الدرهم فى كلام الاصحاب الذين قد ادعى اتفاقهم ما عدا سلار على عدم العفو عنه على ارادة الازيد من درهم لشيوع المحاباة فى التعليق عدم مقدار الدرهم الا بزيادة عليه والا فليس المراد المساوى له حقيقة فيبقى ما دل على العفو عنه من غير معارض انتهى وفيه ان التعمد الى لفظ الدرهم فى كلمات الاصحاب لارادة خصوص الازيد منه دعوى غريبة وكون غالب الموجود هو الزايد عليه لا يصلح قرينة لان صلاحيته انما هى لصرف المطلق الشامل الى الفرد المشمول الشايع لا بصرف لفظ الضد الى معنى الضد الاخر فان المقادير متضادة كالدرهم ونصفه وثلثه وربعه وكذا الدرهم مع الازيد من الدرهم فالتعمد فى مقام التحديد الى لفظ الدرهم ظاهر فى ارادة دون الازيد لا الاقل وقوله فيبقى ما دل على العفو عنه بلا معارض فيه ان المعارض موجود من المفهوم المتقدم ذكره وان كان فى بعضه معارضة مفهوم ومنطوق لكن قد يرجح المفهوم ثم ذكر بعض العبارات المصرحة اولا بان دون الدرهم محل للعفو وفى الاثناء معبرة بالدرهم وجعلها قرينة دعواه من اطلاقهم الدرهم حق عدم العفو لكن مرادهم به الازيد من درهم وهذا مع تفاوت العبارات فيما استشهد بها عليه هى معرضة بخصوصيته امور كفرض التصريح فيها اولا بان العفو دون الدرهم فاذا قيل بعده انما عفى عن الدرهم للاجماع او للحرج مثلا يفهم كل ناظر او سامع ان مراده من الدرهم الاقل وان التعبير بالدرهم بمجرد المناسبة الجنسية نظير ما يكون حكاية اعضاء الانسان مثلا فقال وانما عفى عن الانسان اى اعضائه فلا يقاس عليه مقام التحديد المبنى عن التحقيق فكيف يصح لمن يقول لشيوع المحاباة للغلبة وبالجملة هذا شىء وقع منه على خلاف المعهود من مثله ثم لا يتفاوت فى المقدار المعفو عنه على كل تقدير بين كونه مجتمعا او متفرقا اتفاقا واستظهر فى الجواهر من الروضة جريان الخلاف الذى تقدم فى الدرهم

فى بيان معنى الدم

وما زاد فيها ففصل فيما عنه بل كاشف الغطاء فى شرحه استظهره من جماعة وهو فى غير محله حيث ان الكون المراد من العبارة التى هى منشأ للاستظهار غير ما فهمه وذلك لان المنشأ قوله فى الروضة والعفو عن هذا المقدار مع اجتماعه موضع وفاق ومع تفرقه اقوال وحينئذ ان هذا التعبير واقع لجماعة نسب شيخنا الاخر ذلك الى جماعة واستظهاره منها من هذا التعبير مبنى على حمل مع تفرقه على المتفرق الذى مجتمعه دون الدرهم وهو جائز الا انه فى بادى النظر لكن بادنى تامل ينتقل الى ان المراد منه المتفرق البالغ مجتمعه الدرهم فما زاد فمرادهم فى الحقيقة من المجتمع والمتفرق ما دون الدرهم الواحد والمتعدد ويشهد له امور منها عدم معقولية جرى القول بعدم العفو فيه اذ كل واحد منه ما دون درهم ومجتمعا ايضا كذلك فمن اين يأتيه المنع ومنها عدم معقولية القول الثالث المفصل بين المتفاحش وغيره المراد بها المفرط فى الكثرة وما دونه لان فرض مجتمعه دون الدرهم فمن اين يأتيه التفاحش ومنها حمله على المتفرق الغير البالغ مجتمعه قدر الدرهم فاضربا هما له ذكر الخلاف المعروف الطويل الذيل الذى فى المتفرق البالغ مجتمعه الدرهم فصاعدا وهو فى غاية البعد ومنها كون العفو عما دون الدرهم مطلقا مجتمعا ومتفرقا اجماعيا كما صرح به جماعة ويظهر بادنى تتبع فكيف يحمل عبارة المحصول على مخالفة الاجماع فلا ينبغى التامل فى ارادتهم ما ذكرناه نعم فى المتفرق الذى يبلغ مجتمعه الدرهم فما زاد خلاف بين الاصحاب هذا هو الحكم الثانى من الحكمين المومى اليهما سابقا فذهب الى العفو مع جماعة ونسبه فى الذكرى الى المشهور والى عدم العفو جماعة ونسبه فى كشف الالتباس الى المشهور وفصل ثالث كما عن ظاهر النهاية وصريح المعتبر بين المتفاحش فى المتفرق فغير عفو وغير المتفاحش فعفو ثم وقع الاختلاف على تقديره فى تحديد المتفاحش لكن اكثرها من العامة واشهرها فى المعتبر الرجوع فيه الى العادة وفصل بعض الفضلاء المعاصرين بين الدم المتفرق فى الثوب واحدا او متعددا فيجب ازالته اذا بلغ مجموعها سعة الدرهم كما صرح به فى هذه الصورة الثانية ايضا والمتفرق بعضها فى الثوب وبعضها فى البدن فلا يجب مطلقا بل يجب اذا بلغ مجموع المتفرق فى احدهما سعة الدرهم كما احتمله فى هذه الصورة فى الروض وان صرح فى المسالك بضم ما فى البدن الى ما فى الثوب ولعل الاقوى الثانى المنسوب الى المشهور فى شرح الموجز لاصالة الشغل على تقدير تصادم الادلة الموجب للشك فى المفهوم وعموم وجوب ازالة النجاسة واطلاق دليل المنع الشامل للمجتمع والمتفرق من النص ومعقد الاجماع المؤيد باستبعاد العفو عن الدم المستوعب للثوب على تفرقه وعدم العفو عن قدر سعة الدرهم فى طرفه على اجتماعه مع عدم ثبوت منافاة فيه للاطلاق من الصحيح والمرسل المتقدمين المستند اليهما اصل القول الاول لبناء دلالتهما على كون مجتمعا فيهما خبرا ليكون خبرا بعد الخبر ولم يتعين لاحتمال كونه حالا ولعله لان يكون الدم المسئول عنه حال اجتماعه قدر الدرهم وهو صادق على المتفرق فعلا كما هو المفروض فى سؤال الخبرين وعلى هذا المعنى فان الحال وعاملها متحد بخلاف الحال المقدرة التى لزوموها فى مثل قول القائل جاء رجل بيده صقر صائدا به غدا فيندفع الاعتراض بان الحال المقدرة خلاف الظاهر كما يندفع الايراد باقتضاء الحالية المحققة اختصاص العفو فيه بالمتفرق فعلا المقدر اجتماعه بعدم الباس بجعله مقتضى منطوق النص مع ثبوت عفوية المجتمع فعلا بمفهوم الموافقة هذا مع ان جعل مجتمعا خبرا يقتضى بصيرورة الاستثناء منقطعا فى الصحيح لان اسم يكون هو الضمير الراجع الى الدم المتفرق وجعل اسمه مقدار الدرهم للتخلص من انقطاع الاستثناء يقتضى تقديرا منه بعد الدرهم ليرتبط الكلام وهو خلاف اصل اخر وربما يستند لاعتبار الاجتماع الفعلى قدر الدرهم فى العفوية الى دعوى تبادر المجتمع من لفظ الدرهم الموجود فى النص والفتوى خصوصا مع المفروغية عن كون المراد منه السعة دون الوزن وهى فى خبر المنع اما مطلقا او بلوغه مرتبة الحجية فى قصر الحكم وكذا الاستناد الى دعوى كون المجتمع هو الموافق لاعتبار سعة الدرهم دون وزنه لفوات صورة سعة الدرهم بتفرق الاجزاء ضرورة ان الغاشية انما هو الصورة الفعلية دون التقديرية على فرض اجتماع المتفرق ولعل المقصود فى المقام هو الاعم لكون المراد بلوغه هذه السعة لا كونه بصورة الدرهم واما حجة المفصل بين المتفاحش وغير المتفاحش فلا يخفى ان اصل هذه المقالة كلام الشيخ فى النهاية فانه بعد حكمه بوجوب ازالة الدم الحيض ونحوه قال وان كان دم رعاف او فصد او غيرهما من الدماء وكان دون مقدار الدرهم مجتمعا فى مكان فانه لا يجب ازالته الا ان يتفاحش ويكثر فان بلغ الدرهم فصاعدا وجب ازالته انتهى والاستثناء فيه منقطع اى لكن ان تفاحش وكثر وجب ازالته والمراد بالتفاحش تزايد الدم ولذا عطف عليه يكثر لكن المراد هنا الكثرة المعهودة عند الفقهاء فى الدم القليل والكثرة انهم يريدون بها ما دون الدرهم وبالغ الدرهم فصاعدا لا مطلق التزايد بقرينة تفريعه فان بلغ الدرهم على التفاحش فان ظاهره تفسير

تفسير التفاحش بها لو كان مطلق التزايد لم يفرع عليه بالغ خصوص الدرهم وعليه لم يتعرض الا الشيخ لان الدم اذا كان دون الدرهم
عفو واذا بلغ الدرهم او تجاوزه فغير عفو من غير تعرض في ثانيهما لحالتي اجتماعه وتفرقه اصلا كما في كتب كثير من المتقدمين كالكليني
الصدوق وغيرهما فاقتصروا على ذكر العفو وعدمه معلقين على بلوغ الدرهم وعدمه من دون تعرض لحالتي الاجتماع والافتراق نعم
في كلامه تقييد بالجمع في مكان فان حمل على الاحتراز به فغايته الدلالة على اختيار عدم العفو اذا كان ما دون الدرهم متفرقا فاما
لكن مطلقا فينوا فق لما احتاط به في المبسوط حيث انه بعد ذكر العفو عما دون الدرهم قال فيه سواء كان في موضع واحد من الثوب او في
مواضع كثيرة بعد ان يكون كل موضع اقل من الدرهم وان قلنا اذا كان جميعه لو جمع كان مقدار الدرهم وجب ازالته كان احوط
للعبادة انتهى وبالجملة عبارة النهاية غير صريح بل ولا ظاهر كما ينبغي في التفصيل واما في المعتبر فبعد ان تعرض لحالة التفرقة الدم
ونقل عن الشيخ انه لا يوجب ازالته مع التفاحش وعن سلار ايجاب الازالة مطلقا قال لنا ما روى ابن ابي جلال عن عبد الله بن
ابي يعفور وساق الصحيح المتقدم وبعد ما استدل بان مقتضى العفو عن يسير الدم موجود منها ولا يخفى ان قوله لنا الا
دلالة فيه على اختياره ما نقله من الشيخ ويحتمل كون مختاره ما في التنافع من العفو عما دون الدرهم المتفرق مطلقا فان وضع المعتبر
تفصيل احكام المختصر ودلائلها ويشهد بذلك انه لا اراد فانه مع غرابته الكلام اذا كان للتفصيل بخلاف ما اذا كان للعفو مطلقا
ثم يرجحانه يكون حـ ذكر الاقوال الثلاثة مجموع ما في المعتبر والمختصر بخلاف حمله على اختيار ما حكاه عن الشيخ فانه يكون مهملا
لذكر احد القولين المشهورين من العفو عنه مطلقا وهو بعيد فما نسب اليه من متابعة النهاية غير ثابت وللقول بالتفصيل يحتمل
من اصحابنا وكان الاصل من الغاية ثم فهم في معتبر من عبارة النهاية الفرق بين المتفاحش الكثير وغيره دون ما احتملناه لكن الحاصل
بعد ان نهوا منه متابعة الشيخ في مقالة التفصيل لم اعرفوا بانا لا نعرف لمقالة الشيخ على نقل وله لم ينبهوا على الاستدلال
الى المعتبر بكذا او كذا مع انه على تقدير ثبوت القول بهذا التفصيل فلا يحسن الاستدلال ايضا له بدليل القائلين بالعفو
عنه مطلقا فانه في الحقيقة قول به الا انه مستثنى صورة تفاحش الكثرة ويصح استناده الى الادلة حسبما اشرنا سابقا من عدم
استبعاد العفو عن المتفرق المستوعب للثوب مع عدم العفو عن قدر الدرهم المجتمع في طرف منه لكن في افادة
القطع منع مع ملاحظة كون مبنى الاحكام على جمع المتفرقات وتفريق المجتمعات واحتج له كاشف الغطاء في شرحه بمرسلة
بعض الاسماعيلية عن الصادق انه ارخص في النضح اليسير من الدم ومن سائر النجاسات مثل دم البراغيث واشباهه قال
فاذا تفاحش غسل ولعلنا المراد مما حكى عن البهبهاني طاب ثراه ان دليله من اخبار الغاية قال شيخنا الكاشف بعد ذلك وهو
مع الضعف لا تقول به لاشتماله على سائر النجاسات ونجاسة دم البراغيث والكل ظاهر في راي الخالفين انتهى وغير خفي ان
قوله ونجاسة دم البراغيث مبنى على كونه مثلا لسائر النجاسات مع ان الظاهر كونه مثالا للنضح اليسير فلا ايراد به وعلى كل حال
فلعله مستند المحكي عن ابن الجنيد في تعميمه عفو ما دون الدرهم لكل نجاسة حسبما سمعت في اول الاحكام ولعل سند الخبر عند الشيخ و
الاسكافي يومئذ طريق اخر معتبر عندهما غايته عند الشيخ يكون بالنسبة الى سائر النجاسات كالعام المخصص وعلى هذا يستقيم
ما في المعتبر بعد ذكر الخلاف في الدم المتفرق من ان اقوال الفقهاء في تحديد التفاحش مختلفة من قدر الشبر وربع الثوب زاده
العادة وان الوجه المرجع فيه الى العادة لانه موضوع علق عليه الحكم في النص والمرجع في امثاله العرف وقد اعترف في الجواهر بتوجه
ما استوجهه لو كان معلقا عليه في خبر معتبر لكن السند الذي بيدنا منه في هذا اليوم ضعيف لا جابر فلا يعول عليه لسنة
واما حجة التفصيل بالتفرق في ثوب وثياب التفرق فيهما وفي البدن هو دعوى ان الازالة في الاول واجب لاحد هو طهر ثياب المصلي
والنص ان كان بلفظ الثوب لكنه للجنس وفي الثاني واجبان فليعتبر كل منهما مستقلا برأسه وفيه رجوع الثاني ايضا الى
واحد هو طهر المصلي في ثيابه وبدنه فانه شرط واحد للصلوة لا شرطان في كلامهم ولذا لم يفت بالفرق من يعتني به بل في شرح
كاشف الغطاء ان الاجماع على عدم الفرق ظاهر وان ظاهر الروايات كون المدار على بلوغ الدم الدرهم على تقدير الاجماع
وانما العلة في عدم العفو بقي الكلام في تحقيق موضوع الدرهم وقد وقع توصيفه بامور ففي كلمات المتقدمين قيد
بالوافي كما في الوضوي وربما نسب الى الاكثر بل هو معقد اجماع الانتصار والخلاف والغنية وفسر الوافي في كلام جماعة بالدرهم
والثالث والمراد بالدرهم هذا الاسلامي السنة ونقي بوزن الوافي ثمانية دوانيق وفي كثير من العبارات تقييد الدرهم بالبغلي

اما باسكان الغين المعجمة وتخفيف اللام او بفتحها مع تشديد اللام بل التقييد به هو المشهور ووزنه ثمانية دوانيق كما اتفقت عليه
كلمة كل من تعرض لوزنه عدا السرائر ووجه التسمية بالبغلي اما النسبة الى قرية قريبة من بابل متصلة ببلد الجامعين تسمى بالبغل
او النسبة الى ساكه المسمى براس البغل او ابن ابي البغل وهو رجل من كبار اهل الكوفة سكه في خلافة عمر على وزن الدرهم القديم
قبل الاسلام كان يسمى بالكسروية فالتسمية اسلامية والوزن جاهلي قال في السرائر وهذا غير صحيح لان الدرهم البغلية كانت في
زمن الرسول قبل الكوفة وظاهر المحقق في تجويز التسمية بالبغلي ولا يتبين منه اختلاف في تقدير وزن الدرهم بل لا تعرض في
كلامه لتعيين الوزن ولا لمخالفة البغلي مع الوافي وان فهم منه شيخنا الكاشف في شرحه المغايرة وادعى اتفاق من عداه على
الموافقة نعم في اول كلام السرائر ان الشارع عفى عن ثوب وبدن اصابه الدم دون سعة الدرهم الوافي وهو المضروب من
درهم وثلثه وبعضهم يقولون دون الدرهم البغلي وهو منسوب الى مدينة قديمة الى اخر كلامه وهو يعطي الاختلاف في
تقدير الدم المعفو بالوافي والبغلي ولا يتبين منه الاختلاف في مقدار وزنهما وفي بعض العبارات ان البغلي جرى في المعاملة
مع الطبري الملقب بالدرهم الخفاف وهو ايضا جاهلي ووزنه اربعة دوانيق ثم جمع بين الطبري الخفاف والبغلي وكان يسمى
بالعبدية ايضا ويلقب بالدراهم الثقال وسك من مجموع الاثني عشر دانق درهمان كل درهم ستة دوانيق واستقر عليه الدرهم
في الاسلام وسمي بالاسلامي وهذا الفعل قيل وقع في زمان عمر لما صعب على الناس اداء الخراج بالدرهم البغلي وقيل في زمان عبد
الملك بن مروان ولا يخفى انه على تقدير وجود الاختلاف في وزن البغلي لا يقضي بالاجمال في موضوع الحكم ليرجع فيه الى الاحتمال
بقاعدة اجمال الخاص لظهور الاتفاق على ان المراد من التحديد بالدرهم هو سعته لا وزنه كما ان قاعدة الاعتبار القطعي ايضا
لعدم امكان اختبار ما على الثوب والبدن من الدم بالوزن مع ان الاختلاف في الوزن لا يستلزم الاختلاف في السعة كما نجد
الاجسام متساوية شكلا وسعة مختلفة وزنا وان كان يتراءى من اتعاب كثير من الفقهاء نفسه في تتبع اختلاف الوزن هنا بنائهم
على انه يستتبع اختلاف السعة لكنه في غير محله البتة فما في المدارك من الاشكال في حمل الدرهم المنصوص من الصادقين على البغلي المهجور
يومئذ واستقرار الدرهم على الاسلامي المستند دوانيق وان تبعه بعض من تأخره لا طائل تحته اذ مع عدم تحقق التفاوت بين
سعتيهما لا ينفع الحمل على هذا او ذاك مع انه منصوص من النبي ايضا فيما روى عنه ان العفو عن قدر الدرهم من الدم وضعف
طريقه لكونه من طرق العامة منجبر فليحمل السكة على متعارف زمانه وهو البغلي مضافا الى ان وقوع سكة الاسلامي في زمان عبد
الملك لا يقتضي هجر البغلي في زمان الصادق بوجه يمنع من حمل اللفظ عليه لتقاربهما جدا فان البناء في خلافة عبد الملك وعلى
كل حال الحكم كان ثابتا في زمن النبي قطعا وموضوعه لا يكون الا الموجود يومئذ قطعا والموجود يومئذ لم يكن الا الثمانية
دوانيق قطعا فيكون هو مورد العفو قطعا ويجب استمرار الاحكام النبوية ودعوى كون الموضوع هو المسمى بالدرهم في
كل زمان وان اختلف سعتها ظاهرة الفساد في نحو هذا الحكم التحديدي وفي شرح كاشف الغطاء ان كون الدرهم هو البغلي
من العلميات والاجماعات المنقولة عليه لا تحصر وبقاعدة التتبع وظاهر المدارك ايضا الاعتراف بانه البغلي عندهم الا انه ارتكب
لظهور اتفاقهم ولكن تعيين وزن الدرهم الموضوع للحكم بغليا كان او اسلاميا غير مجد لعدم ترتب حكم على الوزن ولا يفيد
ايضا تعيينا للسعة فليرجع الى تعيين سعته ولم يتضمنه نص غير خبر الدينار نعم في عبارات الاصحاب وقع تحديدها في اكثرها
باخمص الراحة وهو الاشهر كما صرح به في المناهج السوية وساعده التتبع وبالعقد الاعلى من الابهام وهو للاسكافي وحكي على الا
من السبابة والوسطى ايضا لكنها غير معروف فيه كما صرح به جماعة ولا اختلاف بين افراد سعة الاخمص الا القدر الغير المعتنى به
الموجود في غالب التحديدات نحو القامة والشبر والقدم والخطوة ونحوها الواقعة حدا في موارد كثيرة وقد اشرنا في مسئلة
الكر الى ان نحو هذه الاختلافات محمولة على كون احدهما محصلا للمصلحة والاخر مؤكدا اي فيه اصل المصلحة وزيادة فلا يضر
بالغرض ومعه لا يضر الاناطة بالكلي اذا اقتضت الحكمة جعله حدا اذ هو اما محصل للغرض او محصل له وزيادة ما وقد اشرنا هنا
الى الحكمة فراجعه وذلك الواحد يختلف باختلاف الموارد فقد يكون الاقل وقد يكون الاكثر ففي الكر هو الاقل اذ لو كان الاكثر
فلا يطهر الاقل وهنا الاكثر اذ لو كان الاقل فلا يعفى عن الازيد ومعه فيه الاخمص مع خلو النصوص من بيان السعة اصلا
مبنية على وحدته فذهب الاصحاب لدرهم البغلي المفسر بالوافي المتفق على ارادته في المقام وانهم قدروه بسعة الاخمص فالتحديد

التعبير بها بدا عزيك ويبتنى القطع بذلك والا لم يكونوا يفرضوا في التحديد خرصا ويشهد له حكاية ابن ادريس مشاهدة الدرهم
البغلي انه يقرب من اخمص الراحة والتقدير بالدينار ايضا في صحيحة علي بن جعفر مع ما يقال من ان الدينار هو الذهب الصيب
الموجود في زماننا فانه لا ينقص من الاخمص عليه لا اجمال في الدرهم الموضوع للحكم من حيث السعة التي هي المدار في العفو وان اجمله
جماعة ويظهر من الجواهر الميل اليه وعلى تقديره اللازم الاقتصار في العفو على القدر المتيقن كونه درهما ووجوب الاجتناب عن المشكوك
كما مال اليه في الرياض وقواه كاشف الغطاء في شرحه لكن مع زيادة قوله ولعل الدينار كالمقطوع به ثم قال وربما يقال انه على تقدير
عدم الرجحان يتمسك بالاصل في عدم بلوغ الدم درجة المنع وهو ضعيف ويقال حيث يجمع الاقوال بما في الروض مشيرا الى قوله
انه كاختلاف الدراهم من الضارب الواحد كان العمل على الجميع فيتحقق العفو في كل مرتبة لان الدرهم مشترك معنوي ثم قال والا
بالاحتياط اوفق وفي الجواهر قوى العمل على اصل جواز الصلوة مع المشكوك لاستصحاب بقاء الثوب على صحة الصلوة فيه ولانه
كما بر شبه الموضوع التي لا يجب ازالتها كما لو وجد على ساتره رطوبة لا يعلم كونها من ماكول اللحم ولا وبالجملة فيه خلاف وتسمع تحقيقه
في بعض التنبيهات اللاحقة الحكم الثاني من الاحكام العشرة ان عفوية قليل الدم مخصوصة بما عدا دم الحيض واما هو فيجب ازالته
قليلا كان او كثيرا اتفاقا والحق الشيخ به دم الاستحاضة والنفاس ومحصل الكلام هنا ان دم الحيض الاجماع مستفيض النقل
بل محصل على عدم العفو عن قليله وهو العمدة في الحجة مضافا الى رواية ابي بصير لا تعاد الصلوة من دم لا تبصره الا دم الحيض فان
قليله وكثيره في الثوب ان رآه وان لم يره سواء وضعفها بالوقف على ابي بصير منجبر مع روايتها في الكافي من غير وقف بل عن الباقر او
الصادق عليهما السلام والى عبارة فقه الرضا الا ان يكون دم الحيض فاغسل ثوبك منه ومن البول والمني قليلا وكثيرا واعد منه صلوتك
علمت به ام لم تعلم المنجبر ايضا لكن بناء على كون بالقليل فيهما ما دون الدرهم كما هو المعهود في لسان المتشرعة في المقام واما
على ارادة مطلق القليل العرفي فيتعارضان عموم العفو عما دون الدرهم من الدم من وجه كما يعارضه غيرهما مما ورد بغسل الثوب
من دم الحيض مطلقا كقول الصادق في خبر ابن كليب في الحائض تغسل ما اصاب ثوبها من دم وغيره لكن يتم ح الاستدلال
بترجيح لعموم الاول بمعاضدة الاجماعات المستفيضة وتايده بمعهودية غلظة نجاسته التي ربما يستند اليها في دعوى انصراف
اطلاق الدم في اخبار العفو الى غيرها وهو اولى من الاستناد عدم الانصراف الى ندرة وجودها في ثوب الرجل الذي هو الغالب
في اخبار العفو لتحقق مشاركة النساء فيه وان امكن توجيهه بان دليل المشاركة في حكم عفو الدم القليل لا خصوص دم الحيض
ولا يقدح تضمن خبري ابي بصير والرضوي تعميم الحكم لما لا يعلم من الدم ولا يراه لان غايته صيرورتهما كالعام المخصص لا خروجا
عن الحجية واما دم النفاس فالاجماع ايضا مستفيض على عدم العفو عن قليله مضافا الى عموم منزلته من الحيض وما ورد من انه حيض
احتبس لغذاء الطفل مؤيدا بعدم انصراف الدم المعفو اليه لما مر في الحيض وكذلك يقال دم الاستحاضة في استفاضة الاجماع
ودعوى عدم الانصراف اليه وتزيد عليهما بالاخبار المتضمنة لتبديل القطنة لكل صلوة وخلافا صاحب الحدائق في اثبات
العفو لها ولدم النفاس استنادا الى عموم الدم المعفو لها في غاية السقوط كما ان للتأمل فيها عن بعض فضلاء متاخري المتاخرين
ايضا في غير محله واما دم نجس العين فاختلف كلام الاصحاب في العفو عن قليله ففي جملة من كتب الفاضل الحاقه بالدماء الثلاثة وكذا
في بعض كتب الشهيدين والتنقيح وجامع المقاصد والمدارك ولم يتعرض لاستثنائه من العفو في الانتصار والخلاف والغنية واكثر
كتب القدماء بل في المعتبر نسبة الحاقه بالدماء الثلاثة الى بعض فقهاء العجم وكذا من قبله الحلي في السرائر قائلا وهو الراوندي المرتد
بالقطب ثم قال وهذا خطاء عظيم وزلل فاحش لان هذا هدم وخرق لاجماع اصحابنا انتهى لكن المنسوب الى القطب هو دم الكلب
والخنزير وحكاه جماعة عن ابن حمزة ايضا باضافة دم الكافر ولعل مراد الجميع لاتحاد المدرك فبناء عليه لا وجه للاقتصار وعلى كل حال
وجه عدم العفو ودعوى ظهوره كون العفو من حيثية النجاسة الدموية وفي هذا الدم حيثية اخرى قائمة لنجاسته وهي على ما ذكر
والنجاسة اللاحقة من ملاقاة جسد الكافر وهذه كالنجاسة اللاحقة من ملاقاة نجاسة اخرى كان مراده ملاقاة باطن الجسد لان
الظاهر قد لا يلاقيه فاجيب بان ملاقاة باطنه لا يوجب النجاسة ورد بانه لا فرق بين الظاهر والباطن منفعة في نجس العين واجيب
ايضا بان النجس لا ينجس فلا ينجس دمه بملاقاة بدنه ورد بانه ان سلم فهو في ملاقاة النجاسة المساوية في رتبة النجاسة دون الاقوى
الذي يعرف باختلاف حكم كالحاجة الى صبتين في التطهير من نجاسته ومثلها عدم العفو ويمكن دفعه بان ذلك ان سلم ففي الملا

هو الاجماع المعقود في قرض دم الحيض لكون المدار في المشاركة صح

في حكم دم نجس العين

الاقوى المقابر دون المقام لان الدم ايضا بحكم جزء من البدن فلا يعقل ان يتنجس بملاقاة جزء آخر منه بل هنا الملاقي بالكسر اقوى من
الملاقى بالفتح لان الدم فيه النجاسة الجزئية وزيادة هي الدموية فلا يتاثر بملاقاة غيرها من الاجزاء التي حيثية النجاسة فيها اقل ودعوى
انها مع اقليته حيثية النجاسة اشد نجاسة لانها غير معفوة وقد بني الكلام على تسليم التاثر بالاشد مدفوعة بان دعوى الاشد
منادرية لبنائها على عدم شمول العفو لهذا الدم لوجود نجاسة اخرى فيه من ملاقاة الجزء الآخر ووجود النجاسة الاخرى فيه
على كونها اشد ليتاثر بها الدم وقد يقرب وجه عدم العفو بما لا يبعد اخلو منع تنجس النجس بانه ان دم الكلب مثلا باعتبار كونه
من اجزاء الكلب يدخل فلا فيه تحت ملاقي الكلب فيشمله الاخبار الامرة بغسل ملاقيه ويعارض عمومها عموم اخبار العفو ويجاب
ح اذا سلم صدق ملاقي الكلب بان التعارض بينهما من وجه ويطلب فيه المرجح وهو لعموم اخبار العفو عما دون الدرهم من الدم
لاعتضاده بالشهرة المصرح بها في المنتهى وغيره المساعد عليها بالتتبع فانه قضية كل من اقتصر في الاستثناء من العفو على ذكر
الدماء الثلاثة فان مثله معتبر في استفادة اقوال الفقهاء ومذاهبهم قطعا ومن هنا جزم في السرائر بان استثناء هذا من
العفو خرق للاجماع واعترف من نقل القول باستثنائه عن الجماعة المومى اليها بان العفو عنه هو قول جميع ما عدا هؤلاء وبالجملة
شهرة العفو عنه غير خفية على المتتبع مع امكان دعوى ان عموم اخبار العفو حاكم على عموم اخبار غسل ملاقي الكلب كما هو حاكم
على عموم اخبار ازالة ساير النجاسات بمعنى ان التعبير بالدم بجميع اقسامه سبب للعفو عما دون الدرهم وان كان مصداقا لكل آخر من
نجس العين ويستشهد لذلك بظهور الاتفاق على العفو عما دون الدرهم من دم غير ماكول اللحم وان ظهر من كاشف الغطاء اختيار
عدم العفو فيه لكن التتبع قاض بشذوذه كما اعترف ولده في شرح البغية باعراض الاصحاب عنه وفي الجواهر بان كلمات الاصحاب تشرف
الفقيه على القطع بعدم حيثية الفضلة هنا وتبعيتها في العفو للدم انتهى ومنا ذاك الا لفهمهم شمول العفو لهذه الحيثية وقد
تبين مما ذكر وجه القول بالعفو عن دم نجس العين فانه عموم اخبار العفو عن الدم القليل مع عدم ثبوت مخصص له بالنسبة
اليه لانه دعوى اعتبار الحيثية في العفو وهي النجاسة الدموية وفي دم نجس العين حيثية اخرى اما مختصة وهي النجاسة الكلبية
مثلا فممنوعة لان الدم جزء الكلب وعارضا للانه الجسد اما ما نعم من الصحة وهي فضلية ما لا يؤكل وقد عرفت التخلص
من هذه الجهة على التقدير بما حاصله انها غير مخصصة فالاقوى ثبوت العفو عما دون درهم بقي الكلام في دم ما لا يؤكل المعروف
فيه العفو بل لم نعرف خلاف فيه الا من كاشف الغطاء حيث قيد العفو بما لم يكن دم ما لا يؤكل وقد سمعت عن ولده اعراض الاصحاب
عنه وتبين مما تقدم سند عدم العفو من اعتبار الحيثية من النجاسة الدموية دون غيرها من منع الفضلية لعموم دليل مانعيته ما لا
يؤكل السالم عن المعارض ولا يعارضه خبر العفو بعد مراعاة الحيثية فيه ولا اقول في الجواب عنه ما قال في الجواهر من ان مجرد فرض شمول
اخبار العفو له يلزم اضمحلال حيثية منع الفضلية اذ يكون ح كالنص على العفو عن دم غير الماكول اللازم له اضمحلال تلك الحيثية
قطعا انتهى اذ بعد فرض شمول اخبار العفو له معارضته شمول اخبار الاجتناب عن فضلة ما لا يؤكل ولا يلزم اضمحلال الحيثيتها
الا مع تقرر العفو بتحكيم عموم اخباره على عموم اخبار مانعية ما لا يؤكل ضرورة ان هذا دأب العمومين من وجه اذا تضمنا حكمين
متضادين لتصادمهما في مادة الاجتماع فيقتضي كل منهما ثبوت حكمه فيها فينبغي الجواب بان تعارض العمومين في هذا الدم من وجه
فليطلب المرجح وهو لعموم العفو لاعتضاده بظهور الاتفاق على العفو عن دم ما لا يؤكل وبه يتعين القول المعروف من العفو عما
دون درهم وهنا امور ينبغي التنبيه عليها منها ان هذا العفو لا يجري في غير الدم من النجاسات ولا فيما تنجس بها بل الدم وفي
المنتهى والتحرير والذكرى وشرح الموجز انه لو اصابه نجاسة من خارج بطل العفو لكن صرح في الاول باعتبار كون النجاسة مما لا يعفى
وفي جريانه فيما تنجس بالدم قولان في المنتهى ولبيان والذخيرة ان حاله حال ساير النجاسات وفي الذكرى والروض والمعالم والملاذ
والدلائل جريان العفو فيه وفي نهاية الاحكام احتمال الامرين وفي مفتاح الكرامة انه لو انضاف الرطب الى الدم ولم يزد المجموع
على الدرهم فهذا الخلاف جار فيه قال بل المفروض في اكثر الكتب السابقة انما هو هذا ثم قال وقد ترى القول بعدم الباس مع الرطوبة
اللازمة كالعرق ونحوه يشير بالمزود الى مسئلة دم المجروح بريد جريانه هنا ايضا ولا باس بجريان ما تسمع فيها هنا وعلى كل حال
منشأ القولين من جريان العفو وعدمه هو استبعاد زيادة الفرع على الاصل فان الدم حكمه في الشريعة العفو عن قليله فكذا ما تنجس
به واختاره في المعالم ومنع افادة هذا الاعتبار القطع بالمساواة مع ملاحظة بناء الشرع على جمع المختلفات واختلاف المجتمعات

مع احتمال ملحوظية الحرج اللازم من غلبة وجوده فى الثوب والبدن وهو غير قابل للانتقال الى ما يتنجس به حتى يستبعد زيادة الفرع على الاصل وانه لم الاقوى كما وتعضيده بالادلة ولكن بناء على جرى العفو فى المتنجس بالدم هل يعتبر فى الدم المتنجس به النصاب ام لا اقوالها الاول ظاهر المدارك لاقتصاره على العفو عما تنجس بالدم المعفو عنه كما فى عدة كتب وكان نظرهم الى ان العفو ثابت فيما دون الدرهم منه فليجز فيما تنجس به دون ما تنجس بالزائد عليه والثانى مختار اللوامع تبعا للجامع المقاصد وكان النظر فيه الى ان الدم فى اثر تغير كليات قليله عفو وكثيره غير معفو والتنجس به معناه انتقال نجاسته اليه والمفروض انها منفصلة بمعفوية القليل دون غيره فالنزاع العامر فى ملاقيه ح ولعل الاول اقوى كما نزبناء على قابلية انتقال الحالة المخصوصة من الملاقى بالفتح الى الملاقى بالكسر لينتقل حالة هذا الدم لانه الملاقى بالفتح دون غيره فان كان هو كثيرا فالحالة العفوية غير موجودة فيه حتى تنتقل وهل يعتبر النصاب فى الرطب الملاقى بناء على ثبوت العفوية البدلية الا الذى تقتضيه النظر بناءها على اعتباره فى الملاقى بالفتح وعدمه فعلى الاول لا يعتبر فى ملاقيه اذ النجاسة المنتقلة هى العفوية فاينما انتقل لا يتغير فى قليل كان او كثيره وعلى الثانى يعتبر لبنائه على كون المتنجس هو الدم الكلى فى الشريعة وحكمه عفوية قليله وغسل كثيره وعلى تقدير انتقاله لا بد من مراعاة القلة فيما يستقر فيه وظاهر الذكرى عدم اعتباره فى الرطب الملاقى لقوله واذا اصابه مايع طاهر فالعفو قوى فلم يقيد المايع بما دون الدرهم مع احتمال سوق كلامه لبيان مجرد سراية العفو وان كان على النحو المعهود الثابت فى الدم الملاقى وحيث يعتبر النصاب فى الرطب الملاقى يعتبر بلوغه مع الدم المختلط به قدر الدرهم منها ان نصاب الدرهم وما دونه وان كان فى النص والفتوى مضافا الى الدم فيه اى مساحة العبرة ببلوغ نفس الدم قدرهما لكن المقصود بلوغ سعة ما يلاقيه ويباشره من اجزاء الثوب والبدن الدرهم وما دونه وانما عبر مضافا فيهن الى الدم لانه ربما غالبا فيتلطخ من الثوب والبدن بمقدار ما ينتشر الدم وتظهر الثمرة اذا رعف فى مكان شديد البرد فلو بما يتعلق على طرف انفه طول اصبع من الدم وسطحه الملاصق لانفه دون سعة الدرهم فعلى ما ذكرناه عفو بناء على عدم مانعية النجاسة المحمولة وعلى التقدير الاخر لا عفو ويدل على ما نقول ان العفو المقصود بالبحث انما هو عن نجاسة الثوب والبدن فالمراعى فيه المقدار الذى يتنجس بالدم منهما والسطح من الدم الذى لا يتلطخان به ملغى لا محالة نعم لو قلنا بمانعية حمل النجاسة وقلنا مع ذلك بجريان العفو فى المحمول كالملبوس يراعى ح تمام سطح الدم المعلق على طرف الانف فى الفرض المذكور وما اشبه ذلك ومنها لو ازيل عين الدم المعفو بما لا يطهر به محله كمسحه او حكه بعود ونحوه مثلا بقى العفو كما فى شرح الموجز والنهاية والمدارك لكن فى المنتهى فى جواز الصلوة فيه نظر اقربه الجواز لانه مع العين يجوز وبزوال العين تخف النجاسة فكان الجواز اولى ولعل وجه النظر ان الازالة تنجست بالدم ولاقت الثوب فقد تنجس بما النوح فيكون كتنجسه بغير الدم وضعفه غير خفى فان تنجسه من تلك الالة بجزء من الدم الذى على الالة فلو زال عين الدم من قبل نفسها كان بقاء العفو اولى ومنها ان الدم اذا اصاب وجها من الثوب فتفشى حتى بان فى الوجه الاخر فاختلف كلام الاصحاب فيه ففى الاكثر منه ان الموجود فى الوجهين دم واحد وفى جملة منها انه دمان وفى بعضها ان الثوب ان كان رقيقا فدم واحد وان كان صفيقا فدمان ورتبوا على الوحدة انه اذا لم يبلغ سعة ما فى احد الوجهين نصاب المنع لا يضم اليها سعة ما فى الوجه الاخر وعلى التعدد يضم اليه كما اذا كان دمان مستقلان فيهما بغير نحو التفشى ومحل البحث هو ما اذا اتصل الدم من احد الوجهين الى الاخر فلو كان فى اثناء الوجهين حائل فهما دمان بلا خلاف واولى منه بذلك ما اذا كانا ثوبين مثلا صفيقين تفشى فيهما كما انه اذا اصاب وجها ونفذ فى طبقات الثوب الثخين لكن لم يبن فى الوجه الاخر فلا خلاف فى انه دم واحد واستند كل من اهل الاقوال الثلاثة بنباء العرف فى مثل ذلك فزعم كل فريق ان العرف مساعد له كما فى كثير من المسائل وهذا خلاصة ما فى اكثر الكتب مما وقفنا عليه وفيه اجمال الموضوع او دليلا لا يكاد يتم على بعض الوجوه اما اجمال الموضوع فهو ان الدم الواحد ان كان المراد منه ظاهره فمجرد الوحدة لا يصلح دليلا على عدم احتساب ما فى الوجه الاخر من الثوب المتلطخ به وقد عرفت فيما مر ان المدار فى الحقيقة على المقدار المتلطخ من الثوب بالدم لا نفس الدم واما اجمال الدليل فقد تبين مما ذكرنا ايضا ان مجرد صدق دم واحد غير قاض بعدم احتساب ما فى الوجه الاخر مع التلطخ به كالذى يقتضيه النظر كون المراد من الوحدة الغاء الاخر اى هو كالدم فى احد الوجهين غير متفش من ح النزاع فى الوحدة والتعدد الى التعدد والغاء الثانى وبه يتضح الموضوع ومنه يتبين ايضا اصلاح الدليل اذ العرف اذا ساعد فى المتفشى على الغاء ما يبين منه فى الوجه الاخر كان قاضيا باعتبار الدرهم مما فى الوجه الاول بيان ذلك انه لا يتبادر دون ضعفاء

فى اعتبار التفشى فى الدم المتفشى

العرف من كون

العرف من كون الدم المصيب للثوب يبلغ سعة الدرهم الا بلوغ مساحة ما على الوجه المصاب وما دون طبقات النافذ منه فى اعماق الثوب من هنا يقوى تعين احتسابه ما فى السطح الملاقى اولا وكانه وجه التامل فى الجواهر فى قوله ويعتبر التعدد به مع اتحاد الدم باوسع الجهتين على تامل اى يحتمل تعين الجهة الملاقية اولا لكن كان عليه ان يعكس فيقول يعتبر تعدده بما فى الوجه الملاقى اولا على تامل اذ الالغاء فى نظر العرف ناش من نفوذ الدم مع الاطلاع على كيفية اصابة الدم انما يلغى ما يدر بنفوذ الدم من العدد المصاب اولا لا ما فى احد الوجهين الراجع الى التخيير كما لا يخفى على الناظر بامعان وعلى كل حال ان كون مساعدة العرف على اصل الالغاء لما عدا الوجه الواحد فى صورة التفشى فيمكن الاستدلال عليه بالاخبار وتقريره ان النص المستثنى لما دون الدرهم لا ريب فى تبادر المجتمع منه فعلا وان عرضه لمجر المنع بعض الفضلاء لكنه مكابرة ولذا وقع الاختلاف فى اعتبار البالغ من الدم المتفرق درهما وعلى تقدير القول به انما اخذ من خبرى ابن ابى يعفور وجميل والمفروض فيهما خصوصا الثانى الذى لا سؤال فيه ما كان تفرقه شبيه النضح والنقط وهو المتلاشى دون تفرق المتفشى من السطوح المتراكمة المتلاصقة الحاصلة من النفوذ ومن هنا لم يشك فى الغاء النفوذ الذى لم يظهر على الوجه الاخر وبالجملة نحو جرم الدم لا يعد دما والظاهر على الوجه الاخر فى المتفشى من قبيل ذلك بخلاف السطوح المتلاشية فى المتلاشى بين الاسئلة لا لبن امران احدهما كون المعتبر من المتفشى ما فى الوجه الملاقى اولا لطرو الالغاء لما عداه فى نظر العرف حسبما قررناه وعلى الاستناد الى ظهور النص المعتبر بما فى احد الوجهين فيتعين التقدير باوسعهما لتحقق مصداق المانع وغير المانع والحكم لاولهما وثانيهما فيما اذا اصاب كلا من الوجهين دم غير ما اصاب الاخر ونفذا حتى اتصلا فان فى كونه مساويا لصورة اصابة احد الوجهين ثم التفشى الى الاخر خلافا فى كلامهم ظاهر بعضهم المساواة وظاهر اخرين تعددهما فمن الاولين الفاضل فى المنتهى والنهاية فقد ذهب فيهما الى كون الدم ح واحدا مصرحا بفرض صفاقة الثوب فى اولهما ومطلقا فى الثانى قال فى اولهما لو كان الثوب صفيقا فاصاب الدم احد الجانبين واتصل بالجانب الاخر فهما نجاسة واحدة يعتبر فيه قدر الدرهم اما لو لم يتصلا بل حال بينهما شئ لم يصبه الدم تعدد فان قوله لو لم يتصلا بل حال بينهما شئ لم يصبه الدم صريح فى فرض اصابة الدم كلا من الوجهين وهو لا يجامع فرض الدم بالغ الوجهين بنحو التفشى مع فرض حائل فى البين لم يصبه الدم فمراده اصابته من كل من الوجهين ومع ذلك حكم بالاتحاد مع عدم الحائل وقريب منه كلام النهاية وبه يتضح ما فى اللوامع من دعوى الاتفاق على التعدد فيما لم يكن بنحو التفشى ومن الاخرين ثانى الشهيدين فى شرحى الشرايع واللمعة فقال ولو اصاب وجهى الثوب فان كان بالتفشى من جانب الى اخر فواحد والا فاثنان والذى يقتضيه النظر ح الفرق بين الاستدلال بان الاستناد ان كان الى فهم العرف فالمتجه عدم مساواتها والاقتصار فى الحكم باتحاد الدم على صورة التفشى وان كان الى ظهور النص فالمتجه المساواة والحكم فيهما بالاتحاد لان المقتضى له خروج صورة تراكم طبقات نحو الدم مع تلاصقها عن شبه النضح وهو جار فيهما وقد تبين وجه القول بالتفصيل بين الثوب الرقيق والصفيق فانه زعم مع غلبة الصفاقة فى نظر العرف فى تعدد الدم ولا يخفى انه فى غير محله اذ الموجب للالغاء فى نظره هو التفشى وكون ما فى الوجه الثانى من سبب الاول فلا يفرق بين الرقيق والصفيق ومنها ان هذا العفو هل هو جار فى حمل النجاسة بناء على القول بكونه مانعا من صحة الصلوة ام يختص بالدم الذى يكون فى الملبوس اشكل الفاضل فى المنتهى فى المحمول من عموم الرخصة وانتفاء المشقة ولا يخفى ما فى عموم الرخصة مع ان مورد الروايات هو الدم فى الثوب وفى بعضها البدن فى ان يانى عمومه للمحمول والاولى الا يستند تجر العفو فيه الى الاولوية مما فى الثوب والبدن وبما يقوى الجرى فى الطواف ايضا الا ان يستشكل فيه من جهة عدم مساواته فى دوام البلوى اذا النفوذ البلوى به وقادر حرج فغايته عدم الاجتناب الحرج لا ثبوت هذا العفو الخاص المفرق عن الرخصات الحرجية فى جملة احكام ويشكل جريان هذا العفو فيما كان الاجتناب تعظيما كدخول المساجد بناء على المنع منه مع عدم التلويث الا ان يمنع منافاته مادون الدرهم للتعظيم ومنها انا اشتبه ان الدم من اقسام المعفو كالدم المسفوح او غير المعفو كدم الحيض او اشتبه انه من الدم الطاهر كدم البراغيث والبق او النجس كدم ذى النفس ففى اللوامع تبعا للدروس والموجز وشرحه الحكم بالعفو عن قليله فى الاول وطهارته فى الثانى بل ادعى بعض الفضلاء المعاصرين ان عليه بناء الفقهاء ولا يبعد كونه فى مشكوك الطاهر كذلك واما فى مشكوك العفو فلا لظهور الخلاف فيه وقد صرح شيخنا كاشف الغطاء فى كشفه بعدم العفو فى الفرض وفى شرحه بوجوب الغسل اذا شك فى الدم انه من جرح او غيره ومثله جماعة مستندين الى اصل الشغل وقضية المبنى ايجابه الغسل هنا ايضا وقد

صرح ولده

صرح والده في شرح البغية بوجوب الغسل وعدم العفو هنا وفي دم الجروح وكذا في الجواهر في دم الجروح مع التصريح بعموم شمول العفو فيه للشك في عفوية ما دون الدرهم ايضا وبنى في آخر كلامه على وجوب الازالة وفي الذخيرة كذلك وبالجملة الخلاف هنا محقق نعم في المشكوك بين الطاهر والنجس لا يبعد بناؤهم على عدم وجوب الازالة لعموم كل شيء طاهر وان لم يثبت به موضوع دم البراغيث مثلا وقد سمعت في اول حكم الدم الكلام في كون الاصل في خصوص الدم الطهارة او النجاسة فيما كان الشك موضوعيا لا حكميا فليراجع هنا البناء في تلك المسألة واما في مشكوك المعفو وغير المعفو فقد سمعت الحكم بالعفو فيه عن الشهيد وجماعة واستند له في اللوامع الى ان القاعدة في شبهة المحصور بغير المحصور جريان حكم غير المحصور وهنا المعفو من الدم غير محصور وغير المعفو منه محصور بالدماء الثلاثة او مع دم نجس العين ورد على بعضهم اعطاء حكم غير المحصور بان الاصل عدم الحصر وفي اللوامع بعد الاسناد الى القاعدة المذكورة قال وقيل بتعارض فيه ادلة العفو وعمومات الازالة والتخصيص في كل منهما ممكن قلنا غلبة الظن بكونه من الاغلب يرجح العفو وفي المعالم عن بعض الاصحاب الاستناد الى هذه القاعدة مشيرا بها الى المذكورة في الحكمين من الطهارة والعفوية واستوجهه في ثانيهما دون الاول قال لان كلا من دم الطاهر والنجس غير محصور ثم استند الى اصل الطهارة وقال بعد ذلك ولنا توجيه آخر هو انه لا معنى للنجاسة الا امر الشارع بازالته ولا للطاهر الا عدم التكليف باحد الامرين فاذا حصل الشك الخ كان مقتضى الاصل هو الطهارة بمعنى براءة الذمة من التكليف بالامرين ثم قال ولا يذهب عليك ان اعتبار هذا التوجيه في الحكم الاول وهو شبه المعفو بغير المعفو اولى مما حكيناه فيه من قاعدة اشتباه المحصور بغير المحصور انتهى قلت مفروضنا ليس من مسئلة شبهة المحصور المذكورة على لسان الاصوليين بل الفرض من الشبهة الابتدائية لان موارد هاتيك انما يتحقق مصداق الموضوع ... الوجه القابل للخطاب ولم يتميز او مورد الثانية ما كان الموجود المتحقق واحدا وشك في انه من ايها فهو شك في تحقق موضوع الحكم من الاجتناب او الارتكاب وايضا شبهة المحصور بغير المحصور التي لا يأتي فيها حكم المقدمة ما كانت الافراد الواقع فيها الاشتباه مما يصح المخاطبة به غير محصورة وهنا الفرد المشتبه الذي على ثوبه واحد بل ربما كان وقت الصلوة في بادية لا دم هناك الا ما في ثوبه المجهول حاله او كان لكن افرادها متمايزة غيرها على الثوب فاين هذا مما كان المشتبه به غير محصور وان كان في الجواهر في لباس المصلي فيما كان عليه ثوب لا يعلم انه من المأكول او غير المأكول صرح بجريان حكم المشتبه بغير المحصور فيه من ارتفاع حكم الاجتناب للمقدمة فيه باعتبار الحرج وكلامه يجري في المقام وبعينه لكنه في غير محله جدا واي حرج في الاجتناب عن هذا الفرد الواحد المجهول الحال ثم على فرض كونه من تلك المسألة غايته ثبوت حكم غير المحصور من عدم الاجتناب للحرج وهو غير الحكم المقصود من العفو المخصوص فانه غير الرخصة الحرجية وانما هو تابع لثبوت الموضوع من كون الدم غير الدماء الثلاثة وموضوع غير المحصور لا يثبت للمحصور المشتبه فلا يحكم فيما اشتبه بول بماء غير محصور ان هذا الماء يصح التطهير به وانما يجوز استعماله الا على رأي بعض المشايخ وبالجملة لا ينبغي التأمل في عدم بناء هذه المسألة على مسألة شبهة المحصور بغير المحصور بل هي من الشبهة الابتدائية على لسان الاصوليين وبناؤها على مسألة ان الشبهة المصداقية في العام المخصص يوجب لحوق حكم العام في الفرد المشتبه او توجب الاجمال في حكمه ويرجع فيه الى مقتضى الادلة بما عدا هذا العام والخاص من اصل او عموم فعلى الاول الحكم هذا العفو وعلى الثاني لا يرجع الى عموم ازالة الدم او النجس لسريان الاجمال اليه ايضا فان موجب الاجمال فهم التنويع الى الخاص وغيره ومعه يؤل عموم الازالة الى وجوب ازالة الدماء الثلاثة مطلقا او التفصيل في غيرها متى لم يعلم كونه من الثلاثة لم يعلم دخوله فيما يجب ازالته مطلقا بل يرجع الى مقتضى الاصول وبعضهم حكم فيه اصالة الشغل وحكم بعدم العفو كما عن بعض من تقدم وتوجيهه واضح وبعض آخر حكم اصل البراءة وحكم بالعفو وتوجيهه مع عموم وجوب ازالة النجاسة والدم انه مخصص قطعا بادلة العفو ولما كان الدم الموجود مشكوكا بحلا قام الاجمال في العام من وجوب الازالة بالنسبة اليه فلا حجية للعام فيه فيبقى اصالة براءة الذمة سليمة بالنسبة اليه والاجود الرجوع الى استصحاب جواز الدخول في الصلوة معه قبل ملاقاة المشكوك ومقتضاه عدم وجوب الازالة وبه ينقطع اصل الشغل وغير بعيد ان يكون مراد من عبر في دليل الحكم بالعفو بجريان حكم غير المحصور في المشتبه بالمحصور هو اول الوجهين في العام المخصص بارادة الخاص من المحصور والعام من غير المحصور بتقريب كون مرجع الوجهين الى ان قول الدم ما دون الدرهم عفو الا الدماء الثلاثة هل هو تنويع للدم الى قسمين احدهما الدماء الثلاثة وحكمها عدم العفو وثانيهما ما عداها وحكمه العفو فلا

وفي شبهة المحصور وغير المحصور

يحكم باحد الحكمين الا بثبوت كونه من الثلاثة او من غيرها ومتى لم يثبت شيء منهما يحكم بموجب الاصل ام هو حصر لعدم العفو بخصوص الدماء الثلاثة وفيما عداها العفو فيحكم بالعفو الى ان يثبت كونه من الثلاثة والمراد من اصالة عدم الحصر اصالة عدم كونه دم الحيض والاخيرين ولا باس بها وان كان الاصل عدم كونه غير الثلاثة ايضا من رعاف وفصد ونحوها لكن يكفي في لحوق حكم العام على هذا الوجه عدم ثبوت كونه الخاص بل مع بعد البون بين هذه المسألة والشبهة الغير المحصورة يتعين هذا التنزيل اذ يجل الاساطين عن نحو هذه الكبوات واما الحاق الظن بالاعم الاغلب ففي الاستناد اليه كما عن بعضهم ان غايته افادة الظن بكون المشتبه من الدماء المعفوة ولكن لا دليل على اصل كفاية الظن هنا وفي تأييدا وترجيح عموم العفوية على عموم الازالة كما عن بعض آخر عدم اطراد غلبة الظن به اذ كثيرا ما يظنه الحائض من الحيض خصوصا التي لا تزاول الدماء الباقية وخصوصا اذا وجدته في اسافلها الى غير ذلك من امارات الخلاف وكما عفي عن دون الدرهم من حيثية الكمية من غير ملاحظة خصوصية الكيفية يعني من اي دم كان غير الثلاثة او وغير نجس العين ايضا كذلك عفي عن دم من حيثية الكيفية من غير ملاحظة الكمية فعفي عنه ولو فوق الدرهم وهي الحالة الثانية وهذا العفو عن دم الجروح جمع الجرح بالضم كقفل والقروح جمع القرح بالفتح كفلس هو الحب الذي يخرج في البدن يقال له الدمل الذي لا برء اي لا ينقطع ولا يسكن فانه يعفى عن ازالته للصلوة وان كان اكثر من درهم فاذا ارتفع الشرط ودقا وانقطع سيلانه ارتفع العفو وكان حكمه كسائر الدماء واعتبرناه في العفو عنه عدم بلوغ سعة الدرهم والعفو عن هذا الدم مجمع عليه موردا نصا وفتوى والفتوى نقل الاجماع على العفو عنه محصل فضلا عن نقله مستفيضا واما النص فهو ايضا في العفو عنه مستفيض منها صحيحة ابي بصير دخلت على الباقر عليه السلام وهو يصلي فقال لي قائدي ان في ثوبه دما فلما انصرف قلت له ان قائدي اخبرني ان بثوبك دما فقال ان بي دماميل ولست اغسل ثوبي حتى تبرأ وصحيحة ليث المرادي قلت للصادق عليه السلام الرجل يكون به الدماميل والقروح فجلده وثيابه مملوة دما وقيحا وثيابه بمنزلة جلده قال يصلي في ثيابه ولا شيء عليه ولا يغسلها وموثقة عمار عن الدمل يكون بالرجل فينفجر وهو في الصلوة قال يمسحه ويمسح يده بالحائط او بالارض ولا يقطع الصلوة وموثقة البصري قلت لابي عبد الله عليه السلام الجرح يكون في مكان لا يقدر على ربطه فيسيل منه الدم والقيح فيصيب ثوبي فقال دعه فلا يضرك ان لا تغسله والمراد من عدم قدرة ربطه لكونه في مكان لا يربط ومن انه يسيل انه يسيل ولو من غير توال وموثقة سماعة اذا كان بالرجل جرح سائل فاصاب ثوبه من دمه فلا يغسله حتى يبرأ وينقطع الدم والمراد من السائل الذي يخرج منه الدم في مقابل ما لا يخرج منه دون المتصل سيلانه ومن انقطاع الدم في آخره انقطاع خروجه بالمرة الى غيرها من اخبار عديدة ولا ينبغي التأمل في اصل هذا الحكم من العفو عن المتطهر منه في البدن او الثوب لانه مورد اتفاق النص والفتوى وانما التأمل والتردد في تعيين حد العفو وبعض امور ينبغي التنبيه عليها والكلام في حد العفو هو ان هذا العفو هل هو ثابت لمطلق ما كان من دم قرح او جرح حتى ينتفي موضوعهما بالبرء او وعليه فحد العفو هو البرء وما لم يبرء عفو سواء كان الدم دائم السيلان والخروج بلا فترة اصلا او مع فترة غير متسعة للغسل والصلوة او متسعة او غير دائم السيلان كالخارج مرات وسواء كان مع مشقة في ازالته لاوقات الصلوة او بلا مشقة او ان العفو ثابت لهذا الدم مقيدا باحدى الخصوصيات المذكورة وعليه حد العفو ارتفاع تلك الخصوصية ذهب الى الاول جماعة من متأخري المتأخرين يقارب عصر بعضهم عصرنا كالاردبيلي وصاحبي المدارك والذخيرة وفي الحدائق واللوامع وشرح المفاتيح ودرة مجدي العلامة والجواهر وهو المحكي عن جامع المقاصد والجعفرية و المقاصد العلية والمعالم والبحار ونسب الى ظاهر النهاية ايضا بل في شرح المفاتيح الظاهر انه المشهور بين الاصحاب منهم الصدوق وكانه استظهار من حكمهم بالعفو عن دم القروح والجروح من غير قيد وكذا نسبته الى الصدوق لعبارة له استظهر من اطلاقها وذهب كثير من اصحابنا الى ان العفو مشروط بقيد مخصوص فينتفي بانتفائه واختلف عباراتهم في التعبير عنه ففي بعضها تقييد القرح والجرح باللازم والدامية وفي بعضها الاقتصار على ذكر احدهما موصوفا باحد الوصفين وفسر لزوم الجرح ثاني المحققين بدوام الجرح دون دوام سيلان الدم وكذا الدامية بذات الدم في الجملة دون خروجه لكن عن التذكرة وغيرها تفسير اللازمة بلزوم الدم الظاهر عدم الرقا والانقطاع وفي بعضها التقييد بدوام السيلان وفي بعضها معه وانقطاعه في زمان لا يتسع الصلوة خالية منه والظاهر لحوق الفترة الواسعة الغير المتميزة عن غيرها بدوا بغير الواسعة لبقاء المشقة بعد عدم امكان تميزها وفي شرح القواعد لكاشف الغطاء ان التقييد في اكثر كتب الفقهاء الا ان عباراتهم متفاوتة وبعد ذكر حكاية جملة من التقييدات المذكورة ادعى ان مرجع الجميع الى اعتبار

تعليق النافع و
الارشاد والروض
والمسالك صح

مشقة لا ان التزاما بل الكل استند والى المشقة بمعطى كلام الجميع لزوم الاستمرار على وجه لا يتيسر الصلوة مع الخلوص من الدم فيكون حالها حال صاحب السلس والبطن والمستحاضة ودائم النجاسة ونسب التقييد في موضع الى المشهور وفي آخر كلامه الى المشهور بل الاجماعات المنقولة معللة باعتبار دوام السيلان على وجه يحصل به المشقة وكلامهم بعد امعان النظر لا اختلاف فيه وكلهم في ذلك واحد ولا يضر خلاف من شذ ممن تاخر وقريب منه في الاسناد الى المشهور ما في مفتاح الكرامة لكن احتمل جملة من الافاضل تنزيل جملة من العبارات المقيدة بما يرجع الى التحديد بالبرء كما في الجواهر وغيره ولذا لم يوافق شيخنا الكاشف له في شرح البغية وصرح بالتحديد بالبرء ويعضد النقل المذكور ما في الخلاف من عدم وجوب تعصيب الجرح وان تيسر من غير مشقة لملايمة التحديد بالبرء كما ستعرف ولعل القول به ليس في الندرة بمرتبة ما ادعاه والده كاشف الغطاء ولا في الشهرة كما ادعيه شارح المفاتيح لان التقييد بها ورد البرء واقع في كلام اكثر من تقدم وان اشتهر في الجملة التصريح بعدم التحديد بشيء دون البرء فيما بين من قارب عصرنا من طبقة الاردبيلي وبعده وعلى كل حال لعله الاقوى لظهوره من الروايات الخمس التي ذكرناها ولم يتحقق المنافاة مما عداها فان ما ادعى المعارضة منه واستند اليه اهل القول الآخر موثق محمد بن مسلم عن الرجل يخرج به القروح فلا تزال تدمي كيف يصلي فقال يصلي وان كانت الدماء تسيل وقريب منه ما رواه ابن عجلان بتقريب التقييد بعدم زوال الادماء والجواب غير مستقل حتى يقال ان العبرة بعمومه للاكتفاء في فاعل يصلي بالضمير وهو وان اشتمل على ان الوصلية القاضية باولوية صورة عدم السيلان بالرخصة لكن مفادها بناء على التنزيل المذكور ثبوت الرخصة فيما لا تزال يدمى ان لم يسل الادماء كما في تخفيف الريح الملوث وسيلان الدم امر زايد عليه فهو غير معتبر فيه وهذا مع معارضته بظهور لا تزال يدمي فيما ذكر ان سلم بظهور وان كانت الدماء تسيل في ارادة العفو وان لم يسل بل يرشح بالطريق الاولى وح يبقى كون المراد بها ما تدمي ولم ترق بعد واما دعوى صلاحيته مشقة الغسل لدوام الادماء فقد عرفت بعدم مشقة مطلق التحرز ولو بابدال الثوب فيمنع كون معنى لا تزال تدمي عدم الانقطاع اصلا بل تكرر الخروج ولو فيه بعد دفعه بان ذلك محاورة شايعة فيقال فلان لا يزال يتردد الى فلان مع اتيانه كذلك بل هو الظاهر من صيغة المضارع لانها تفيد الاستمرار التجددي لغة وعرفا واولى منه بهذا المعنى الجرح السائل الذي في المرسل الآتي وكفاية حصول التقييد به لو توهم موقع الغالب مع ان القيد في فرض السائل وغايته تنزيل الجواب عليه عدم عموم لما لا يزال ولا يتم سيلانه لا الدلالة على نفي الرخصة فلا معارضة فيه للروايات الخمس المثبتة للرخصة فيما الى البرء فتبقى سليمة عن المعارض ومرسل ابن ابي عمير عن سماعة عن الصادق ع قال اذا كان بالرجل جرح سائل فاصاب ثوبه من دمه فلا يغسله حتى يبرء وينقطع الدم بتقريب تقييد الجرح بالسائل فهو كالذي تقدم وفيه ان معناه ما ذكرناه سابقا والسائل من جريانه ما تقدم في معنى لا يزال يدمي فيه بل هو اولى بارادته ومع هذا هو قيد في فرض السؤال والجواب منزل عليه وغايته ح ايضا عدم العموم لغير فرض السائل ولا يعارض ما علق على البرء ومضمرة سماعة سألته عن الرجل به القروح والجروح فلا يستطيع ان يربطه ولا يغسل دمه قال يصلي ولا يغسل ثوبه كل يوم الا مرة فانه لا يستطيع ان يغسل ثوبه كل ساعة بتقريب التقييد بعدم استطاعة ربطه وغسل دمه وفيه مع كون لا يغسل معطوفا على لا يستطيع لا على ان يربطه بتقدير ان ليكون المعنى لا يستطيع ان يربطه وان يغسل دمه وح القيد هو عدم استطاعة ربطه بمعنى شد شيء عليه لخصوصية محله كالفخذ ونحوه مما يصعب شده لئلا يتلوث به ثوبه او سائر بدنه لا بمعنى حبس دمه عن اتصال الجري كما ادعيه الخصم فلا دلالة فيه على ازيد من حصول تلوث الثوب بدمه وفيه ان القيد ايضا واقع في فرض السائل ومع تنزيل الجواب عليه غايته عدم العموم فلا معارضة فيه ايضا نعم في جوابه تعليل الحكم بانه لا يستطيع الغسل كل ساعة اي في وقت كل صلوة لعدم مطلوبيته كل ساعة حتى يصلح علة استطاعته عنه واو بانتفائه ينتفي المعلول وفيه انه لا مفهوم معتبر كلية للتعليل يثبت ضد الحكم في غير مورد العلة حسبما قررناه في محله وانما غايته الرجوع في غير مورد العلة الى الاصل وانما يرجع اليه ما لم يكن نص يقطعه ولو باطلاقه كما في المقام خصوصا مع كون التعليل هنا في الجواب المنزل على مفروض السؤال فيحتمل معه كون التعليل لحكم قد فرضه السائل لفرضه تعذر الغسل وربطه فلا دلالة فيه على كون الرخصة كلية منوطة بهذه المشقة والمضمر المروي في مستطرفات السرائر عن البزنطي في جامعه انه روى عن العلاء عن محمد بن مسلم قال قال ان صاحب القرحة التي لا يستطيع ربطها ولا حبس دمها يصلي ولا يغسل ثوبه في اليوم اكثر من مرة فان مفهومه ان صاحب القرحة التي يستطيع يغسل اكثر وهو عمدة ما يصلح للاستناد اليه في التقييد لكن مع ما في الدلالة

ايضا في مقابل نفي التحديد بالبرء مدفوعة بظهور عدم التقييد به مع

من كون ذكر

من كون ذكر الوصف هنا من باب ارادة التعجيل على المخاطب كما يقال السلطان الذي قدرته كذا وكذا كيف تنت ما تعاديه وابوك الذي يحبك كذا وكذا كيف لا تبره واخوك الذي يعاضدك كذا وكذا كيف لا تحبه الى غير ذلك فالغرض هنا من الوصف بيان العذر في العفو دون ارادة قضية المفهوم مع ان في اعتبار مفهوم الوصف كلاما معلوما وفي سنده من الاضمار المذكور لا يكافئ المستفيضة المحددة للرخصة بالبرء والتقييد في نوع المكافئة واما ما يوجد في بعض العبارات من الاستناد للقول المشهور الى ان صورة السيلان المتصل او الصورة التي لا تنال الا وقات الصلوة مشتملة على العقد المتيقن عفوه واستفادته من عموم ما نفيه نجاسة الثوب والبدن فغير راجع الى محصل لان الظاهر كالمتيقن في حجية الدلالة وكذا ما في بعضها ايضا من ملحوظية كون هذا الحكم رخصة للحرج الذي هو الشق والضيق فيناسب اختصاصه بمورد المشقة دون العموم الى البرء لان الرخصة ما لم يبرء ايضا ملحوظ فيها مشقة الازالة الا انها مشقة نوعية لا شخصية وح مرجع اختلاف القولين الى ان المشقة الملحوظة في شرع الرخصة هل هي شخصية فيدور العفو مدارها وجودا وعدما فهي اشبه بالعلة ام نوعية لا يلزم اطرادها الا انها شبيهة بحكمة الحكم ذهب الى الاول اكثر من تقدم والمراد بالمشقة الشخصية نفس كلفة غسل الدم السائل في اوقات الصلوة ولو بغير مشقة من حيثية اخرى اي عده الشارع هنا مشقة موجبة للرخصة فلا يعتبر شق الغسل كما فهم في الرياض من الشرايع بل اختار هو عدم السقوط مع السيلان ان لم تكن مشقة في ازالته وقد ما عرفت من دعوى اهل هذا القول ان مجرد غسل السائل مشقة وكلفة وهو الظاهر من التعليل بانه لا يستطيعه فكانه لسان ... بانه كلفة لا يستطيع اي استطاعة بغير كلفة وكان فاضل الرياض حمله على عدم الاستطاعة لكونه غالبا مقرونا بالمشقة لا ان نفس غسل الدم السائل هو في نفسه كلفة مسقطة هنا وبالجملة في كلام الرياض خلط لا يخفى على من تامله كما في غيره ايضا وهو ناش من امرين احدهما فهم وجود المشقة المفاتة للغسل من قوله لا يستطيع ان يغسل لا ان نفس الغسل غير مستطاع وثانيهما توهم ان ... الحكم مدار انقطاع السيلان على هذا القول قاض بوجوب الازالة مع انقطاع السيلان ولو مع فرض المشقة و[illegible] السيلان وان لم تشق وكلاهما مما لا يلتزم قطعا في الاول وعلى الاقوى في الثاني كما افصح عنهما في الرياض بقوله اذ الانقطاع بمجرده مع حصول المشقة بالازالة غير كاف في عدم العفو قطعا وقوله بعد ذلك فيجب الازالة مع عدم المشقة في صورة عدم الانقطاع ايضا لظهور سياق الروايات في العفو مع عدم الانقطاع في صورة حصول المشقة بالازالة انتفى مدار انقطاع السيلان ان وجب الخروج من هذا العفو بمجرده لا ينافي ان يدخل مع فرض المشقة تحت الرخصة الثابتة للمشقات الحرجية وبين الرخصتين فرق في مورد تعمها ودعوى ظهور سياق الروايات فيما ادعاه مبنى على حمل التعليل على المعنى الاول دون الثاني وهو ممنوع بل المستظهر ان العفو لمجرد كلفة غسل الدم السائل الغير المنقطع في وقت كل صلوة مما لم يتبل والرافة من الشارع بنحو هذه التوسعة معهودة بل باقل من هذه الكلفة فكيف بهذا الذي كثيرا ما يقع الجرح والقرح في مواضع لا يخلو تكلف الكشف عنه للغسل والتطهير في يوم كرات نحو خمس مع تفرق الصلوات يوميا من مشقة وكلفة لاسيما اذا كان موضعه في الخلف وبالجملة من عدم الالتفات الى الخروج من هذا العفو لا ينافي العفو للمشقة الحرجية بل غايته التفاوت في بعض الاحكام وفي ان المشقة المستظهرة من الخبر ... ما العفو لاصل هذا القول هي نفس غسل الدم الغير المنقطع في وقت كل صلوة ونحو ما وقع في الرياض وجملة من العبارات والتسليم ما سمعت وتبين منه ان لكل من القولين مساويا او رديا على الاخر كما في جملة من عباراتهم فللمشهور معلومية ان هذا العفو للمشقة وبناء العفو عنه مع عدم مشقة غسله الى البرء وبه يندفع بان المعلوم ملحوظية المشقة اجمالا دون الشخصية والنوعية موجودة حسبما قررناه والحاصل ان المشقة الشخصية اذا اعتبرت بحيث يدور معها الحكم وجودا وعدما فاي خصوصية لهذا الدم مع ان كل نجاسة يعفى عن ازالتها مع مشقة ازالتها كما صرح به في تعذر ... غيره وبه يندفع اولا بان الخصوصية هنا ان نفس المشقة لان المشقة الملحوظة بمجرد غسل الدم السائل وان لم تشق من حيثية اخرى فليست على حد المشقات الحرجية وثانيا انها تختص باحكام منها عدم وجوب ازالته من الثوب ان تيسر ابداله ومنها عدم لزوم التحفظ من الزيادة والتعدي مطلقا وان تيسر بتعصيب ونحوه ومنها عدم لزوم تخفيفه وان تيسر فان جميع ذلك يجب فيما كان المشقة من المشقات الحرجية دون دوام السيلان فانه يقوى معه عدم وجوبها وان امكن اطلاق نص العفو وما يوجد في كلام كثير من وجوبها او بعضها مع عدم انقطاع السيلان ان دل على القول المشهور معللين باستلزام المشقة مع امكانها وتيسرها فلا

موضع شفاء

عفو لانتفاء المعلول بانتفاء العلة ناش ظاهرا من الخلط والخبط الذي ذكرناه من جعل المشقة امرا زائدا على مجرد غسل الدم السائل في اوقات الصلوة وقد سمعت ما فيه وبين الاحكام ايضا عدم انتظار ارتفاع المشقة وان تيقنه في الوقت لظهور الاخبار وعدم وجود الخلاف فيه بقيت هنا امور ينبغي التنبيه عليها منها انه قد ورد في هذا الدم في موثق سماعة ولا يغسل ثوبه الا كل يوم مرة مؤيدا بقوله في خبر المستطرفات ولا يغسل في اليوم ثوبه اكثر من مرة واحتمل من اجله في الحدائق وجوب الغسل منه في اليوم مرة وهو في غير محله لان اعراض الكل عن ايجابه يمنع من نهوضه باثبات الوجوب منه نعم لا بأس بالقول باستحبابه لاجله عملا بالتسامح في ادلة السنن بل لا يقصر عن اثبات الحكم الوجوبي على الندب كما صرح باستحبابه جماعة ولا مستند له غير ذلك منها ان المستفاد من النص والفتوى ان عفو هذا الدم المخصوص نوع اعلى هذا النوع من الدم لا بسبب ازالته وقضيته عدم وجوب التخفيف وان تيسر اذ لم يلحظ فيه الكمية والاصحاب صرح بذلك في كثير من كتب الاصحاب بل لم اجد فيه خلافا ويدل عليه قوله في الصحيح وان كان القيح والدم يسيل وفي الصحيح الاخر وثيابه بمنزلة دما وقيحا وثيابه بمنزلة جلده وفي الصحيح الثالث فيسيل منه الدم والقيح معتضدة بالاجماع المحكي عن الشيخ المساعد عليه بالتتبع على عدم وجوب عصب الجرح وتقليل الدم بل يصلي كيف كان وان سال وتفاحش الى ان يبرء بخلاف المستحاضة والسلس ونحوهما من عليهم الاحتياط في منع النجاسة وتقليلها منها ان الفاضل في المنتهى استقرب الاقتصار في العفو على ما لم يتعد من محل الضرورة وتبعه بعض من تأخر ولعل المراد من محل الضرورة محل الجرح مع حواليه القريبة جدا التي يتعارف الوصول اليها غالبا والظاهر ارادة ما يصل اليه ولو حال وضع الدواء واللطوخ وتبديله وخلال المعالجة ولا يبعد عليه القصر فيه على الضرورة الفعلية بان يعالج فعلا دون ما يصل اليه ان عولج ولو حال عدم المعالجة مع امكان ارادة نفس محل الجرح العرفي بدخول حواليه القريبة جدا التي لا تنفك من الوصول اليها غالبا وبقاء ما يحتاج اليه ما عدا ذلك مما يصل اليه في المعالجة ووضع الدواء او اللطوخ على حكم النجاسة المعتبرة الازالة ويعامل معاملة تلك والاقوى عدم الاقتصار اصلا بل يعفى عنه اينما تعدى وسرى كما هو المفهوم من اطلاق الاخبار من نحو قوله بالدماميل والقروح بجلده وثيابه مملوة دما وقيحا وقوله ان في دماميل ولست اغسل ثوبي وقوله به جرح سائل واصاب ثوبه من مرافقه غيرها لعدم اختصاص الغرض منها بكون الدم في مكان مخصوص من ثوب صاحب الجرح والدماميل ولا سيما نحو قوله يصلي وان كان الدماء تسيل بناء على كون السيلان بمعنى الجريان الذي هو في معرض التعدي الى ازيد من الحوالي وكذلك في عبارة المعظم غير مقيد ولا محدود ودعوى الانصراف الى الموجود في خصوص محل الجرح او هو مع الحوالي القريبة جدا من التشكيكات البدوية لا عبرة بها ثم المنصرف منها الانصراف المعتبر هو اينما تسرى الدم هو بنفسه ما لم يمنعه شيء وتصيبه الغير المعفو منه ما يمسحه الانسان بنفسه كان يأخذ الدم باصبعه من قرحه ويضعه على قدميه او يفعل ما يوجب السريان كذلك بقصد السريان منها سريان العفو الى ما يتنجس هذا الدم من الفضلات الطاهرة التي لا تنفك منها الجروح والقروح غالبا كالقيح والعرق في الحر لا ينبغي التأمل فيه لظهور النصوص باعتبار الخلو من التحرز عنها في شمولها مع منافاة التحرز عنها حكمة عدم التحرز عن هذا الدم بعد فرض الملازمة الغالبية واما غير ذلك من كل مائع يتنجس بملاقاته ففي المدارك تبعا للذكرى سريان العفو اليه ايضا وربما يظهر من الجواهر ميل اليه ايضا نظرا الى عدم زيادة الفرع الملاقي بالكسر على الاصل الذي هو هذا الدم الملاقي بالفتح وفيه ما عرفت سابقا في نظيره من المتنجس بملاقاة دم دون الدرهم من انتفاء العفو بانتفاء المشقة الى ما لا مشقة فيه مثل ولمشاركته الاصل لما في الاجتناب عنه من المشقة والحرج المنافي لحكمة العفو عن هذا الدم وفيه انه بعد فرض كونه مما لا ينفك من الدم لا ينافي الاجتناب عنه حكمة عفو الدم ولو كان في اجتنابه مشقة ايضا عومل معاملة النجاسة العسرة الاجتناب فتبين ان الصواب لا هذا التعميم ولا الاقتصار الذي عن المنتهى في العفو على خصوص الدم بل التفصيل بين ما لا ينفك الدم غالبا فيسري اليه العفو وغيره فلا وفاقا للحدائق ومنها انه اذا اصاب هذا الدم بعض اخر ومتنجس بغيره فلا عفو كما صرح به غير واحد من الاصحاب بل عن شرح المفاتيح الاتفاق عليه ودوجهه واضح من عموم ما دل على الازالة من النص بغير معارض بالنسبة الى النجاسة الخارجية لاختصاص نصوص الباب بنجاسة دم القروح والجروح وبمنزلة النجس الاخر دم جرح الغير لانه بالنسبة الى صاحب الجرح الاخر نجاسة خارجية لانصرافها الى دم قرحه وجرحه هو مضافا الى اضافة الدم الى صاحبه في بعض اخبارها منها انه لو كان جرح في الباطن يجري دمه الى الظاهر ربما استشكل العفو عنه بدعوى اختصاص الاخبار بالجرح الظاهر بحكم التبادر وقد صرح بعدم العفو عنه في كشف الغطاء قال وما كان خروجه من البواطن كدم البواسير والرعاف والاستحاضة و

فيما افاد الفاضل في المنتهى

ونحوها يغسل مع الانقطاع وامن الضرر وان بقي الجرح ويحافظ على الحفيظة مع الاستدامة كما في السلوس والمبطون مع عدم التعذر والتعسر عند انتهى والاظهر تعميم العفو لمثل الجرح والقرح باطنا او ظاهرا لاطلاقهما في النص والفتوى الا ان يدعى الانصراف الى ما كان في الظاهر وهو كجر المنع خصوصا في بعضها مثل قوله في مرسل ابن ابي عمير اذا كان بالرجل جرح سائل ولا سيما مع عموم التعليل بانه لا يستطيع ان يغسل ثوبه كل ساعة وعلى فرض وجود انصراف فهو من حيثيته وهو عدم في ظاهر البدن او باطنه من التشكيكات البدوية التي لا عبرة بها خصوصا بعد ملاحظة التعليل بالمشقة المشار اليها واما دم الاستحاضة والرعاف اللذين مثل بهما كاشف الغطاء فلعلها لانهما لم يتحقق كونهما من جرح او قرح في الباطن كما لا يقال بمثل ذلك في دم البواسير والنواسير فاذا كان حب البواسير خارج الحلقة حيث يرى كما يتفق ذلك ارتفع الاشكال لخالفه دعوى عدم شمول الجرح والقرح لخصوص جرحه ولو لمثل البواسير الذي في الظاهر لعدم مانع من الشمول بل صفة جرحه او قرحه حالة ادمائه واضحة واولى بالشمول الشقاق الذي يتفق في حلقة الدبر كدعوى عدم شموله دم الفصد من بعض الفضلاء استنادا الى ندرة التمام جرحه مرة اذ الظاهر من الاخبار نحو قوله لا ازال يدمى وقوله جرح سائل وغير ذلك فما كان يبطئ التمام ومرة استنادا الى عدم انصراف الاخبار الى ما يفتصده الانسان جرح نفسه بل المنصرف اليه ما يتفق من ذلك وفي كل ذلك من الضعف ما لا يخفى لانها من التشكيكات التي لا عبرة بها ان كانت والحق الدوران على مسمى الجرح والقرح الدائمين من غير فرق بين ان يتجرح بعارض سماوي او بتعمد الى جرح نفسه بنفسه او بمباشرة غيره بالخارجة الجلد او بعمل يؤدي الى الجرح من كي او شد دواء حاد واشتعاله كالدرنوح والتيزاب والعموم في ظاهر او باطن يجري دمه الى الظاهر نعم لو جرى دم من الباطن الى الظاهر ولم يحرز كونه من جرح او قرح في الباطن لا يحكم بالعفو عنه ولعل منه بعض اقسام دم البواسير التي يخرج من الباطن الذي لا يرى بوجه ولا يعلم كيفيته اصله الا ان يثبت ولو بقول اهل الخبرة ان ظلوع البواسير جرح او قرح وان كان مرة في الظاهر ومرة في الباطن الحكم الثالث انه يجوز الصلوة فيما لا يتم الصلوة فيه منفردا اي يكون واسعا لستر العورتين به مع وجود النجاسة فيه كالتكة والجورب والقلنسوة والخف والنعل والحكم بجواز الصلوة في هذه الخمسة بخصوصها مورد اتفاق النص المستفيض وان كان كلها لم يجتمع في نص واحد بل في كل واحد من تلك النصوص مع التنصيص ببعضها لكن مع عدم القول بالفصل بينها ووقوع التعبير بما في المنصوص منها بلفظ المثل مع التعميم فيه بلفظ كل ما لا يتم كما في موثق زرارة كلما كان لا يجوز الصلوة فيه وحده فلا بأس ان يكون عليه الشيء مثل القلنسوة والتكة والجورب وفي مرسل عبد الله بن سنان كلما كان على الانسان او معه مما لا يجوز الصلوة فيه وحده فلا بأس ان يصلي فيه وان كان فيه قذر مثل القلنسوة والتكة والكمرة والنعل والخفين بل فيه زيادة قوله وما اشبه ذلك وقريب منها مرسل ابن البلاد لا بأس بالصلوة في الشيء الذي لا يجوز الصلوة فيه وحده يصيبه القذر مثل القلنسوة والتكة والجورب ومع الاشتراط بكونه مما لا يتم فيه الصلوة في مرسل حماد في الرجل يصلي في الخف الذي قد اصابه القذر فقال اذا كان مما لا يتم فيه الصلوة فلا بأس الذي هو بحكم التعليل القاضي بالعموم وكلما وجد العلة والتصريح بالتعليل به في الرضوي فان اصاب تلنسوتك وعمامتك او التكة او الجورب او الخف مني او بول او دم او غائط فلا بأس بالصلوة فيه وذلك ان الصلوة لا تتم في شيء من هذه وحده كالتعليق على عنوان ما لا يتم في جميعها المشعر بالعلية ثم الدلالة على الجواز في جميع الخمسة بل وغيرها مما لا يصلح لستر العورة وكذا هو مورد اتفاق الفتوى لعدم الخلاف في عموم الجواز لكل ما لا يتم الصلوة فيه كما يعطيه عبارة الانتصار انه مما انفردت به الامامية جواز صلوة من صلى في قلنسوة فيها نجاسة او تكة او ما جرى مجراهما مما لا يتم الصلوة فيه على الانفراد والوجه فيه الاتفاق المتقدم ذكره وفي الخلاف كل ما لا يتم الصلوة به منفردا فلا بأس بالصلوة فيه وان كان فيه نجاسة وذلك مثل النعل والخف والقلنسوة والجورب الى ان قال دليلنا اجماع الفرقة وفي السرائر وما لا يتم الصلوة فيه من جميع الملابس وما ينطلق عليه اسم الملبوس منفردا كالتكة والجورب والقلنسوة والخف والنعل والخاتم والدملج والخلخال والمنطقة وغير ذلك مثل السيف والسكين يجوز الصلوة فيه وان كان عليه نجاسة الى ان قال الاجماع من الفرقة على ذلك بل قال فيه ولا يظن ظان انه لا يجوز الا في التكة والجورب والقلنسوة والخف والنعل بحسب ما يجده في بعض الكتب وذلك ان اصحابنا قالوا كلما لا يتم به الصلوة منفردا يجوز الصلوة فيه وان كان عليه نجاسة ثم ضربوا المثل فقالوا مثل التكة والخف وعددوا اشياء على طريق المثل والمثل عند المحققين غير مستوعب للمثل فلا يتوهم انهم لما لم يذكروا غير ما ذكروا مما لا يجوز الصلوة فيه منفردا واقتصروا عليه انهم يمنعون من غيره ثم استشهد لذلك بقول الشيخ في المبسوط في لباس المصلي اذا اصاب السيف الصيقل

نجاسة فسيح ذلك بخرقة فمن اصحابنا من قال انه يطهر ومنهم من قال لا يطهر غير انه يجوز الصلوة فيه لانه لا يتم الصلوة فيه منفردا ولو ارادوا الاقتصار على ما ضربوا المثل فيه لما قال ذلك ولما تعداه الى غيره انتهى كلامه ويتبين ان ما وقع في بعض العبارات من نسبة قصر الجواز على الخمسة المذكورة الى الراوندي وابن الصلاح وسلار في غير محله لانه ناش من اقتصارهم في الذكر عليها وهو غير ناص بالحاقه لامكان ارادة التمثيل من حيث انها الافراد الغالبة من ملابس المصلي التي لا يتم فيها الصلوة ومعه فالقائلون على فرض ارادتهم قصر الجواز عليها فهم محجوجون بثبوت العموم من النص والفتوى حسبما ذكرناه فلا ينبغي التامل فيه نعم ينبغي النظر هنا في امور منها كون المعفو البحث من هذا القسم لما قد عرفت وقوع الاختلاف في كلماتهم في ذلك وان الحق عدم كونها منه ومنها ان في عموم الجواز لما تنجس باحد الثلاثة او بدم نجس العين او بدم غير ماكول اللحم الكلام المتقدم في العفو عن الدم دون الدرهم ولا ينبغي التامل هنا في عدم الفرق في الجواز بين النجاسة القليلة والكثيرة فلا يختص من الدم بما دون الدرهم ولا بين ما كان على المصلي واحد من افراد ما لا يتم او متعدد فلو كان معه التكة والقلنسوة والجورب والخف وغير ذلك بحيث جاز الصلوة كما صرح به الفاضل لاطلاق النص بل عمومه ومنها انه هل يعم الجواز ما لو حمل ما لا يتم الصلوة فيه ام يختص بما اذا لبسه مطلقا ام اذا لبسه في محله فاذا لبس الجورب بيده بطل صلوته بخلاف وتحقيق الكلام فيه انه اما على القول في مسئلة المحمول بعدم مانعية نجاسة المحمول فيعم الجواز فيما لا يتم لما كان لابسه او حاملا لبسه وسواء كان حاملا لما هو من جنس الملابس كالقلنسوة الموضوعة تحت بطه مثلا او غير الملابس كالدراهم المتنجسة الموضوعة في جيبه اما الملبوس فللنصوص المعتضدة بالاجماعات المستفيضة واما المحمول فلجوازه مطلقا واما على القول بمانعيته فالجواز فيما لبسه في محله مقطوع به نصا وفتوى ومصرح بالاجماع عليه في السرائر بل هو مستفيض وفيما لبسه في غير محله قول للفاضل في كثير من كتبه وبعض من تاخر بالمنع استظهارا من المستفيضة المتقدمة المستثنية له من المنع خصوص حالة اللبس فتنزيله على عدم شمولها المحمول وتنزيلها على ما كان لابسه لتبادره منه لبس الشايع المتعارف وهو الملبوس في محله وهو ممنوع بظهور بعضها لشموله البلاد وابن سنان في الاعم من ذلك وغيرهما في كون العلة مجرد عدم السعة للعورة حسبما اشير اليه ولا تبادر مع ذلك ودعوى تبادره من لفظ الصلوة فيه الموجود في المستفيضة ستسمع ما فيها وقد بالغ في دعواه في المناهج السوية قال لو كان نعله بيده لا يقال انه صلى في هذا النعل وكذا من كان قلنسوته في جيبه انتهى مع انه ان كان مراده قابض النعل بيده بقرينة الوضع في جيبه فهو من الحمل دون اللبس وهو في غير محله الا ان يدعى عدم الفرق بين اللبس في غير المحل والحمل كما قد يعطيه عبارة الفاضل في نهايته حيث قال وهل يشترط كونها في محالها يحتمل ذلك والا لعم وفرق بين الملبوس وغيره وفيه ما لا يخفى ولذا احتمل الفاضل في نهايته عدم التخصيص بما لبسه في محله مستدلا بعموم خبر ابن سنان قلت وهو ظاهر اطلاق الاكثر من خص بالملبوس فمن لم يخص به لا يخص بالمحل قطعا وكذا ظاهر معقد اجماع السرائر كما تسمعه وغيره بل عدم مانعية نجاسة الملبوس منه واما الجواز فيما حمله بناء على مانعية النجاسة المحمولة فقد صرح بعدمه الحلي قال واما ما لا يكون ملبوسا ولا ينطلق اسم الملبوس عليه لا يجوز الصلوة فيه اذا كان فيه نجاسة لانه يكون حاملا للنجاسة والاول اي الملبوس خرج بالاجماع انتهى وتبعه الفاضل في جملة من كتبه بل في الكشف سنظهر تقييد الجواز بما كان من الملابس من الاكثر فان في نسابهم لذكرهم هذا الحكم في ملابس المصلي انتهى ويؤيده حكاية منع حمل القارورة التي فيها نجاسة عن كثير وفي السرائر ومحكي المبسوط ما يعطي ان المنع عن القارورة مذهب الاكثر للتعبير فيهما بان من الناس من يقول بالجواز فيه وعن الذكرى والدروس وجامع المقاصد والدلائل والجمع والمدارك وظاهر التنقيح والذخيرة ايضا التعميم وفي شرح المفاتيح نقل التصريح بتعميم الجواز لغير الملابس عن النافع ومنه صرح به ايضا الشهيد الثاني في المسالك وشرح الالفية ~~وشرح الالفية~~ بل في شرح القواعد لكاشف الغطاء ان اطلاق في الغنية والانتصار والخلاف والمعتبر والشرايع واكثر كتب الفاضل العفو عما لا يتم الصلوة فيه من غير اشتراط اللبس والكون في المحل وهذا في مقابل حكاية الكشف التقييد بالملابس عن الاكثر وان كان كل منهما استنباطا من مقتضى بعض العبارات [illegible] قول الاكثر نعم في شرح المفاتيح نسبة العموم الى المشهور على وجه التحقيق دون الاستنباط الا ان مع هذا لو اتفق تعميم الجواز لغير الملبس ممن يذهب الى مانعية حمل النجاسة في المسئلة المتقدمة لان الجماعة المحكي عنهم التعميم كلهم قائلون بعدم المانعية وان كان بحسب الاستدلال يمكن دعوى ان المستفيضة كما استثنت لبس خصوص ما لا يتم يستثني حمله ايضا ولو على تقدير كون الحكم في الحمل كلية هو المنع بدعوى ظهوره من بعض الاخبار كرواية الحديد وغيرها المشار اليها سابقا وذلك لشمول المستفيضة حمل

الملابس المذكورة فيها ولبسها بل الظاهر كالصريح من خبر ابن سنان من قوله كلما كان على الانسان او معه مما لا يجوز الصلوة فيه وحده هو العموم لما لبسه وحمله وان كان شيخنا كاشف الغطاء في شرحه قد ادعى ان قوله مما لا يجوز الصلوة فيه وحده وبما كان فيه ايذان بارادة الملابس فيكون المراد بعليه على راسه مثلا او نحو ذلك قال واما باقي الاخبار فمنها ما قصر فيه الرخصة على تلك الاشياء والظاهر انها ينصرف الى لبسها في محالها ومنها ما عم فيه الحكم لما لا تصح الصلوة فيه وهو ظاهر في الملابس مع ان التمثيل بتلك الاشياء بما اذن بارادة الملبوسات انتهى ثم تبعه ولده في شرح البغية في ايذان خبر ابن سنان قال وفي مرسل ابن سنان ما يرشد الى لزوم اجتناب المحمول اذا كان مما لا يتم الصلوة وربما اوماء اليه بعض عباراتهم انتهى وفي المناهج السوية ان الروايات خاصة بالملابس فان الصلوة انما تكون في الملابس فيقال صلى في ثوب كذا ولا يقال صلى في درهم او سيف وسكين ونحوها ومرسلة ابن سنان وان تضمنت ومعه الا ان بعده قوله مما يجوز الصلوة فيه انتهى وقد سبقت هذه الدعوى من غير واحد ايضا لكن لا يخفى ان ايذان اللفظة التي ذكرها كاشف الغطاء اولا من قوله لا يجوز الصلوة فيه بارادة لبس ما لا يتم دون حمله ممنوع ضرورة انه ربما يحمل في جيبه مثلا ما لا يجوز الصلوة فيه اذا اراد ان يصلي فيه وحده فيصدق بذلك ان الذي معه مما لا يجوز الصلوة فيه وحده وكذلك دعوى انصراف اطلاق تلك الاشياء المنصوصة فيها الرخصة الى لبسها في محالها ان اراد انصراف نفس تلك الاشياء ضرورة ان لفظ القلنسوة غير منصرف الى حالة لبسها فضلا عن محلها وان اراد انصراف سياق تلك الاخبار التي تصرح فيها الرخصة فيرجعها الى ما ادعاه بعد ذلك من ان ما عم فيه الحكم ظاهر في الملابس فعليه انه ان سلم ظهورها فيما كان من جنس الملابس فلا نسلم الظهور في حالة لبسها دون حملها وهذا جار في قوله اخيرا ايضا ان التمثيل بتلك الاشياء الخ لان غايته الظهور فيما كان مثلها في جنسية الملابس وهو لا يقتضي التقييد بحالة لبسها ثم قوله في النص في الذيل فلا باس ان يصلي فيه ربما يؤذن بارادة حالة اللبس بدعوى ان المتبادر عند الناس هو مصداق الصلوة فيه وهو انما يصدق بالصلوة حالة لبسه اكثر او لا مبنى على كون كلمة في بمعنى الظرفية ولا يبعد كونها للمصاحبة فان اطلاق الصلوة في الشيء المصاحب المحمول شايع كما اشرنا اليه سابقا خصوصا مع كونها مصدرة في هذا الخبر بكل ما كان عليه او معه ارادة على راسه في غاية البعد مضافا الى عموم كلمة معه التي لا ينافيها توصيف ما معه بانه مما لا يجوز الصلوة فيه اي اذا اريد الصلوة فيه وحده وعليه اكثر الاخبار اي التي هي بسياق هذا الخبر في غير كلمة عليه او معه وبمكانها كلما كان لا يجوز الصلوة فيه مؤذن بعموم الجواز لما لبسه او حمله ما لا يتم وثانيا بخصوص موثق زرارة القائل كلما كان لا يجوز الصلوة فيه وحده فلا باس ان يكون عليه الشيء مثل القلنسوة والتكة والكمرة لم يقع التعبير عن الحكم فيه بلفظ الصلوة فيه ولا ريب في عمومه للبس وحمله ولا يخصصه ما تقدم على فرض الايذان بارادة اللبس لان غايته الاقتصار في التجويز على ذكر الصلوة فيه ولا ينافي ذكر العموم لغيرهما في غيره فالعموم محكم عليه الا العفو ملخص ما ذكرناه بناء على مانعية حمل النجاسة وجهان في حمل ما لا يتم النجس احدهما الجواز بدعوى عموم المستفيضة لحالتي لبس ما تنجسه وحمله وعلى تقدير ظهورها في خصوص اللبس فاثبات الجواز في حالة حمله بالاولوية فيستثنيان معا بواسطة المستفيضة من كلية حمل النجاسة ولبسها ثانيهما المنع وبطلان الصلوة به بدعوى اختصاص المستفيضة المستثنية لما لا يتم بحالة اللبس فيبقى حالة حمله على عموم مانعية الحمل وهذا كله بحسب ما جرى عليه كلام القوم هنا واما الذي عندي فهو انه بناء على ثبوت كون حكم حمل النجاسة هو المانعية يتعين الاجماع المركب الذي ادعيناه فيما مضى بين كون النجاسة فيما يتم او فيما لا يتم من العمل بهذه المستفيضة بما يخالفه وتعينها لحالة الحمل ما تضمنته مناف له كما لا يخفى فلا يكاد من تخصيصها بالملبوس مما لا يتم دون محموله ولعل الادق بنظام فيها تعينها لهما معا وجعل المستفيضة مع انضمام الاجماع المركب بين ما يتم وما لا يتم دليلا على كون الحكم في حمل النجاسة هو عدم المانعية ما لم يلبس مضافا الى اصالة عدم المنع السالمة عما يصلح مخرجا كما ينبغي سوى مجاز من بعض نصوص لا ينهض باثباته فينبغي القول بموجبه في المقام وحاصل ما اراه ان الجواز والمنع هنا مبنيان عليهما في مسئلة النجاسة المحمولة وان حمل ما لا يتم النجس من جزئيات تلك المسئلة والله العالم ومنه يتبين ان ما في الجواهر بعد اختياره تعميم الجواز لحمل ما لا يتم من قوله هذا كله ان لم نقل بجواز حمل المتنجس في الصلوة والا فلا اشكال في العفو عنها غير جيد لايذان قوله هذا ان لم نقل بامكان القول بجواز حمل النجس مما لا يتم وان قلنا بالمنع من النجاسة المحمولة وقد عرفت مخالفته للاجماع المركب هو نظير بعض العبارات التي مر اليه في الكشف وقال بعض العبارات توهم اختصاص العفو بين النجاسة المحمولة دون بعض اي بما لا يتم دون ما يتم فانه ايضا مبني على تعميم هذه المستفيضة

للبس ما لا يتم وحمله واستثنائها منها معاً من جهتها من منع النجاسة المحمولة على القول به ومنها انه اذا كان ما لا يتم الصلوة فيه من عين النجس مثلا
يتم به هذه المستثنيات لان المفروض في جملة منها خصوص المتنجس والباقي لا اقل من انصرافه اليه دون مثل قطعة العذرة قطعاً ولا جلد
الميتة طاهراً فينبغي جعل الغير ما لا يتم على موجب الادلة ما عدا هذه المستثنيات وهو في الملبوس ما لا يتم البقاء على عموم اشتراط
الطهارة فيما يلبسه المصلي وفي المحمول منه ما عدا الميتة البناء على حكم المحمول فعلى القول بانه الجواز يجوز وعلى القول بانه المنع والمانعية لا
يجوز وفي الميتة يبنى على حمل اجزاء الميتة في الصلوة فعلى ما يأتي من قوة عدم مانعيته من العظم يقوى هنا الصحة ايضاً حسبما اشير
اليه في مسئلة المحمول هذا وقد اشرنا سابقاً الى اختصاص الدم من بين النجاسات تتمة اعلم ان النجاسة دماً او غيره كما يجب ازالتها حسبما
عرفت للصلوة من ثوب او بدن على التفاصيل المتقدمة كذلك يجب ازالتها لغايات اخر منها طواف البيت صلوة وقد ذكر غير مرة ان نحو
هذا التركيب من التنزيلات الموضوعية الاصل فيه ثبوت جميع احكام ما نزل منزلته وعليه فالدلالة على وجوب الازالة واضحة او ظهر احكام
وعليه ايضاً الدلالة ثابتة لان ازالة الخبث والحدث للصلوة من اظهر احكامها والنص معتضد بالاجماعات المستفيضة الساعد عليها بالتتبع
فهو بالغ في الحجة فضلا عما ورد فيه غيره ولا ينبغي اطالة الكلام فيه خصوصا مع ابتنائه لتعرضه في الحج وتفصيل الاشتراط ومطلق الطواف
نوقف التحقيق عليه واجبا كان او مندوبا ومنها دخول المساجد الكلام فيه في موضعين احدهما ادخال النجاسة المتعدية الى المسجد او بعض
اجزائه الباقية ثانيهما ادخال غير المتعدية اما الاول فحرمته مورد اجماع مستفيض والمتعدية مستفيض الارادة منها بل الاجماع عليها محصل
بادنى تتبع اذ الخلاف فيها لم يظهر الا من بعض متأخري المتأخرين ممن لا يعتد دون مقالات الاصحاب كصاحب المدارك ومن على مذاقه
وتعدد كان المنع من مثله مجرد … بقول الفاضل في تذكرته لو كان معه خاتم نجس وصلى في المسجد لم تصح صلوته فكيف بما كان ملوثا للمسجد
وهو ايضاً مناقش في دليل الحكم لا في الحكم بل مال اليه في المتعدي فهي حجة كافية فضلا عن النصوص الآتية في الموضع الثاني من ابد
او دلالته فان الملوث متيقن الارادة من عموم لفظها او اطلاقه وما ورد في تعاهد النعل عند دخول المسجد فانه ظاهر في ازالة العين نظرا
الى خوف التلويث بها والا لامر بتطهير النعل باحد المطهرات بناء على ما تسمع من عدم الفرق في هذا الموضع بين نجس المسجد بعين
النجس او بالمتنجس كما لا فرق ايضاً بين ما ناقى وجوده في المسجد تعظيمه وما لا ينافي بل التتبع يساعد نفي القول بالفصل هنا وان
المحرم هو تنجيس المسجد وان كان تفصيل في الموضع الثاني وهو ادخال النجاسة الغير المتعدية وفيه قولان وعن الكفاية نسبته
الى المشهور فهم قائلون بحرمة ادخال النجاسة مطلقا في المسجد بل المحكي عن الخلاف والسرائر الاجماع عليها … عبارتيهما … ظهور
نقل الاجماع عنهما ناش من الاطلاق حرمة ادخال النجاسة وعين النجاسة فيهما دون التصريح بحرمة ادخال غير المتعدية وذهب جماعة الى
اشتراط التعدي في الحرمة كما في المدارك والذكرى والموجز وكشف الالتباس والروض وحاشية المدقق والميسي والمسالك بل حكاه
كاشف الغطاء في شرحه عن جمهور متأخري المتأخرين فهم قائلون ان المحرم في الشريعة هو تنجيس المسجد لا ادخال النجاسة فيه للاول
بعد الاجماع المنقول الاطلاق قوله تعالى انما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام حيث علل الحرمة المستفادة من لا يقربوا سواء جعل
نهيا او نفيا لان الجملة الخبرية تفيد المنع في نحو المقامات كما تفيد الوجوب في المثبت بانه نجس من غير تقييد بالمتعدي فيقتضي العموم
وثبوت الحرمة حيثما وجدت العلة ثم لا قائل بالفرق بين المسجد الحرام في الحرمة وغيره وجعل كاشف الغطاء في شرحه الاجماع المركب
في جزء المنع في غيره محله وان وافقه غيره ايضاً وقال بعدم العثور على قول بالفرق لا يدل على عدم وجوده لان التتبع يساعد العدم و
الاجماع محصل بنحو ذلك في سائر المقامات وقوله تعالى ايضا طهرا بيتي للطائفين بتقريب كون الامر للوجوب فالتطهير حقيقة
في ازالة النجاسة والاجماع المركب المشار اليه ينفي الفرق بين البيت وغيره من المساجد وانه تعظيم شعائر الله والمسجد من الشعائر وادخال
النجاسة فيه مناف لتعظيمه وان لم تلوثه وفي الكل تامل الاستدلال بالاية وثانيا بانه ظهور تقريب ايجاب التطهير مطلقا الامام الدليل
على خلافه والخبر المروي جنبوا مساجدكم النجاسة ولا يضره الارسال بعد الجبر بالشهرة نقلا وعلاقة الامر بالمجانبة لو امكنها
المنافعة فاض بحرمة المفادة وان لم تتعد وللاخر بن الاصل ومنع هتك الحرمة بغير التلويث مطلقا ولو ما ساع … الاثار
التحريم مطلقا بما نسمعه وتجويز دخول الحائض جوازا وكذا الجنب والمستحاضة مكثا مع عدم خلوهما من الدم وتجويزهم اجزاء حد
القتل في المسجد مع فرش النطع والستر عليه دخول ذوي القروح والجروح ودم ما دون الدرهم وحضورهم الجماعات مع عدم
انفكاكهم ولا قائل بعفوهما العفو في دخول المساجد على تقدير كونه محرما بغير التلويث والاقوى عندي في المسئلة الحكم بحرمة ادخال

فيتوقف صحته على الازالة من ثوب وبدنه كالصلوة الطواف بالبيت

في المنع بين النجس والمتنجس ومن هنا بان عدم الفرق صح

النجاسة الملوثة مطلقا للخبر المعروف المعتضد بالاجماعات فان القدر المتيقن من تجنيب المساجد عدم تلويثها واما غير الملوثة
فيحرم ادخال ما كان في العرف والعادة وجوده في المسجد منافيا للتعظيم وهاتك الحرمة لتطابق الادلة الاربعة على حرمة ما ينافي
تعظيمها وهتك حرمتها ومن اجله يقوى تحريم ادخال النجاسة الماسة للمسجد بدعوى منافاة مماسة مطلق الاعيان النجسة للتعظيم
لان المحقق بالمساجد من الشرايع المقدسة امساسها باعيان النجاسات ولو اليابسة مناف لتعظيمها في عرف المتشرعة قطعا ولذا كان
ممنوعا في مذهب الشيعة ثم لا فرق بين قليل النجاسة وكثيرها في هذا الباب كما صرح به غير واحد من الاصحاب كما لا فرق في منافاة
التعظيم وهتك الحرمة بوجود النجاسة بين هذا المكان المعظم وذاك المكان المعظم لكون المدار في ذلك على الشعارية والمعظمية وربما يشكل
بحرمة الامساس بالنجاسات عين نجاسة كانت او متنجسا كما يظهر من ذروة جدي العلامة حيث قال فلا يحرم ما لم يتعدى فتارة ن
المماس بالمتعدي فكما يحرم الثاني مطلقا كذلك الاول ومثله المحقق في غنائمه لكن عندي في منافاة المماسة من مجرد النجاسة الحكمية للتعظيم
تامل بل منع فلو لاقى يد انسان مطوية متنجسة ومس بها بعد الجفاف الضريح المعظم لا ينافي تعظيمه في العرف فلا يحرم واما غير
المماس من اعيان النجاسات الغير المتعدية ومطلق المتنجس الغير المتعدي وان مس فلا يحرم ادخاله المسجد للاصل وعدم الهتك به عرفا
وعدم دلالة شيء مما ذكر للقول بالتحريم مطلقا على العموم الذي ادعاه الاولون ليشمل الفرض ومنه ينقدح وجه بطلان القول المنسوب
في الكفاية الى المشهور من حرمة ادخال النجاسة عينا او متنجسا في المسجد مطلقا لان سنده هذا العموم ووجه منعه اما الاجماع
فمع ان معقده هو عين هذا الاطلاق الممكن دعوى صرفه لبيان حكم آخر بل قد يستند في تأيينها الجواز ادخال المتنجس الغير المتعدي اذ في
جنائز السرائر قال لا خلاف بين الامة كافة ان المساجد يجب ان تنزه وتجنب النجاسات العينيات وقد اجمعنا بلا خلاف في ذلك بيننا
على ان من غسل ميتا له ان يدخل المسجد ويجلس فيه فضلا عن مروره وجوازه ودخوله اليه فلو كان نجس العين لما جاز ذلك انتهى فظاهر التقييد
في اجماعه الاول بالعينيات عدم منع الحكميات ومراده من الحكميات ما كان متنجسا لا عين نجاسة ثم انه ادعى الاجماع على جواز جلوس غاسل
الميت في المسجد نحن متفقون مع اهل القول الآخر على ان غاسل الميت متنجس فقد جاز دخول المتنجس المسجد نظرا الى هذا الاجماع
المنقول فلو ابقينا نقل اجماعه الاول على الاطلاق الشامل النجس والمتنجس لنافى الثاني بل ان تم الاجماع المركب بين النجس والمتنجس في
المنع كما يظهر من الجواهر تم بالنظر الى نقل اجماعه الثاني على الجواز في المتنجس الجواز عندنا في عين النجس ومن اجله يقع في نظرنا التنافي
بين اجماعيه والثاني صريح في جواز ادخال النجس العين لان الاجماع المركب بحكم التصريح لكن اقتضاء اجماعه الاول حرمة ادخال نجاسة
العين الغير المتعدية انما هو بنحو الاطلاق الظاهر فيترك الظاهر على الصريح والمطلق على المقيد فكلامه من ارادة العين المتعدية
نجاستها في نقل اجماعه الاول لصح في نظرنا نقل اجماعيه ومن الغريب ما في الجواهر من دعوى صراحة معقد اجماع السرائر في عدم الفرق
بين عين النجاسة والمتنجس مع ان تقييده بالعينيات ولا مع قوله اخيرا فلو كان الى آخره صريح في انه فارق بينهما وان كان منشأ النظر
في كلامه قاضيا بارادته من العينيات ما يشمله النجاسة وملاقيه ومن الحكميات ما يحث له دون ملاقيه وكون المتنجسات من القسم
الثاني لعدم دليل على ثبوت النجاسة بملاقاة كلما لاقى جسما نجسا برطوبة موهون نقلها على حرمة ادخال النجاسة مطلقا بمصير جمهور
متأخري المتأخرين الى خلافها خصوصا مع كون بعضهم ممن يقف دون شهرة الاصحاب فضلا عن نقل الاجماع فليس الا انهم منهما
عدم ارادة العموم واما آية المشركين التي هي عمدة دلائلهم كتابا فقد اجيب عنها بوجوه مدخولة والجواب الصحيح قسمان احدهما
ان المنهي عنه دخول المشرك فلا يدل على تحريم ادخال نجس آخر خصوصا اذا لم يكن من اعيان النجاسات وما ذكر من انه يثبت به
حرمة ادخال النجاسة مطلقا لعدم القول بالفصل بين نجاسة المشرك وغيره فيه ان هذا الاجماع على الطلاقة ممنوع كيف لا ومنع
المشرك من المساجد متفق عليه بين الاصحاب ومنع النجاسة الغير المتعدية كما تراه محل خلاف معروف نعم هو مسلم في صورة تلويث المسجد
بنجاسة المشرك فلا فرق في الحرمة بين التلويث بنجاسته او بنجاسة غيره وعلى هذا ينزل عبارة من ادعاه كالمحقق في غنائمه في الحاق الاستدلال
على الحرمة وفيه … لانه مع ذلك اختار هو جواز ادخال النجاسة الغير المتعدية وكذلك غيره وقد تمسك لعدم الفرق المذكور بانفهام
تعليل التحريم في الاية بانه نجس لا انه مدفوع بالفرق بين تعليل التحريم بالنجاسة ومجرد التفريع على ذكر انه نجس والواقع في الاية هو
الثاني دون الاول وبيان الفرق ان التعليل ظاهر في تمامية العلة بخلاف مجرد التفريع لكفاية مطلق التوقف والمدخلية فيه و
ان لم يكن تمام العلة فلا ينافي مدخلية غيره هنا في التحريم من منافاة التعظيم وان لم يذكر خصوصا مع كون ما ذكر هو السبب لعلاقة

لوجوده فان ثبات النجاسة للمشرك بقوله انما المشركون نجس هو السبب لمنافاة وجوده في المسجد للتعظيم لانه بنجاسة ذاته ينافيه
في عرف المتشرعة وجود الكلب والخنزير وعذرة بمقدار جسمه في المسجد فيصح تفريع تحريم الدخول على اثبات النجاسة له اذ انه من غير
ذكر منافاته للتعظيم وان كان لها ايضا مدخلية في التحريم وبالجملة اذا فرع على اثبات نجاسته ملازمة في العرف لمنافاة التعظيم المفروع
عنه منها بالادلة الاربعة تحريم دخول المبني فلا يصلح ذلك دليلا للشرعي الحرمة الذي بنجاسته غير منافية بخلاف التفريع بتعليل
التحريم بانه نجس على حد قول الخمر حرام لاسكاره انه ظاهر او الصريح في كون المعلل به تمام العلة وثانيهما ان قوله انما المشركون نجس يثبت
به كون المشرك نجس العين خصوصا على ما قيل من انه بالفتح خصوص نجس العين ومع تفريع التحريم عليه كونه نجس عين لا يدل على حرمة
ادخال المتنجس ايضا مع اختلافهما في منافاة التعظيم الا ان يتم بدعوى عدم القول بالفصل كما يعطيه ما في الجواهر من قوله لا اجد اثرا الا
الفرق في سائر كلمات الاصحاب بين النجس والمتنجس ولعله لظهور انتقال حكم النجس الى ما ينجس به انتهى لكن ان اراد به دعوى الاجماع
المركب فكيف منعها وانتقال حكم النجاسة الى ما ينجس به لا يقتضي انتقال وصف منافاة التعظيم ايضا لعدم الملازمة بينهما في
الانتقال بالضرورة هذا مع ان الظاهر كون عدم قرب المسجد في الاية كناية عن ارادة عدم دخوله الملازم في العادة مماسته له المشيه
على رضيه ونحن ملتزمون بحرمة مماسة نجس العين للمسجد كما تسمعه لكن لا يلزم منه حرمة غير المماس واما الاية بتطهير بيتي فقد اجيب عنها
ايضا بوجوه منها ان الجواب بتعميم المطهر هنا ان اريد منه المعنى الشرعي فهو مخصوص بالمتنجس وقد التزمنا وجوب تطهيره و
حرمة التنجيس بالتلويث اجماعا وهو خارج عن المقصود بالاستدلال بالاية عليه في هذا الموضع الثاني وان اريد المعنى اللغوي
فالظاهر ارادة ازالة الاصنام التي كانت في البيت وقد يشهد له جعله للطائفين فان ازالة النجاسة من المسجد لا يجب بنفسها الا للغير
من الطائفين ونحوهم واما اية التعظيم فالجواب عنها انا ملتزمون بحرمة ادخال ما ينافي التعظيم ويهتك به الحرمة لكن نمنع ان يكون
ادخال مطلق النجاسة منافيا لهما تكالحرمة ودعوى منافاته مطلقا عند تعظيم شرعي لا حظ للعقل فيه كمنافاة الحدث بالاكبر
عند انما نسلم مع الورود من الشرع والمنافي لها انما مطلقا هو التلوث مع كون الاجماع كما فلا يجري فيه واما من غيره فان سلم المنافاة
فغاية ما بل يقوي ثبوتها بها الا ان ذي امساس العذرة والقبر المعظم بالعذرة اليابسة هتكا لحرمته في عرف الشيعة قطعا و
الفرق بين الاعيان النجسة مجازفة وحكم ادخال النجس الخشبي والحدث الكلاحق المشاهد المشرفة انما يثبتها من باب الالحاق بالمساجد
كالاحقي على الممارس بكلمات الاصحاب فلا معنى لثبوتها في الفرع دون الاصل على ان الهتك العرفي انما هو لكون القبر مثلا معظما
فلا بد من كونه كذلك في المسجد المفروغ عن كونه معظما لانه بيت الله لكن ثبوت الهتك بمماسة المتنجس اليابس غير ثابت حيثما ما
في ان لا اثر رطوبته بخشونة ويبس وبالجملة الفرق بينهما واضح فان الاعيان النجسة في نفسها محتقرة حيث في الانظار بها في اتصالها
بالمعظم شانه الحرمة بخلاف المتنجس فانه غير ملازم بل المحتقر به من جهة محض التنجس قد يكون في نفسه معظما كبدن الامام ع اذا تنجس
فانه لا ينقص بشانه الان يدعى الاجماع المركب بين حرمة ادخال نجس العين والمتنجس وهو ان كان غير بعيد كلما تم انه لم نجد فارقا
كذلك بين الاصحاب لكن لا يجسر بمجرد ذلك على دعوى الاجماع حيث ان التعبير في كثر كلماتهم بنحو الاطلاق الماء هو قريب لبيان حرمة
ادخال النجاسة في الجملة لا كلية خصوصا مع وجدان الفرق بينهما في الهتكية للحرمة حسبما سمعت ولو صح دعوى الاجماع المركب
في المقام من نحو لبطل احداث التفصيل بين المماس وغيره اذ لم يوجد قبلهم غير الحلابين منع ادخال غير المتعدي وجوازه مع انه قد افتى به
في الذكرة وغيره ثم التمسى بل مال اليه كاشف الغطاء في شرحه واذا جاز احداث ثالث بالتفصيل فيجوز ايضا رابع وخامس غايته عدم
القول به من قبل بمجرد ذلك غير ممنوع وكان الذي لا يفرق في صورة المماسة بين نجس العين والمتنجس باخذ حرمة المماس من دعوى
كونه المراد من المقاربة المنهية في الاية وانه مناف للمجانبة المامور بها في الروايات ضرورة عدم بقائهما على اطلاقهما لعدم امكان
التزام حرمة مطلق القرب وجوب مطلق التباعد ودعوى خروج ما خرج موجب لتخصيص الاكثر بل ما عدا الواحد ترجيح البعض
لا معين له فلا ضابط لها الا المماسة فلكن فيه ان الاية والروايات ان سلمنا من الاجوبة المتقدمة فيصح القول بان المناط فيهما
العرف فلا يبعد وان في العرف هذا المماسة وعدم المماسة فليس استناد التفصيل بينهما الا الى الفرق بينهما في الهتك فان مماسة
المعظم بعين النجس المحتقرة ملازمة للهتك بحرمته ومع غير المماسة قد يكون الهتك وقد لا يكون فقد ورد الحرمة مدار حصول
الهتك ولا باس بحمل المدارج على قصد الهتك وعدم القصد ولعل المراد بقوله في الذكرة في الشطر الثاني لمماسة ولا تعد

في الجفاف

الحاق المشاهد المشرفة بالمساجد في حرمة ادخال النجاسة

في الجفاف القصد او مراده الجفاف مع عدم السراية فصد فيه اما بمعنى الاقتصار فان الكدورة ان معه توسطا او بمعنى قصد الهتك
وعدمه لكنه مع لمماسة نجس العين والمتنجس حسبما عرفت وربما عنى ما ذكرناه كاشف الغطاء بقوله في شرحه وصل للخوف صورة المماسة
ما التلوث بمثال للتلويث اشكال الى ان قال الا ان قضية التعظيم ربما سرت واما اية ثيابك فطهر فالاستدلال بها في غاية السخافة
للقطع بعدم وجوب التطهير مطلقا بل لغايته وكون دخول المساجد منها لم يثبت فهي اشبه بالمجمل مع ان الاية مفسرة ببعض التشبيه
واما خبر جنبوا مساجدكم النجاسة الذي هو عمدة دلائل اهل القول بعموم الحرمة لادخال مطلق النجاسة فاجيب عنه ايضا باجوبة منها قوله
والجواب الصحيح ان الاجتناب عن النجاسة منصرف الى ارادة التحفظ عن اثره من التنجيس به فلو نذر الاجتناب عن النجاسات لم يحنث بملاقاة
شيء منها بيبوسة وربما استدل لعموم الحرمة برواية العفيفة عن نبيك كان حشا زمانا هل يصلح ان يجعل مسجدا فقال اذا نظف واصلح
فلا باس تدل بالمفهوم على ثبوت الباس اذا لم ينظف ولا فرق بين النجاسة السابقة واللاحقة للمسجدية وفيه مع ان النظافة غير الطهارة
الشرعية فلعل المراد اخراج نفس العين وان بقي حكم النجاسة اختصاصها بصورة التلوث واضح وبرواية الحلبي ان طريقي الى المسجد في
زقاق يبال فيه فربما مررت فيه وليس علي حذاء فليصق برجلي من نداوته فقال اليس تمشي بعد ذلك في ارض يابسة قلت بلى قال فلا باس
ان الارض يطهر بعضها بعضا اذ دل على نفي الباس مع المشي في الارض اليابسة بعده وفيه الباس قبله فان غايتها الدلالة على ان المشي
في الارض اليابسة علة لانتفاء الباس مطلقا بحيث يحتمل لا وهو مستلزم لعدم انتفائه كذلك مع عدم المشي وهو يتحقق مع
ثبوت الباس في الجملة وكاف فيه ثبوته في صورة بقاء رطوبة الرجل التي هي صورة التلويث للمسجد قريب منها قوله في موثقة الحلبي ان
بيننا وبين المسجد زقاقا قذرا فقال ان الارض يطهر بعضها بعضا وفيه احتمال ان قوله ان الارض يطهر لبيان ارتفاع الكراهة بالمشي
دون الحرمة ويحتمل هذا فيما تقدم من رواية الحلبي ايضا وبرواية العلا اذا دخلت المسجد وانت تريد ان تجلس فلا تدخله الا طاهرا
وفيه ان التقييد بالجلوس قرينة ارادة الطهارة الحدثية لان الخبثية لا تفرق بين المرور والجلوس ثم يؤيد جواز ادخال النجاسة الغير
المتعدية في المسجد عدم خلو الجماعات والجمعات من صاحب السلس وذوي دم الجروح والقروح ودم ما دون الدرهم لعدم الالتزام
بمنعهم من الجماعات قطعا ولا بسقوط الجمعة عنهم وحتى جاز في النجاسة التي مع هؤلاء جاز في غيرها لعدم القول بالفصل بين اعيان
النجاسات بل ربما استدل بها لذلك خصوصا بما ورد في المستحاضة وفيه احتمال عفو خصوص النجاسة التي مع هؤلاء كما هو
عفو في دخول الصلوة ولا يدل على العموم ودعوى عدم القول بالفصل بنحو الاجماع المانع من القول بالتفصيل بين هؤلاء وغيرهم
ممنوع بل في بعض ما عدده من امثال ذلك وقع التصريح بالعفو عنه للمسجد كالصلوة ففي صحيحة ابن عمار ان كان الدم لا يثقب الكرسف
توضات ودخلت المسجد وصليت كل صلوة بوضوء واحد ولا ينافيه لتسليم عدم القول بالفصل بين اعيان النجاسات من حيث هي وبعد
هذا كله لا ينبغي ترك الاحتياط بعدم ادخال مطلق النجاسة المسجد الحق جماعة بالمساجد في هذا الحكم الضرائح المقدسة وعليه يعم الحكم
ضريح كل نبي او وصي نبي بل كل من ثبت له في عرف المتشرعة المعظمية كضريح مولينا العباس بن علي ع وقبور الصالحين من اولاد الائمة المعلوم
بل وقبور بعض اصحاب النبي المشاهير كقبر سلمان الفارسي ولا باس بلحوق ما كان من قبور العلماء الراشدين بالقاصد المزار للشيعة
والتبرك به مثل قبر شيخنا المفيد ان لم نقل بشمول مشهد الامام له واقرب قبر الكليني والصدوق وشيخ الطائفة الطوسي ونحوهم ولا ريب
في جري الحكم في المصحف المعظم وسائر المصاحف لثبوت معظميتها بتلك المرتبة بل الحكم في المصحف اثبت منه في المشهد وشي
المصاحف المتقدمة مخصوص باحكامها مع تلاوتها دون احترامها ولا باس بلحوق بعض كتب الادعية المأثورة كالصحيفة السجادية والعلوية
ولا يبعد لحوق كتب احاديث ائمتنا المحضة لجمع الحديث الفقهية وان كانت مؤلفة لعلمائنا والغالب عليه نقل الاحاديث دون المطلب
الفقهي المحتوي على الحديث المرتبط به وان استقصينا مثل الحدائق ونحوه الابناء على لحوق الكتب الفقهية التي لاصحابنا وربما علل لحوق
المشاهد المشرفة بانها اولى من المساجد بالحكم نظرا الى ما ورد من انه لا يسجد الا وقد بني على مكان فيه قطرة دم نبي او وصي نبي والى ما
ورد من ان الصلوة في المشاهد يعادلها ويشهد لذلك ما ورد في منع الجنب وهو استدلال ضعيف لان هذا الحكم ثبوته في المسجد ليس لعظمته
وحرمته بل له جهة تعبدية كما في ادخال غير الملوث اما مطلقا او خصوص غير المماس مطلقا او من الاعيان النجسة حسبما سمعت من الاقوال
ومتى لم يكن منافيا للتعظيم عرفا بل كان تعظيما شرعيا احتاج الى قيام دليل مخصوص في ذلك الاحترام حسبما اشرنا اليه واما منه في
غير المنافي العرفي لم تثبت في المسجد فضلا عن تعميمه وان تم بدعوى دلالة بعض الايات والروايات المتقدمة فمورد ها المسجد لا ريب

حول قبور ائمتنا اكثر ثوابا من الصلوة
صح

وعدم شمول

في عدم شمول لفظة لها حتى يجمع الاعتكاف في المشاهد مثلا فالدليل الصالح لجريان الحكم فيها مشاركتها للمساجد في وجوب التعظيم بتبعيدها عما هتك حرمتها فيحرم من صور ادخال النجاسة فيها ما يقتضيه دليل التعظيم وقد اشرنا الى انه هو ما يوجب هتك حرمتها وهكذا في كل ما ذكر من البقاع والمصاحف وما الذي يجب اجتنابه من اجزائهما فهو نفس القبر والمصحف مطلقا وساير اجزاء البقعة والات الكتاب من الجلد والورق والهامش ما دامت متصلة فالاحجار المبنية يحرم تنجيسها دون ما انفصل منها وكذا الجلد مثلا لان التعظيم ثابت للهيئة المجموعية فما عن الدلائل من ثبوت الحكم للالات بعد انفصالها ايضا ضعيف الا تربة مولينا ابي عبد الله الحسين عليه السلام فالحكم ثابت لها مع انفصالها من القبر الشريف ايضا باتفاق النص والفتوى لا نظرا الى كونها جزء من البقعة المعظمة ليذهب منها بالانفصال بل لان التربة الحسينية بنفسها من الشعائر المعظمة المذهبية فيجب تعظيمها وابعادها من النجاسات ولا ينبغي التامل في ذلك انما التامل في تشخيص التربة التي موضوع الحكم فاعلم ان للتربة الحسينية حكمين احدهما جواز التناول استشفاء وموضوعه في الاخبار مختلف وفي اكثرها اضافتها الى القبر الشاهد بانها الماخوذة من القبر الشريف وعليه في لحوق القريب منه جدا على وجه المجموع عرفا وجه وفي بعضها من القبر الى سبعين ذراعا كما في خبر سليمان السراج او باعا كما في اخر وفي بعضها الى ميل كما في خبر ابي الصباح وفي بعضها الى اربعة اميال كما في خبر الثمالي وفي بعضها الى عشرة اميال كما في خبر الجمال وفي بعضها الى فرسخ كما رواه علي بن طاوس وفي بعضها الى اربعة فراسخ كما ذكروا بها في المسالك والروضة وفي ثالثها وروي الى ثمانية فراسخ وربما اعتبر بعضهم فيه تناولها اخذها بالدعاء اما مطلقا او الماثور لكنه ضعيف بل هو كالختم عليها وغير ذلك من الاداب وشرط الكمال واما الاختلاف فالحق الاحتياط فيه للاكل القصر على الاخذ من القبر وما حوله القريب منه منتصرا في الخروج عن حرمة الطين على المتيقن مع وقوع الاضافة الى القبر في اكثر الاخبار ومع بعد الجمع بالحمل على اختلاف مراتب الفضل والتفاوت في سرعة التاثير وبطوءه وان الافضل هو الاقرب فالاقرب الى اربعة اميال واسقاط ما نص من الزائد عليها لندرة العامل وعدمه وثانيهما وجوب الاحترام بحرمة تنجيسها وهذا مخصوص بالماخوذ من القبر وما يتبعه مما حوله القريب ليس كلما جاز تناوله حرم تنجيسه لعدم دلالة نصه على ازيد من جواز التناول للاستشفاء ولا ملازمة له مع حرمة التنجيس نعم الماخوذ من غير القبر اذا اخذ بقصد الاستشفاء خصوصا مع الدعاء والختم فلا يبعد ثبوت الاحترام المذكور له من هذه الجهة مع احتمال عدمه فربما من فهم ثبوت الاحترام من نفس تجويز الاستشفاء وعليه فكذلك ما عمل منه هيئة الات العبادة ما يسجد عليه او يسبح به او هيئة ما يتبرك به ونحو ذلك بل ربما احتمل ذلك فيما عمل من غير طين كربلا ايضا واما ثبوت الاحترام المذكور له بمجرد وضع الماخوذ من طين كربلا من خارج الحد المخصوص المعين على القبر الشريف كما صرح به في التنقيح والروضة والمهذب ونهاية المرام والرياض فممنوع لما لم يوضع وضعا يعتد به العرف تراب القبر كان ينضم اليه ويمتزج كذلك فما نعتد به الا دليل على ثبوته بمجرد الوضع خصوصا ما صرح به بعض هؤلاء من كفاية وضعه على الصندوق المبارك او تعليقه على الشباك الشريف وما علل به في الرياض من انه لولا كفاية ذلك لانتفى الاخذ من القبر على مر الدهور لنفاده وانتفاء موضوع الاستشفاء والتبرك بالتربة الحسينية مع تعلق الغرض بهما قطعا ممنوع بانه في بدو الامر موضوع الخطاب انما هو الموجود وبعده يتدارك الماخوذ منه بالوضع من الخارج بمكانه ولا يلزم ازيد من هذا وعن نهاية الصيمري انه اذا اخذ من خارج الضريح بالدعاء المرسوم والختم عليه ثبت له الاحترام المذكور من حرمة التنجيس وكذا عن المهذب في الروضة ولعل مرادهم بالماخوذ من الخارج بعنوان الاستشفاء بقرينة الدعاء المرسوم والختم عليه وح هو الذي لم نستبعد او مرادهم الملازمة المشار اليها مع دعوى اناطة تجويز الاستشفاء بالاخذ مع الدعاء والختم ولو من خارج الضريح وبالجملة احترام التربة الحسينية قسمان ذاتي وهو مخصوص بالماخوذ من القبر وما حوله العرفي على وجه يقال تربته وقصدي وهو الماخوذ مما يصدق عليه تربة كربلا عرفا بقصد الاستشفاء او مطلق التبرك والمعمول منها بهيئة الات العبادات وربما ظهر من بعضهم ثبوت الاحترام الذاتي لمطلق تربة كربلا فلم لا يجوز تنجيس الكيزان والاباريق المعمولة من طينها في خارجها ولا استعمالها المنافي له ... مثل التطهير لا استنجاء واما المسن كان في كربلا فلا يحرم المجوح وحكي في الجواهر عن الاستاد الاكبر النهي عنه واحتمال ارادته غير الحرمة قائلا لو كان مراده الحرمة فممنوع لكن في شرح البغية في باب الاستنجاء قال لا يبعد التحريم في مطلق طين كربلا لمن كان خارجا عنها لا فيها ومراده تحريم التنجيس الاستنجاء وعلى كل حال لا اعرف منشاء لهذا العموم الا ما يعطيه بعض اخبار الاستشفاء من جواز التناول استشفاء من مطلق طين كربلا وقد عرفت الماخوذ للاستشفاء ولو من البعيد غير بعيد احترامه لكنه بقصد الاخذ كذلك دون

ما قبل الاخذ الا ان يدعى ان شرع الاستشفاء به هو بنفسه شاهد ثبوت مرتبة الاحترام له وهي قاضية بحرمة التنجيس لمنافاته التعظيم في امثال المقام وهو الاحتمال الذي وعدنا اتيانه واوجعنا اليه ما حكينا عن الصيمري والمهذب والروضة والانصاف كون ثبوت رتبة الاستشفاء مظنة لهذه المرتبة من الاحترام في نظر الشارع بل تقتضيها في متفاهم العرف به بينك مع الاتراد السابق من عدم دلالة نص الاستشفاء على ازيد من جواز التناول لكن مع ذلك كله مجال المنع وسيع ثم انه حيث اثبت النجاسة ما ينافي تعظيمه وجب فورا رفعها على الكفاية بلا خلاف في كل من الفورية والكفاية بل مصرح بالاجماع عليهما وتوقف صاحب المدارك في فوريته ان كان يلزم اخذها من الامر فينكر كونه للفور وفيه انه ماخوذ من وجوب الماموريه الى رفع الهتك ومعلوم انه عدم الرضا بوجوده انا ما لا ومن الفورية وهذا لا مجال للتامل فيه واما الكفاية فكذلك لمورد الاتفاق بل مصرح بالاجماع عليها ومراد الشهيد الموجب في الذكرى ازالته على مدخل النجاسة عينا العلة الاضافة لا الحصر في العينية اذ لا منافاة بين الوجوب على المكلفين كفاية وعليه عينا ولعل وجه التعيين عليه وجوب تدارك المعصية على عاصيها ان كان له تدارك فتوقف صاحب المدارك في الكفائية ايضا في غير محله ان كان يمنع الوجوب على غيره لان مع قطع النظر عن الاجماع على خلافه تقتضيه السقوط اذا مات فجن ومقطوع بخلافه الا ان يعينه عليه ما دام مكلفا ولا دليل عليه الا توهم كونه تدارك المعصية وقد عرفت عدم تقييد الوجوب الكفائي على الغير الذي هو مقتضى خطاب جنبوا فهذا الخطاب دليل الوجوب الكفائي لتوجهه الى جميع المكلفين ولا يجب اجتماعهم على العمل تعيينا قطعا والعمل غير قابل للتكرير فلا بد من السقوط بفعل البعض هو الكفاية مع انه فيما كان هنا تكليف مرة عرفا الغرض متعلق بانتفائه من الخارج كيفما كان من غير غرض بخصوص المباشر وهو معنى الكفاية والى ان تعيينه على مدخل النجاسة دون غيره قاض بعدم وجوب الازالة لو مات او جن وهو مقطوع بخلافه الا ان يعينه عليه ما دام مكلفا ولا دليل عليه الا توهم انه تدارك معصيته وقد عرفت انه غير ناف للوجوب الكفائي على الغير الذي هو مقتضى خطاب جنبوا الحكم الرابع ويجب بيان كيفية التطهير المعتبرة شرعا فيما يكون التطهير غسلا بالماء فاعلم انه يغسل الثياب بالماء وكذا البدن من نجاسة البول ويجب ان يكون مرتين الا من نجاسة بول الصبي الغير المتغذي بالطعام فانه يكفي في التطهير منه صب الماء عليه وان لم ينفصل به الغسل بل النفع ومقتضى تقييد المرتين بالبول عدم وجوبهما في غير نجاسة البول من النجاسات ولعل المراد من قوله ويكفي ازالة عين النجاسة التي هي شاملة للاجزاء الصغار وان بقي اللون اي في غير البول لان البول غالبا الا لون له يبقى بعد ذهاب العين فالمعنى يغسل من البول غير بول الصبي مرتين ويكفي غسل يزيل عين النجاسة دون اللون في غير البول من دون تعيين المرتين وعلى كل حال هذه العبارة متضمنة لاحكام عديدة ما بين تصريح بها وتلويح ومع ذلك هنا امور لم يتعرض المص عليها فينبغي التنبيه عليها منها وجوب الغسل من بول غير الصبي مرتين وهذا الحكم اجمالا وردت به الاخبار المستفيضة من صحاح ابن ابي يعفور ومسلم عن احدهما وابي العلا وابي اسحاق النحوي ومحمد بن مسلم ايضا عن ابي عبد الله عليه السلام وخبر المستطرفات عن البزنطي وخبر الدعائم عن علي عليه السلام وعن ابي عبد الله عليه السلام والرضوي في اكثرها عن البول يصيب الثوب قال اغسله مرتين وفي بعضها عنه يصيب الجسد ايضا قال اغسله مرتين وفي صحيحة الحسين بن ابي العلا بعد الامر بالصب عليه مرتين التعليل بقوله فانه ماء وكذلك رواية البزنطي وفي بعض نسخ صحيحة الحسين بعد قوله مرتين الاولى للازالة والثانية للانقاء وفي صحيحة ابن مسلم عن الصادق عليه السلام في الثوب اغسله في المركن مرتين فان غسلته في ماء جار فمرة واحدة وفي الرضوي فاغسله من ماء جار مرة ومن ماء راكد مرتين وهذه الاخبار معتضدة بالشهرة المستفيضة والاجماع المستظهر من المعتبر حيث نسبه في الى علمائنا وعن الذخيرة حيث قال عليه عمل الطائفة نعم حكى كالمشهور في المعتبر بعد كفاية المرة في البول كساير النجاسات ونسب الى المبسوط والعبارة لادلالة فيها واخبره وكذا الى المنتهى وفيه تامل نعم هو قضية اطلاق جماعة اوجبوا غسل النجاسة اما مطلقا او حتى تزول العين ولم يخصصوا البول بحكم وهو في اكثر كتب القدماء وقرب في المنتهى المساواة بين التطهير من البول وغيره كما هو ظاهر القواعد في البيان لا يجب التعدد الا في اناء الولوغ واستحب التثنية والتثليث في غيرها بين التعدد من الاناء وفي الغنية اما الطهارة من النجس فهي ازالة النجاسة من البدن والثياب بما يبين انها تزول بالشرع به ويعني الماء ونحوه وفي الكراهية كما في جمل السيد الشيخ وخلاف العدة وهنا يشير والانتصار اطلاق الغسل كما اشرنا اليه ما هو في اكثر كتب المتقدمين من اطلاق غسل النجاسة والاقوى المشهور للمستفيضة المعتضدة بعد الاصل بالشهرة والاجماع المحكي بل يقيد ما استند اليه لكفاية المرة مطلقا من بعض اطلاقات في كيفية

الى الكفاية مع

النجاسات وفي خصوص البول من نحو قوله اغسل ثوبك من ابوال ما لا يؤكل وفي بعض اخبار الاستنجاء مع امكان اختصاص الاول
بحكم كفاية المرة اما بمثلي ما على الحشفة او مطلقا كما سبق في محله فاتضح ضعف الاستناد لكفاية المرة في البول الى تلك المطلقات
مع حمل نصوص المرتين على الاستحباب فهو تجوز والتقييد خير منه او حمل قال اغسله مرتين على ارادة القول مرتين اغسله فهو مع
انه خلاف الظاهر وقاعدة رجوع العبد الى الامر في مجاز في بعض اخبارها كقوله اغسله في المركن مرتين فان غسلته في ماء جار فمرة
وسيظهر لك حال التفصيلات الباقية في طي ما يأتي فلا ينبغي التأمل في تعين المرتين في البول في غير الاستنجاء انما التأمل في بعض
امور منها ان حكم المرتين للبول جار في جميع ما ينفعل به وفي بعض العبارات الاقتصار على اصابة الثوب والجسد كما في الشرايع
والمعتبر وغيرهما وفي بعضها اطلاق لما ينفعل به كما في الذكرى والدروس والموجز ولعل المقتصر على الثوب لم يرد الاقتصار كما يعطيه

الا انتصا على اصابته الثوب كما في التذكرة والمنتهى والتحرير وفي بعضها صح

استدلال بعض من اقتصر عليه بالحديث الذي فيه الجسد كالمنتهى وتفريع بعض اخر بعد ذكر الثوب ان حكم كلما ينفعل به كما في التذكرة
نعم عن المعالم حكاية التفصيل بين الثوب فمرتان والبدن وغيره فكفاية المرة عن بعض الاصحاب مستظهرا من المعتبر اختياره وظاهره
هو ايضا اختياره وكذلك المدارك بل ظهور الميل الى اختصاص المرتين بالثوب لتضعيفه ما يدل على المرتين في الجسد لا انه
عموم الحكم لهما ونجاسة اغلب الاشياء انما هو بنحو ذلك من السؤال عن اصابة الثوب والبدن ولم يدع اختصاص تنجيسها بالثوب
او البدن ويدل هنا ذكرهما معا في رواية الحسين بن ابي العلاء وقد وثقه صاحب البشرى وروى عنه صفوان وابن ابي عمير
من اصحاب الاجماع وفي حكم الصحيح رواية ابي اسحاق النحوي والظاهر انه الصحيح لانه ثعلبة بن ميمون وعن الخلاصة توثيقه وكذا عن نصر
بن محمد عيسى فهو ايضا صحيح وكذلك في الرضوي بل في رواية البزنطي الاقتصار على ذكر اصابة الجسد ضعف السند مع عدم وجوده
في غير الرضوي منجبر بالشهرة العظيمة مضافا الى عدم القول بالفصل بين الثوب والجسد واقتضاء التعليل بانه ماء وقوله الاولى
للازالة والثانية للانقاء عموم الحكم لكل ما اصابه مع دعوى كاشف الغطاء في شرحه عدم القائل بالفرق ايضا بين الثوب والجسد
وغيرهما ما عدا الاواني فلا ينبغي التأمل في عموم الحكم لكل ما ينفعل به وان دعوى الاختصاص المذكور من الخرافات التي لا ينبغي
ان يصغى اليها اذ السؤال عن البول يصيب الثوب والجسد بعينه موجود في الاخبار المثبتة لاصل نجاسة البول فلم لم يتوهم منها
ومن نحو قوله اغسل ثوبك من ابوال ما لا يؤكل اختصاص التنجس بالبول بالثوب بل ثبوت نجاسة اغلب النجاسات كما اشرنا اليه
انما هو بنحو ذلك من السؤال عن اصابة الثوب والبدن ولم يدع اختصاص تنجيسها بالثوب والبدن فان قيل العثر على الثوب و
البدن هنا للاقتصار فيما يخالف عموم مسمى الغسل في ساير النجاسات على مورد النص كما يوجد في كلمات بعضهم قلنا الوارد من الثوب
والبدن في اخبار اصل نجاسة البول ايضا مخالف لاصل طهارة الاشياء وعمومها وان قيل تنجيس الشيء لهذا دون ذلك غير معهود فلذا
يفهم العموم قلنا الغسل بالماء يطهر هذا الجسم من النجاسة دون ذلك ايضا غير معهود مع ان هذا الكلام من اصله ساقط لتعبدية
الاحكام وبالجملة لا ريب في ظهور الاخبار في كون الخصوصية لنجاسة البول لا للمتنجس به ومنها ان ما يجب فيه المرتان هو مطلق بول
ما لا يؤكل لحمه لاطلاقه في اخبار المرتين مع اقتضاء التعليلين العموم ايضا ودعوى انصرافها في الاخبار الى بول الادمي ضعيف
اذ لو سلم التشكيك فهو من التشكيكات البدوية ولذا لم يدع الانصراف احد في اخبار اصل النجاسة في لفظ البول هناك التي هي مثل
هذه وان كان هناك وقع من جملتها ايضا عموم ابوال ما لا يؤكل لحمه وكذا في كلام الاصحاب لانهم بعد ذكر البول من النجاسات جعلوا
حكم البول الغسل منه مرتين فالمراد من البول في حكم المرتين هو البول المعدود من العشرة وهو ابوال ما لا يؤكل واما اطلاقه بالنسبة
الى بول الكافر فلا وجه لدعوى انصرافه الى بول المسلم البشر مع ان حيثية النجاسة الكفرية ان لم تكن موجبة للاولوية بالتعدد
فلا توجب المرة قطعا لوجود سبب الحكم الاقوى من التعدد مضافا الى اقتضاء التعليلين ايضا بالعموم ومنها ان وجوب المرتين
عام لما اذا جف البول بعد الاصابة ام كان باقيا وهو المشهور عند الموجبين للمرتين وقال في الذخيرة ان المصنف اكتفى في جملة من
كتبه بالمرة مع الجفاف قلت هو كذلك لكن مع اختلاف في التصريح به والظهور ومن الصريح عبارته في قواعده قال واما الحكمية
كالبول اليابس في الثوب فيكفي غسله مرة وفي بعض كتبه التصريح بالمرتين في البول الجاف كالتذكرة فانه بعد ان حكم بوجوب
ازالة العين والاثر في النجاسة العينية قال واما الحكمية وهي التي لا تدرك بالحواس كالبول اذا جف على الثوب فيجب غسلها ثم قال
ولا يكفي الصب بل لا بد من الغسل مرتين انتهى ومع هذا من الغريب قول كاشف الغطاء في شرحه لعل الذي يفهم من مجموع كتبه

عدم الفرق في البول بين الجاف وغيره وانما يفرق في غيره وعلى كل حال الفرق بين الجفاف وغيره مبني على ان الزيادة على المرة في البول
او مطلق النجاسة لازالة العين وحقيقة التطهير من النجاسة حاصلة بالمرة جمعا بين مطلقات الغسل من النجاسة بل من خصوص
البول كما في بعض اخبار الاستنجاء مع اخبار المرتين وعليه لا فرق في جفاف البول وغيره ولذا عمم كفاية المرة في القواعد والتذكرة لكل
حكمية ويستدل له ايضا برواية حسين بن ابي العلاء في نسخة المعتبر والذكرى فيهما بعد قوله وسألته عن الثوب يصيبه البول قال اغسله
مرتين الاولى للازالة والثانية للانقاء وهي رواية عدها بعض من الحسان لعدم التصريح بوثاقة الحسين لكن قيل في البشرى
شهادة بوثاقته مع ان الراوي عنه صفوان وابن ابي عمير ولا يرويان الا عن الثقات وعن النجاشي ان حسينا وجه اخوانه وظاهره
وجاهته المقبولية ومن جملة اخوته عبد الحميد الثقة وفي الفهرست ان لحسين هذا كتابا يعد في الاصول وهذه المذكورات كافية
في كونه بوثاقته ظاهر صحة الرواية لكن صرح جماعة بان الزيادة المذكورة غير موجودة في الكتب المعتبرة بل في المعالم ان احسبها من كلام
المعتبر فتوهمها بعض من الخبر فقيل ويؤيده عدم وجودها فيما اورده المنتهى مع شدة حاجته الى هذه الزيادة للاكتفاء فيه بالمرة للنجاسة
الغير المشاهدة لكن جعلها من كلام المعتبر مع كونها وسط الحديث لان بعدها وسألته عن الصبي يبول على الثوب قال يصب عليه الماء
قليلا ثم يعصره بعيد في الغاية نعم عدم وجودها في الكتب المعتبرة موهن قلت بل الزيادة مخالفة للاعتبار القطعي من عدم تأثير
للغسل بالماء بالنسبة الى العين لعدم امكان تأثيره في العين من حيثية التطهير لها واما من حيثية ازالتها فهو مساو مع الغسل بالـ
بالمضاف وغيره لان المقصود ارتفاعها الحاصل بكل ما يزيلها فالغرض من الغسل بالماء تأثيره بالنسبة الى حكم النجاسة الحكمية واما
العين فانما تزال لعدم امكان ارتفاع الحكمية مع وجودها ولذا لو كانت العين يابسة ولم توجب الحكمية لم تحتج الى الماء اصلا بل يكفي
رفعها عن المحل ونحو ذلك شاهد الجمع بين المطلقات واخبار المرتين بجعل احدى المرتين للازالة حتى تكفي المرة مع الجفاف والجمع بالتقييد
غير محتاج الى الشاهد فهو متعين ولذا كان الاقوى اطلاق وجوب المرتين للبول نظرا الى اطلاق هذه المستفيضة التي وقع بها تقييد ما
اطلق الغسل في النجاسة والبول منها ان في عدم وجوب المرتين للبول الذي على الحشفة ووجوبهما ترددا وهو المسألة الماضية في الاستنجاء
هل يكفي الصب عليه مرة بمثلي ما على الحشفة ام لا بد من صب المثلين مرتين فعلى القول هناك بلزوم المرتين يعم الحكم ولا فرق بين
المقامين وعلى القول الاخر يختص حكم المرتين بغير البول الذي يصيب الحشفة ولا منافاة لتصريح ما ورد من خبر نشيط بن صالح
بمثلي ما على الحشفة بالمصيب الحشفة وظهور ما في جملة من هذه المستفيضة المتضمنة للبول يصيب الجسد فيما يلاقي الجسد بول
من خارج الجسد لا من نفسه كالذي يصيب الحشفة فيعمل بكل من النصين في مورده الظاهر منه ولا استبعاد في تخفيف الحكم
في الاستنجاء من جهة تكرر وقوعه المتساهل تخفيفا نظرا الى سماحة الشريعة وبنحو هذا يجمع القول بالمرتين هنا مع القول بالمرة
هناك ومع القول بالمرتين فيه بناء على اختلاف الفهم من قوله في رواية نشيط بمثلي ما على الحشفة في انه تنبيه على لزوم المرتين بدعوى
تحقق مسمى الغسل بالمثل فايجاب المثلين لايجاب المرتين فيوافق هذه المستفيضة او انه تنبيه على ما يلزم من كمية الماء في غسل
ما على الحشفة لعدم تأثير المثل فيوافق مطلقات غسل النجاسة وبعض ما ورد في خصوص الاستنجاء ايضا وقد سبق الكلام
فيه في باب الاستنجاء ومنها ان وجوب المرتين مخصوص بما يغسل من البول او يعم ما يكفي الصب عليه كبول الصبي الغير المتغذي فيه
قولان ولعل الاول ظاهر الاكثر بل غير الشاذ لتقسيمهم البول الى ما يجب فيه الغسل وما يكفي فيه الصب عليه ثم ذكرهم التعدد
في الغسل فاوجبوا الغسل مرتين وربما يستظهر دعوى الاجماع عليه من عبارات اظهرها ما في شرح المفاتيح حيث قال اما اجزاء الصب في
بول الصبي قبل الاكل من دون حاجة الى التعدد ولا العصر فيدل عليه مضافا الى اصالة البراءة والاجماع المنقول عن الشيخ في
الخلاف ما رواه اصحابنا ومنها عبارة اللوامع حيث قال التعدد كالغسل غير معتبر في بول الصبي لكفاية الصب فيه بالاصل والاجماع
المحقق والمحكي عن جماعة وقول الصادق ع ومنها عبارة المعتبر حيث قال بول الصبي لا يجب غسله ويكفي صب الماء عليه مرة في الثوب
وغيره وبه قال الشافعي واحمد وقال ابو حنيفة كغيره بناء على ظهور حكايته موافقة الشافعي واحمد في مسألة اصحابنا عليه وقد
يعطيه ايضا عبارة المتن بارسال استثناء بول الصبي ارسال المسلمات ولكن امعان النظر في هذه العبارات يعطي ان مرادهم الاجماع
على مجرد كفاية الصب عدم الحاجة الى الغسل فان كفاية المرة استنباط منهم من الاجتزاء بالصب في الاخبار لان اظهرها كما عرفت هنا
عن شارح المفاتيح عن الخلاف وبصرف ظهوره حكايته عن الخلاف هو دعوى الاجماع على اصل كفاية الصب من غير تعرض للمرة كما مع ان الذي في الخلاف مع

بعد ظهورها في اللوامع الاستدلال على ما هو معقد اجماعه بقول الصادق عم والمروي عنه اصل كفاية الصب ومن المرة وما في المعتبر
في ظهور الاجماع منه قصور فضلا عن كونه على المرة وعلى كل حال صرح في كشف الغطاء باعتبار التعدد في بول الصبي لاطلاق ما دل
على اعتبار التعدد مع ظهور الادلة في امتياز بول الصبي عن بول غيره بكفاية الصب دون الغسل وفي الجواهر بعد نقله عنه قال انه ضعيف
جدا كمستنده مع اني لم اعثر على موافق له مصرحا انتهى اما عدم الموافق الصريح له فكما قال وبمساعدة التتبع ومن اجله يضعف القول
به ايضا لكن ضعف مستنده لعله ليس كذلك بل هو قوي لان اطلاق البول في اخبار الغسل مرتين فانه شامل لبول الصبي ومقابلته
بالصب في مثل تلك الاخبار اولى بكون كفاية الصب بمرة في نص آخر غاية اخراج بول الصبي من تحت اطلاقه وامتيازه في الغسل والصب
واما في التعدد فهو باق على الشمول له واما دعوى عدم انصرافه الى بول الرضيع كما وجدناها في بعض الكتب ففي غير محلها لانه ان كان
تشكيك فهو من التشكيكات البدوية لا عبرة به كيف لا ولو تم لا نصرف الى غير بول الرضيع لا خصوص الذكر ولا خصوص غير المتغذي
قطعا لا يعارض هذا الاطلاق اطلاق الامر بالصب كما ادعاه في الجواهر لسوقه في بيان عدم الحاجة الى الغسل كما هو نحو قوله في صحيحة
الحلبي بول الصبي يصب عليه فان كان اكل فاغسله غسلا ثم لا ظهور في كون الصب لاجل الخفة في نجاسته في ارادة عدم التعدد لكفاية
خفة الاجزاء به دون الصب كما انه لا ملازمة بين عدم الانفصال وعدم التعدد حتى يدل عدمه على عدمه وعدم الفائدة في التعدد
خصوصا بناء على كون احدهما للازالة مع عدم الانفصال مجرد استبعاد لا يصلح مقيدا لاطلاق البول في نصوص المرتين واجود
ما يمكن المعارضة به ما ذكره من ظهور بعض الادلة على الاكتفاء بالصب عن غسل الثوب ونحوه في عدم التعدد لكن ظهوره ناش من حكاية
فعل النبي صلى الله عليه واله انه صب عليه في ثوبه المتنا وظهوره في انه صب مرة ان تم فانما هو من ظهور اطلاق لفظ البول هذا مضافا الى ان الشيخ
في الخلاف ورد رواية الصب مرتين في البول وقال الجمع بينها وبين رواية غسله مرتين بحمل الاولى على بول الرضيع والثانية على غيره
وح المرتان في بول الرضيع منصوص نعم ما اشرنا اليه ولا من تعميم البول الى ما يغسل وما يصب عليه ذكرهم المرتين فيما يغسل
دون ما يصب عليه مع تصريح كل من تعرض لحكم المرة والمرتين في بول الرضيع بكفاية الصب عليه مرة وعدم العثور على مصرح فيه
بالمرتين غير كاشف الغطاء مؤذن بثبوتها ثم جميعا على كفاية المرة فيه وينبغي الوقوف دون مخالفتهم لكونه مظنة الوقوف على ما لم
نقف عليه والوصول الى بعض قرائن من الاخبار لم تصل الينا مع ان في رواية ابن ابي العلا سالته عن البول يصيب الجسد قال صب
عليه الماء مرتين وانما هو ماء وسالته عن الثوب يصيبه البول قال اغسله مرتين وسالته عن الصبي يبول على الثوب قال يصب
عليه الماء قليلا ثم يعصره ظهورا معتدا به في ذلك من جهة المقابلة والتصريح في الاولين بالمرتين دون الثالثة مضافا
الى انه لو كان المراد فيها ايضا المرتين لساوت الاولى من بول الكبير بالصب عليه مرتين مع وجود الفرق بينهما قطعا الا ان
يدفع بانه في الثالثة ساكت عن جهة المرة والمرتين ولا باس به هو ضميمة منضما الى ظهور فعل النبوة المشار اليه مع الاعتضاد بفهم
الاصحاب مقيدا لاطلاق البول في هذه المستفيضة الواردة بالمرتين والله اعلم ويتعلق بالصب المطهر هنا امور ينبغي
التنبيه عليها منها انه يلزم استيعاب الماء تمام المحل فاذا بقي جزء بقي على النجاسة بناء على المعروف من مذهب الاصحاب في بول الصبي
من نجاسة كاثر لامتناع الطهر بغير ملاقاة المطهر اصلا وهو موهود ان تفاق وما عن كثير من وجود قول بكفاية الرش الموهم
للمخالفة لتقطع اجزاء الماء في الرش المستلزم لعدم استيعاب المحل فيه ما يدل على ارادة اجزائه عنوانه وان لم يكن عنوان الصب لا
اجزاء الرش ان لم يستوعب لتقطع اجزائه المحل والاستيعاب اللازم جار بالنسبة الى ظاهر المحل وباطنه فاذا استوعب الظاهر
دون جزء من الباطن بقي ايضا على النجاسة فهو كبول غير الصبي في الحشايا ونحوها ولا يخفى ان لزوم الاستيعاب مع ما اشير اليه
مدلول عليه من التعبير في النص بالصب عليه اي محل البول الظاهر في جميعه لا من نفس لفظ الصب كما في اللوامع قائلا فلا يصدق
بورود الماء على البعض مما بول بارادة ان الصب على الشيء لا يصدق بوروده على بعضه ومع ذلك ففي عبارة بعض المعاصرين
ان الاقوى اعتبار اصابة الماء لجميع المحل ثم قال وهل يعتبر نفوذ الماء في اعماق الثوب ونحوه مما يرسب فيه النجاسة ام يكفي الرش على الظاهر
وان علمنا عدم الوصول الى الاعماق وجوه احوطها اعتبار العلم بالنفوذ ووصول الماء الظاهر الى الاعماق واقربها كفاية الوصول
الى الظاهر مطلقا عملا بظاهر الاخبار وهو كالتصريح بالفرق بين استيعاب الظاهر فيجب والباطن فلا يجب لا ينبغي الاصغاء اليه لما
عرفت ومنها انه لا يكفي الرش لما اشير اليه من تقطع اجزائه فلا يستوعب المحل وفي الذكرة حكى كفايته قولا لكنا لا نعرف قائله فيجب

في عدم وجوب استيعاب الماء المحل في بول الصبي

فيه التعميم فلا يكفي اصابة الرش بعض محل النجاسة واذا رش بحيث استوعب المحل فلو بما يتراءى الاجزاء لما اذا انه الصب في اصابة المحل لكن
يأتي الاشكال من جهة التفاوت معه في ظاهرية الماء ولولا انفصال اجزائه في الصب والحكم معلق على الصب فيستصحب النجاسة ومنه
ينقدح ما في الجواهر من الاكتفاء بالرش المساوي للصب في الاستيعاب والغلبة والقاهرية ونحوها ما لم يدخله في التطهير ضرورة
عدم المساواة معه في اتصال الاجزاء وفيه قوة لا تحصل في المنقطع والمنصوص هو الاول فتستصحب النجاسة مع عدمه ثم قال ويتبادر
ارادة عدم لزوم العلاج والاحتيال بالدلك والغمز والتقليب غيرها من الامر بالصب في مقابل الغسل يدفع احتمال توقف التطهير
على خصوصية الصب فلا يبعد كفاية الرش المساوي له في الاستيعاب والقاهرية وفيه مع عدم مدخلية الغسل بالماء في ازالة العين كما
سمعته في تضعيفه بل خبر حسين بن ابي العلا منع تبادر ما ذكره خاصة من المقابلة بل في الغسل من الخواص غير ما ذكره ايضا من القوة
اللازمة لتواصل الاجزاء والجري وانفصال ماء الغسل وان لم يوخذ الاخير في حقيقته لكن يفهم بقرينة المقابلة في نصوص المقام
فكيف يخص المقابلة بتبادر ما ذكره مع انه بعد خواصه من النظر واغرب من ذلك عدوله اخيرا الى منع اجزاء الرش المساوي
للصب فيما ذكر من جهة عدم تسميته غسلا قائلا فانا وان اكتفينا بالصب في بول الصبي لكن لا بد من تحقق مسمى الغسل فلا يكتفي بمجرد
استيعاب المطهر للمطهر من دون جريان ونحوه المعتبر عرفا في مفهوم الغسل والوضوء والاغتسال لاستصحاب حكم النجاسة مع الامر
بغسل النجاسات في الروايات والجمع بينهما يقتضي بوجوب الغسل لكن بمجرد الصب الغسل المعتبر في باقي ازالة النجاسات المحتاج
الى العلاج والاحتيال في ازالة اعيانها الى آخر كلامه وحاصله وجوب الغسل للامر بغسل النجاسات وبول الصبي منها وانما عبر في نصوص
بالصب لبيان مجرد عدم وجوب المعالجة في الاحتيال لازالة عينه كما في سائر النجاسات بدعوى التبادر وفيه كما تقدم وفيه ما يقضي
بالعجب لعدم مجال الانكار بناء الاصحاب على كفاية الصب لخبر الصادق معه الغسل في التطهير من بول الرضيع بل ولا انكار ظهور المقابلة
التي في النصوص في ارادة عدم وجوب خصوص الغسل ودعوى تبادر كون المقابلة لارادة عدم الحاجة الى المعالجة في ازالة عينه بمعونة
الماء قد عرفت كونها في حيز المنع جدا مؤيدا بانه لا عين في النجاسة الحكمية الباقية في المحل مع ان عدم الحاجة الى الاحتيال المذكور
غير مخصوص في العادة ببول الرضيع فانه كماء يزول مع الماء وبالجملة عدم الحاجة الى الغسل في بول الرضيع مما طفحت به عباراتهم
وفتاويهم فلا ينبغي التامل فيها ومنها ان انفصال الماء المصبوب هنا غير واجب وان قلنا بوجوبه فيما يجب غسله صرح به في حاشية
المدقق قال لا يعتبر في الصب الانفصال والجريان ونحوه في المسالك وحاشية الشرايع بل نسبه في المدارك الى قطع الاصحاب بل
عليه التعليق في النصوص على الصب المتحقق بغير الانفصال وزيادة على اقتضاء تحققه ذلك اقتضاء مقابلة الصب للغسل ذلك ايضا
واما دعوى انصراف مقابلته له الى ارادة عدم الحاجة الى الاحتيال حسب ما سمعتها عن الجواهر فينتفي اقتضاء نجاسته تعلق الغرض
بازالته وانفصاله عن المحل كما في سائر النجاسات على حاله لم يدفعها منع الانصراف التبادر حسب ما سمعته فيبقى اطلاق الصب على ظاهره
من تحققه بغير الانفصال وبه ينقطع استصحاب النجاسة وقد حكى كاشف الغطاء في شرحه عن بعض الحواشي وفي كشف اللثام احتمال
لزوم انفصاله على القول بنجاسة الغسالة قال وهو قريب ان لم يتم الاجماع على خلافه وفي الرياض احتمل وجوبه نظرا الى نجاسة الغسالة
قال والمقابلة تأبيها على هذا القول الدالة على عدم لزوم العصر وهو اعم من عدم الانفصال فقد يراد بغير العصر من وجوه الانفصال
واعترض عليه في الجواهر بانه ينافي وجوب اخراج الغسالة في غيرها وان كانت بغير العصر وهي بالعصر ومن الواضح عدم صلاحيته فارقا
مع ان خصوصية العصر غير مرادة في باقي النجاسات قطعا لكنه فهم من قول الرياض وجوب الانفصال بغير العصر ارادة بغير نحو العصر
ولعل مراده الانفصال بغير مقدار العصر اي يجب انفصال ما ينفصل بنفسه بغير العصر من وجوه الانفصال اي اقسامه وعلى كل حال
مع البناء على هذا القول يحتمل ما في المدارك من قوله يعتبر في الصب الاستيعاب لا الانفصال على ما قطع به الاصحاب حمله على انفصال
جميع ماء الغسالة بالعصر فانه الذي قطع بعدم وجوبه الاصحاب جعلوه المائز بين بول الرضيع وغيره كما هو صريح عبارة الشرايع
حيث قال ويعصر الثياب من النجاسات كلها الا من بول الرضيع والقواعد حيث قال وجوب العصر ثابت الا في بول الرضيع فانه يكتفي
بصب الماء عليه وكذلك غالب العبارات فانها استثنيته لبول الرضيع من وجوب العصر الذي اثبتوه في غسل الثياب من النجاسات
بل في المدارك والذخيرة احتمال عدم وجوب الانفصال حتى اذا توقف عليه زوال عين النجاسة لاطلاق النص قلت بل يعيده ذلك بل عدم
ظهور نصوص بول الرضيع في معاملة محله معاملة الطاهر بمجرد صب الماء عليه بما يتحقق معه الصب مع استيعاب المحل وعدم وجود

عين النجاسة بعينية الحاصل بامتزاجه بالماء وان لم ينفصل من غير فرق بين ما يعصر وما لا يعصر حتى لو كان ارضا ونحوها وان انكره في
شرح المفاتيح ذلك واستقر به مع وجود عين النجاسة وبقاءه لعدم استهلاك بغسل العين بمجرد اصابة الماء ومع عدم انفصاله كيف
يعتبر طاهرا لكنه مدفوع بان التطهير امر شرعي ومع الامتزاج بالماء لا يبقى البول بوليته قطعا ولا غرابة مع جعل الشارع وجعله مرة
يستفاد بالتصريح ومرة بالظهور والثاني حاصل في المقام من اطلاق النصوص بالصب المحقق بورود الماء من غير انفصال قطعا ولا
استبعاد فيه للتسالم بهما وقوى على ثبوت الخفة في نجاسة بول الرضيع وظهورها منهما اجمالا فتكون هي هذا من كفاية صب الماء
عليه بوجه يذهب عينية البول وان لم ينفصل من المحل وعليه فغسالة التطهير من هذا البول مستثناة من كلية نجاسة الغسالة ولا بأس
بمخالفتها لسائر الغسالات على كل تقدير لان عدم وجوب اخراج ما لا يخرج الا بالعصر متفق عليه هنا وعبارة الكركي اخر قد عرفت حملها
على انفصال الخارج بغير العصر دون انفصال الجميع بغير نحو العصر والاثر دعليه ما مر عن الجواهر من عدم صلاحيته ردا وتخفيفا له
من بول الاكل منها ان جرى الماء المصبوب بمعنى انتقاله من جزء الى جزء اخر غير معتبر وقد صرح به في الروض قال يكفي الصب من غير عصر
ولا جريان وفي حاشية المدقق ولا يشترط في الصب الانفصال ولا الجريان ونحوه في حاشية الشرايع الا ان يحمل الجريان منها على ارادة
التجاوز عن الجسم المغسول فيكون بمعنى الانفصال وعلى كل حال ان اعتبر الجري بالمعنى الاول فهو في مسمى الغسل ولا غسل هنا بل
المعتبر هنا الصب المتحقق عرفا بمجرد ملاقاة المحل الماء بالايراد عليه مع استيعابه منه ان حكم كفاية الصب مخصوص بالصبي دون
الصبية في المشهور بل من غير خلاف يوجد غير عبارة الصدوق وقد يتوهم من حسنة الحلبي عن بول الصبي فقال يصب عليه الماء فان
كان قد اكل فاغسله غسلا والغلام والجارية في ذلك سواء ومثلها عبارة فقه الرضا وفي الذكرى ان في بول الصبية قول بالمساواة
والعصر اولى بل عن الخلاف الاجماع على العصر فيها وكذلك عن المختلف وان قال في الجواهر لم اجد الاجماع فيما حضرني من نسخة الاخير وهو
الاقوى على تقدير وجود الخلاف للعمومات مع رواية السكوني ورواية ابي داود ورواية لبابة المنجبرات بالشهرة المستفيضة والاجماع
المحكي وما في الحسنة من ان الغلام والجارية شرع سواء لعدم المكافئة اما يحمل على مساواتهما في التنجيس دون الازالة كما فعله المحقق او على مساواة
الجارية للصبي الاكل كما فعله الشيخ وفي اللوامع تقويته حمله بقاعدة رجوع القيد المتعقب لجمل متعددة الى الاخيرة قال لان الظاهر اتحاد
حكمهما وعلى كل حال كلام الشيخ محتمل لوجهين ارادة المساواة بينهما بعد اغتذاء كل منهما والمساواة بين الصبي لمغتذي والجارية مطلقا
خصوصا مع كون الخبران صريحة في غسل بول الجارية والحسنة غايتها الظهور فيجب حمل الظاهر على الصريح ولعل حمل الشيخ اولى من حمل
المحقق فيبطل صاحب الحدائق الى مساواتها مع الصبي في غير محله كتعجبه من اعراض الاصحاب عن المساواة اذ لا عجب مع قاعدة تحكيم الصريح على
الظاهر لا سيما مع عدم المكافئة والخنثى المشكل والممسوح يجري عليهما حكم الانثى للاستصحاب المؤيد او المعتضد بعمومات الغسل ثم
لا يخفى ان عبارة الصدوق وقبله هي عبارة الرضوي تعينها فيجري الحمل المذكور في عبارتهما ايضا فالمخالفة منهما غير محققة منها ان المراد
بالصبي الموضوع لحكم الصب من لم ياكل اكلا معتادا غير نادر ويميل وشهوة فلا عبرة بما يلعق لعوقا للتداوي ونحوه سواء بلغ الحولين
ام لا ولعل المشهور عليه اما التعميم الاخير فللتعليق في النصوص على مطلق من لم ياكل ومن اكل الشامل لمن لم يبلغ الحولين واما القيد
الاول فلانصراف الاكل اليه بل عدم الصدق في اللعوق والوجور كسائر الافعال المغلوب عليها الانسان قال في المنتهى بعد التقييد
بهما والا لتعلق الحكم باول الولادة لاستحباب تحنيكه بالتمر وقيد ثاني المحققين والشهيدين بالاكل المساوي للرضاع او الزيادة
ولم يعرف مستنده والنص مطلق غايته خروج النادر واعتبر الحلي عدم بلوغ الحولين قال كاشف الغطاء في شرحه ويمكن ان يريد الرضيع
الذي لم يبلغهما وعليه فلا مخالفة منه في غسل بول الرضيع الذي ياكل الا ان يريد التحديد ببلوغهما في كل من الاكل والرضاع فيوجب
الغسل في الارتضاع بعد الحولين والاكل قبلهما وح يكون مخالفا في الارتضاع بعد الحولين ويوافقه فيه بالخصوص عبارة الشهيد و
المحقق الثانيين من ان المراد بالرضيع الذي لم يتغذ بغير اللبن بحيث يزيد على اللبن او يساويه ولم يتجاوز سن الرضاع عدة مفسرا له
في الروض بالحولين وبالجملة هنا صور اربع شرب اللبن المتعارف قبل تجاوز الحولين وشربه بعد تجاوزهما والاكل المتعارف فيهما وبعد
تجاوزهما لا خلاف في كفاية الصب في الاولى ووجوب الغسل في الرابعة انما التردد في الثانية والخلاف فيها من الحلي محقق والثالثة
الخلاف فيها منه يحتمل نظرا الى تاويل شيخنا وعلى تقدير خلافه فيها ضعيف لاطلاق تعليق الغسل على الاكل الصادق على الواقع قبل
تجاوز الحولين قطعا ولا مخرج الا دعوى كون المراد من التعليق في النص على الاكل وعدم الاكل هو تجاوز الحولين وعدم تجاوزهما وانما

عبر عنهما بهما لكون الغالب قبل تجاوزهما هو الرضاع وعدم الاكل وبعد تجاوزهما هو الاكل وعدم الرضاع وهذا وان
كان ممكنا لكن الحكم به مع التعليق على الاكل وعدمه في النصوص المعلل بعضها بما يؤكد كون المنشأ كيفية في اللبن كخبر السكوني المروي
في التهذيب والفقيه والمقنع والعلل الموافق لفهم المعظم مشكل بل متعذر فالتعويل على اطلاق النص في هذه الصورة متعين وهذا
وان كان جاريا في الصورة الرابعة ايضا لكن القطع بصدق الرضاع منها منتف بملاحظة كونه حقيقة في الواقع في الحولين وبعدهما
بعد شرب اللبن وبه مع استظهار ارادة الرضاع من عدم الاكل قد يقوى مقالة الحلي منها لكن الاقوى منها ايضا كفاية الصب
تعويلا على اطلاق النص وعموم ظاهر العلة التي هي كيفية في اللبن وعدم ثبوت مدخلية موضوع الرضاع خصوصا مع موافقة لفهم
المعظم حسبما عرفت من نقل المشهور عليه حتى قال فيها المعتبر ولا اتضح الى من يعلق الحكم بالحولين فانه مجازف وفي المنتهى ان تحديدا بن
ادريس له بالحولين ليس بشيء ومن الامور المتعلقة بالغسل من البول مرتين ان الغسل مرتين مخصوص بالتطهير من الماء الراكد مطلقا
دون الجاري كما عن جامع ابن سعيد ويوافقه الحكي عن الصدوق او مخصوص بالراكد الغير المعصوم دون المعصوم مطلقا راكدا او جاريا
كما هو المنسوب الى المشهور ونفي عنه الريب في الذكرى واما ايجاب التعدد مطلقا ولو في الجاري وان اقتضاه ظاهر اطلاق المتن و
الشرايع وبعض الكتب لكنه خلاف فتاويهم ظاهرا فلعله غير مراد لمن اطلق كذلك والاقوى المشهور اما الاجتزاء بالمرة في الجاري
فللتصريح في صحيحة ابن مسلم المعتضدة بالشهرة العظيمة المقاربة للاجماع بل ظهور الاتفاق كما ادعاه التتبع لعدم العثور على الخلاف
فيه الا ما يظهر من الحدائق من تردد في تطهير البدن نظرا الى اختصاص الصحيحة بالثوب وفيه مع امكان دعوى اولوية البدن يتم فيه بعدم
القول بالفصل بينه وبين الثوب كالصحيح الرضوي المفهود لنيل النحو والمراد به من الجاري الساقط فيه التعدد مطلق النابع وان لم يسل
فلا الانه حقيقة فيه كما تقدم بيانه وكالجاري ماء الغيث في عدم وجوب العدد بل فيه اوضح لورود تكلما يراه ماء المطر فقد طهر
وهذا مع انضمام عدم الفرق بين الغيث والجاري نصا وفتوى دليل اخر لعدم التعدد في الجاري واما الاجتزاء بالمرة في الكثير الراكد
فلمقابلة الغسل في المركن الملازم في العادة لكونه بالقليل الراكد بالغسل في الجاري في الصحيحة حيث قال اغسله في المركن مرتين فان
غسلته في ماء جار فمرة واحدة بتقريب ان هاتين القضيتين من قبيل تقابل قضيتي ان كان اقل من درهم في الدم القليل وقد عرفت
هناك انهما في كلام الحكيم لثانيتهما منهما تاكيد لمفهوم الاولى بالتصريح ببعض مصاديقه وخصوصيته ذلك البعض لحكمة مختلفة بحسب
الموارد وهي هنا كون الجاري هو الغالب من افراد التطهير بغير القليل الراكد ضرورة ندرة وقوع التطهير بالكر الراكد في ذلك الزمان
والمكان كما اعترف به في الجواهر وان لم يرتض هذا التقريب قلنا دخول الغسل في الماء الكثير الراكد في الجواب لئلا يكون الحكم في
الجواب ناقصا مع كون المنطوق فيه هو الغسل في المركن والغسل في الجاري لا غير انما يكون باحد طريقين اما بارادة الغسل في
مطلق ما لا ينفعل من الغسل في الجاري بقرينة مقابلته بالغسل في المركن الملازم في غالب العادة لكونه بالماء القليل الذي ينفعل
فكان بملاحظة هذه الغلبة قوله في المركن بمنزلة قوله بالماء الذي ينفعل ومعه يناسب في مقابلة ارادة ما لا ينفعل وح يتساوى
الكثير مع الجاري في كفاية المرة او بارادة الغسل في مطلق الراكد من الغسل في المركن بقرينة مقابلته بالغسل في الجاري الذي يناسب
في مقابلة ارادة الراكد وح يتساوى الكثير مع القليل في وجوب المرتين والاول ارجح بكون التعبير بالماء الجاري عما لا ينفعل اقرب
من التعبير بالمركن عن ماء الكر خصوصا مع كون غالب الغسل في المركن بالماء القليل كما اشرنا اليه ولان لازم الاول من مساواة الكثير
للجاري في الحكم اظهر من لازم الثاني وهو مساواته للقليل لمعهودية مساواة الكثير للجاري في اغلب الاحكام واذا تبين ان المراد من
الصحيح تعليقه بتنزل الرضوي ايضا اذ لا يقوى وحده على المعارضة وقد افرط في الجواهر هنا بدعوى دخول الكثير الراكد اذا فرض
جريانه في ساقية ونحوها في مصاديق الجاري فيشمله نص الجاري وح يتم في الكثير الغير الجاري بعدم القول بالفصل وفيه ان الجاري
حقيقة في النابع قطعا كما سبق تحقيقه وعلى كل حال يدل على مساواة الكثير للجاري مضافا الى ما ذكر عموم قوله مشيرا الى غدير او جب
هذا لا يصيب شيئا الا طهره ودعوى عدم سوقه لبيان كيفية التطهير بل لمجرد حصول التطهير به فلا يعارض ما ورد بالمرتين ممنوع عند
ظهور قوله لا يرى ولا يصيب الا طهر في الدوران على الملاقاة والاصابة نعم التعارض بينهما بنحو العموم من وجه ويطلب فيه المرجح
وهو من جانب عموم يراه ويصيب لموافقة المشهور العظيمة وايضا ما ورد في الحمام من قوله ماء الحمام كماء النهر في بعضها كالجاري
يقضي بمساواة الكثير الراكد للجاري في الحكم ثم بعد ضده الى ستمراره فان الجاري والكثير متحدان غالبا في الحكم والاعتبار ايضا
وان كان اكثر من درهم

من وجهين احدهما ان الماء الكثير اذا شاع اجزاء عين النجس فيه بحيث استهلكت فيه ارتفع حكم نجاستها فالنجاسة الحكمية المحضة اولى وثانيهما ان التعدد انما يجدي في الغسل بالقليل لانفعال الغسالة فيه باكثر ورود الماء عليه وتخلف شيء من بقايا الغسالة فيشتد الاحتياج الى الغسلة الثانية وهي مفقودة في الكر اذ لا يكون شيء من ذلك فالمكرر لاغ فيه والتعبد بالتحديد بعيد وما ذكر اقتضى سند الفرق بين الجاري والكثير الراكد فان الصحيح مع الرضوي المنجبر المشار اليهما وقد عرفت الجواب وكذا سند اطلاق المرتين كما هو ظاهر اطلاق بعض العبارات وان لم نجد به قائلا فانه اطلاق ما عدا الصحيح من اخبار المرتين مع دعوى عدم مكافئة الصحيح الواحد لتلك المطلقات المعتضدة باستصحاب النجاسة حتى يتقيد بها والجواب حصول قوة المكافئة من الاعتضاد بالشهرة العظيمة مضافا الى ظهور الاتفاق في الجاري وقد وقع في اللوامع من نسبة الخلاف في ذلك ما لا ينبغي فانه قال لا يلزم التعدد في الجاري والكثير وفاقا للمشهور وخلافا للشيخ والمعتبر والمنتهى فيهما اي الجاري والكثير انتهى ثم اعترف بان خلاف هؤلاء وان كان معترضا في الاناء الا ان الظاهر طرده في غيره ايضا وفيه ان المنتهى قد صرح فيه بعدم وجوب المرتين في البول اصلا وفي اناء الولوغ مصرح بان التعدد انما يعتبر لو صب الماء فيه اما لو وقع الاناء في ماء كثير او ماء جار وزالت النجاسة طهر واما المعتبر فصرح فيه بان الاناء اذا غسل مرة بالتراب ثم وقع في ماء جار وتعاقب عليه جريات كانت الطهارة اشبه والظاهر كون التخفيضة في الكثير الراكد عنده بمنزلة الجريات وتعاقب الجريات لعله عنده فارق بين الجاري والقليل وتخفيضة الراكد ايضا بحكمه كما صرح به في المنتهى فيهم ثان عنده مع القليل وان ابعد عن كون التعاقب المذكور فارقا بين مطلق الجاري والقليل لعدم اطراده في غير السائل فعلا فلا اقل من كون قوله فيما تعاقب سببا للعدم فيه وجوب التعدد مطلقا اليه والشيخ عبارته في اناء الولوغ ان وقوعه في الجاري ومرور الجريات عليه لا يحتسب بثلاث غسلات وهذا وان اعطى ايجابه التعدد في الجاري مجملا لكن لا يثبت به ان التعدد عنده واجب للغسل من البول مطلقا في الجاري فلعل ما يكفي عنده المرة من البول نظرا الى ما ورد فيه من الصحيح والرضوي مع بالجملة لم يثبت من كلام هؤلاء القول بالمرتين للغسل من البول في الجاري فتدبر ثم منها انه حيث توجب التعدد بما في البول خاصة او مطلق النجاسات لا يلزم حصول ازالة العين بغير المرتين فلو زالت بالاولى كفى ضم الثانية كما هو ظاهر اطلاق كثير وصريح اخرين وممن صرح به المحققان في المعتبر وجامع المقاصد والشهيد في الذكرى والصيمري في كشف الالتباس فقضية الاطلاق المرتين كفايتهما وان دامت العين بالثانية بل صرح في الجواهر باجزاء المرتين المزيلة ثانيتهما وتردد في المدارك في اصل احتساب الغسلة المزيلة للعين من المرتين وفي مفتاح الكرامة وشرح كاشف الغطاء بانه قيل بانه لا معنى لاحتساب غسلة الازالة اذ لا معنى للحصر فيها لان الازالة لا تتم ولو تضاعف الغسل وفيهما ايضا الجواب عنه بان بناء الاخبار وكلام الاصحاب على الغالب انتهى ومرادهما من الحصر فيه الذي لا معنى له هو ما تسمعه في تقرير سند من لا يحتسبها من المرتين وعلى كل حال مستند من يحتسبها من المرتين اطلاق الاخبار للغسل مرتين ومستند من لا يحتسبها انها لو احتسبت من التعدد فلا موقع لتعيين العدد في المرتين لان ازالة عين النجاسة قد لا يحصل بهما ولا يعقل الحكم بالكفاية مع بقاء العين فلا بد من الازالة بغيرهما فلا يمكن جعل المرتين ضابط التطهير ويمكن الجواب بان الضابط هو المرتان الا اذا كان العين باقية بعدهما جمعا بين اطلاق النص المرتين مع غلبة حصول الزوال بهما وبين ما دل على ثبوت النجاسة للعين ولعل المراد من الجواب في الكتابين ومن هنا يتبين ان الحق خلاف كل من الاطلاقين فلا تحتسب مطلقا ولا لا تحتسب مطلقا بل تحتسب اذا زالت العين بالغسلة الاولى منهما للتعبد بخصوص الغسل مرتين المصدقة بذلك اذا لم يبق من العين شيء ويرد ما ظهر من المدارك ومنه يظهر ايضا وجه الاكتفاء بها حيث تكتفي بغسلة واحدة اذا كانت هي المزيلة للعين ويشهد لكفاية الازالة بالاولى من المرتين في البول خبر مثل ما على الحشفة بيانا على فهم المرتين من التعبير فيه بالمثلين ولا تحتسب اذا زالت العين بالغسلة الثانية فيجب ضم غسلة ثالثة لبقاء عين النجاسة بعد الغسلة الاولى وبموجب اطلاق ما اثبت المرتين في التطهير من العين هو حسب الوجوب غسلتين فلا يجدي ما وقع مقدمهما وبه ينقدح ما صرح به في الجواهر بقوله بل هو اي الاطلاق الادلة قاض بذلك اي الاجتزاء بالمرتين فيما لو حصلت الازالة بهما ايضا انتهى نعم فيما تحتسب الغسلة المزيلة يعتبر وقوعها جامعة للشرائط المعتبرة في التطهير بالماء من كونه واردا ومنفصلا عما اصابته النجاسة بعد ما تنفصل الغسالة وغير ذلك منها انه حيث وجبنا التعدد يتحقق بانفصال ما يراد تطهيره عن الماء المتطهر به اما بين الغسلتين بقدر ما ينفصل عنه الغسالة او بعد المرة الثانية وهل يتحقق في الغسل بالماء القليل بانفصال الصب عليه بقدر انقضاء زمان الصب بين وفصل ما بينهما صرح في الذكرى بالاجتزاء به بل فيه كفاية اتصال الصب بقدر الغسلتين لكن في الدلائل بعد حكايته عن الذكرى ما

في احتساب الغسلة المزيلة للعين من المرتين

ولو كان بقدر

ولو كان بقدر الغسلتين والقطع كما صرح به بعض الاصحاب لكان حسنا واحسن منهما ضم زمان انفصال الغسالة من الاخيرة ولعله المراد في زمان الغسلتين في كلام الجماعة وبالجملة تبع الذكرى فيما في جامع المقاصد وتبعهما جماعة ممن تأخر عنهما وقد سمعت ممن تقدمهما عن المعتبر في التنبيه المتقدم لكن ظاهر الاكثر اعتبار الحصول المتحقق بما ذكر ولا بأس في الدلائل والمدارك انه ظاهر عبارات الاصحاب و سنده ما فهم من كون المعتاد في المرتين على العرف في العرف لا يقال على الصب المتصل ولا الجريات المتواصلة المرتان بل يعتبر في صدقه الانفصال والبينونة عن الماء في البين ومستند المجتزي بذلك ان وصل الماء في الغسل بالقليل ليس باقل من القطع والفصل ان لم يكن اقوى في الاثر وتعاقب الجريات في الجاري جرية بعد جرية هو غسل بماء جديد فهو غسلة بعد غسلة ومثلها التخفيضة في الكثير الراكد وفي الجواهر انه ضعيف جدا ان كان المراد الدخول في مسمى المرتين ولا يخلو من وجه ان كان المراد الحاقه في الحكم لفحوى الاكتفاء بالحتي لاولوية الاتصال من الانفصال لكنه اعترف بعد ذلك بما ذكره غيره في رد الاولوية كما في اللوامع وغيره من توقفها على العلم بعلة الحكم في الملحق وكونها اقوى في المفهوم والعلة هنا غير معلومة لظهور قصور العقل عن ادراك مثل ذلك وفي شرح المفاتيح يمكن ان يكون مع الاتصال والامتداد الزائد الكثير يصدق عرفا تعدد الغسل قلت وقد يقوى في النظر الاجزاء في حصول التعدد وان لم يعتبر في مطلق الغسل على الاظهر بتعاقب الجريات الشديدة والتخفيضة القوية في الجاري والكثير دون اتصال الصب بالماء القليل اما الاول فلتبدل الماء في كل جرية لمضي الاول بالمرور وحصول الاخر مكانه حسا ولا مجال لانكاره وتبدل لم يحصل تكرره وتعدده لا محالة ولا منافرة المعتاد توجب التفاوت فيها في الجملة خفاء وظهورا كما في الغسل بجوال الدهن في الوضوء واما الثاني فلاعتبار انفصال الغسالة في الغسل بالماء القليل المعدود مطهرا والوجه المطهر ضرورة تنجس الماء بملاقاة المتنجس ويبقى تنجس المتنجس على النجاسة فاذا ورد ماء الغسلة الثانية قبل انفصال الركما تنجس به وخرج به عن قابلية التطهير لان المستثنى بضرورة شرع التطهير بالغسل انما هو التنجس بالمتنجس نفسه دون التنجس بما تنجس به وهذا الانفصال غير محرز مع عدم انقطاع الماء في البين لورود اللاحق قبل حلول المحل من الماء السابق ولو من بعضه وهكذا الى ان ينقطع والله العالم ومن الامور التي هنا ينبغي التنبيه عليها هو ان انفصال ماء الغسل هل هو لازم في الغسل التطهيري ام لا بل اللازم استيعاب المحل المتنجس وتنقيح الكلام فيه ان هنا انفصالين احدهما انفصال ما ينفصل بنفسه فانه غالبا فيما لا يكون الماء نزرا ينفصل شيء من ماء الغسل من المغسول وفي المنزر ايضا غالبا ينتقل من المحل الواقع عليه الى محل آخر من جسم المغسول وهو في مرتبة الانفصال عن الملاقي الاول في تمامية الطهر فيه ولا يتوقف حصوله فيه على الانفصال من تمام الجسم وثانيهما انفصال ما لا ينفصل الا بالعلاج من عصر ونحوه فالاول هو الفارق بين الصب والغسل المتقابلين في اخبار التطهير من بول الصبي وبعض اخبار اخر والثاني هو مسألة وجوب العصر فربما اعتبر الاول من لا يعتبر الثاني وربما اعتبر الثاني في خصوص غسل الثياب وما اشبهها من لا يعتبر الاول في البدن وما اشبهه بدعوى كونه مأخوذا في مثل غسل الثياب خاصة عرفا ولا ينبغي التأمل في وجوب الشيئين ولزومهما بناء على نجاسة الغسالة لعدم ترتب ثمرة الغسل التطهيري المأمور به مع بقاء غير المعفو من الغسالة النجسة في الجسم اذ لا يشتغل في شيء مما يعتبر فيه الطهارة سواء كان مما يغسل مرة او مرتين كالبول مضافا في خصوص الثاني الى توقف صحة الغسلة الثانية على انفصال غسالة الاولى لعدد الزائد على المعفو لتنجس ماءها بملاقاتها والمستثنى من كليته عدم افادة ما تنجس طهرا بناء على نجاسة الغسالة هو التنجس بالنجاسة التي يغسل منها من البول مثلا دون التنجس بملاقاة غسالتها وتوهم الخروج عن عهدة الامر بالغسل بمجرد الصب بدعوى خروج الانفصال عن مفهومه فلا يجب غيره بل ظاهر اطلاق الامر به انه سبب الطهارة يمكن دفعه بانه بعد ظهور كون الامر به لسببيته للطهارة يتقيد ظهور سببيته للطهارة بما بعد ازالة الغسالة جمعا بين سببية الطهارة المغسول وما دل على انفعال الماء القليل بالملاقاة القاضي بوجود النجاسة في جسم المغسول ولذا لم يدع احد فيما وقفنا عليه طهارة الغسالة استنادا الى اطلاق الامر بالغسل ودعوى ان كلما يتخلف عما ينفصل بنفسه في مثل الثياب عفو قياسا على المتخلف بعد العصر المتعارف مما يمكن اخراجه بعصر اقوى ممنوعة لما مر في باب الغسالة من اقتضاء عموم انفعال القليل تنجس جميع ما يشتمل في الغسل لكن ضرورة شرع التطهير بالقليل قضت بالعفو عما يعسر فصله وهو المتخلف بعد العصر المتعارف فيبقى ما عداه تحت العموم ولذا لم يظهر التصريح بعدم وجوب العصر الا من الاردبيلي وتلميذه وبعض من تأخر عنهما والا من تقدمهما ما بين مصرح بالعصر وما بين مقتصر على ذكر الغسل من غير تعرض للعصر كالمتن وربما اشعار عدم تعرضهم منشأ لنسبة عدم الوجوب اليهم مع احتمال دخوله

عندهم في

عندهم في معنى الغسل كالتيمم او لكونه كغيره من شروط صحة الغسل التطهيري في المتون كثيرا اما تخلو من نحو ذلك ومن هنا نسب غير واحد جواز
العصر الى المشهور وشهرة عظيمة تقارب الاجماع وربما استند في وجوبه الى وقوع الامر به في بعض الاخبار ايضا كخبر الدعائم في المني يصيب
الثوب ولا يعرف مكانه قال اغسله كله ثلاث مرات يفركه في كل مرة ويغسل ويعصره وفي ذيل خبر ابن ابي العلاء عن الصبي يبول على الثوب
قال يصب عليه الماء قليلا ثم يعصره بحمله على الصبي المتغذي وفي الوضوء في الغسل عن البول يصيب الثوب اغسله في المركن مرتين ثم اعصره
وفي المنتهى الى موثق عمار الموجب للدلك في غسل الاناء يشرب فيه الخمر تنبيها ان الدلك اذا وجب في مثل الاناء العصر يجب في مثل الثوب
اولا فرق ويشكل بعض ما فيه الضعف وان كان منجبرا في المقام بالشهرة العظيمة لكن دلالتها لا تخلو من قصور والظهور الاول في البناء
على انه يسقطها وبالعصر في ازالة عين المني لنما جنسه وتمرينه الفرك وبتثليث الغسل والثاني بنافي حمله على المتغذي في قوله قليلا لان الحكم
انما هو في بول غير المتغذي فيحتمل استحباب العصر كما في الوضوء نظرا الى اطلاق الراكد ولا وجوب في كثيره والاخير ظاهر في الانية
به لخصوصيته في جسم الخمر من شدة نفوذه وكثرة اتصال ولصوق بالمحل كما هو ظاهر من سائر اخبار اواني الخمر والعمدة ما ذكرناه من نجاسة
الغسالة ومنع العفو في المتخلف قبل العصر وما يقوم مقامه وان ادعاه في الجواهر مستظهرا له من اطلاق ما اقتصر على ذكر الغسل وفيه
انه سوقه لبيان حكم آخر من وجوب الازالة بالماء او بيان اصل النجاسة وبيان توقف العبادة من نحو الصلوة على الازالة او بيان عدم البأس
بعد غسله في مقام توهم ان الاناء المشروب فيه الخمر يجب هجره الى غير ذلك وكذا في اللوامع مدعيا عدم معقولية الفرق بينه وبين
المتخلف بعد العصر لكونه بعضه مع ان الفرق واضح بلزوم الحرج من عدم عفوية الثاني بخلاف الاول ثم التزم حصول الطهر لما يتخلف عن
الغسلة الاولى بماء الغسلة الثانية وان خلت عن العصر مع اخراجها العين وفيه اولا انه مبني على مذهبه من طهارة غسالة الغسلة الثانية
وقد حققنا في محله نجاستها وثانيا مع طهارة الغسالة ولو الثانية انما هو عدم انفعالها بنجاسة نفس المغسول من البول لا مثلا لا
بنجاسة المتخلف من الغسلة الاولى قبل العصر وبعد الاعتراف بنجاسته لا تطهره بماء الغسلة الثانية اذ ربما يزيد على البلة ويكون من
مصاديق الماء والماء القليل لا يطهر بالقليل فبه تدفع دعوى طهارته بتبعية المغسول بعد تحقق الغسلة الثانية لكونها مقتضى
الاطلاق الامر بالغسل لا مقتضاه طهر المغسول بما هو عليه بعد تحقق مسمى غسله مرة فهو بحكم المتخلف بعد العصر لانه قد يخرج عن مقدار
البلة الجاري منها حكم التبعية ودعوى العفو عنه مراجعة ايضا الى دعوى الطهارة بالتبعية مع انه لا داعي الى العفو مع ميسورية ازالته
بالعصر المتعارف والتبعية يرجع ايضا دعوى الحكم بحصول الطهر لاستنادا الى اطلاق اوامر الغسل مع ان عمومه في المقام معارض بعموم
وجوب ازالة النجس مع عموم تنجيس ما يلاقيه برطوبته والترجيح للثاني من وجوه ومن هنا لم يدع احد ان هذا مستثنى من عدم طهر القليل
بالقليل بل انما مستثنى من تنجس القليل وهو القول بطهارة الغسالة او من حصول الطهر بالمتنجس لكن المتنجس بما يراد تطهيره وهو
القول بنجاسة الغسالة مع البقاء على القاعدة من حيث وجوب ازالته بعصره وغيره لان كلا منهما له في الشرع نظير بخلاف طهر القليل به
بالقليل فالتزامه في غاية الضعف فلا اشكال على القول بنجاسة الغسالة من ايجاب ازالتها فيما يغسل مرة او مرتين لاشتراكهما في انه مع وجودها
في المغسول لا يشتمل على شيء من ما يعتبر فيه الطهارة مع الاختصاص في ثانيهما بحصول الخلل في الغسلة الثانية من عدم العصر بعد الغسلة
الاولى بقي التردد في ان انفصال ماء الغسل هل له مدخلية في تحقق الغسل التطهيري ام لا وان كان لا زما الظهور ثمرة الغسل التطهيري
وتظهر الثمرة في بعض صور التطهيرات الآتية واظهرها فيما اذا القي على جسم متنجس ماء تردد به سرى في بعضه وانتهى الى جزء لم يبق منه
ما يتعداه فعلى الاول يطهر الجزء الاخير ايضا وقد يستظهر الاخير من خبر نشيط بن صالح المعمول به في باب الاستنجاء لا انفصال
لما يغسل به من المثل عن الحشفة خصوصا على تقدير كون المراد من البلل فيه هو البلة دون القطرة كما هو الظاهر وخصوصا اذا حمل
المثلان على ارادة المرتين فيكون كل مرة بمثل البلة ولا انفصال معه قطعا بل يدل الخبر على حصول الغسل عموما بالمثل والمثلين
لكل جسم لعدم خصوصية للاستنجاء فيما هو معيار تحقق الغسل ودعوى حصول الطهارة في خصوص الاستنجاء من غير تحقق الغسل
تخفيفا بالمجازة واضحة وعلى تقديره يمكن تحقيق الجري المعتبر في تحقق الغسل بمجرد انتشار القطرة والقطرتين بورودها
ووقوعها على جسم المغسول فيخرج منه ما الوصاد فيه بغير نحو الورود الموجب للانتشار اصلا بل بمجرد الملاقاة ولا
عليه فلا يكتفي بمثله لعدم تحقق الجري واما دعوى عدم انصراف الغسل المأمور به في الاخبار الى مثل وقوع قطرة وقطرتين
مدفوعة بعدم مجال للانصراف الى الفرد الشايع مع التصريح في الخبر المذكور بالفرد الغير الشايع من مثلي ما على الحشفة مع تحقق الغسل

بل هو كذلك كثيرا ما كذا في المحشو من اللحاف وشبهه وكذا المتفارقة من افراد المتاع القليل صح

بالوضع في الكثير بغير تحريك والغسل حقيقة واحدة سواء وضع المغسول في الماء او بالعكس وعلى تقديره دعوى الفرق في الصدق فيهما
مع عدم امكانها فيما فرض اتحاد الكيفية كما اذا وضع المغسول تحت ماء ينزل عن انبوب ومن ابيه من ملء كثير مرة واخرى من قليل وكما
يشير الانفصال فيما ينزل من الكثير ودعوى الفرق في تحقق الغسل فيهما بمجرد كونه قليلا او كثيرا كما في بعض العبادات تحكم وكذا
فيما يلاقي الجسم المتنجس قطرات من ماء المطر فيحكم بطهره بلا فيهما مع عدم استثنائه من عموم وجوب غسل المتنجس ودعوى الفرق بمجرد
كون الغسل بماء المطر وغيره ايضا تحكم وان نوقش في جميع ذلك فيتحقق في غسل اعضاء الوضوء والغسل بغير انفصال قطعا كما دل
~~عليه اخبار الوضوء والغسل بغير انفصال قطعا~~ كما دل عليه اخبار الوضوء الدهني وليس فيهما من الغسل المجازي قطعا لان حقيقتهما
هي الغسل المخصوص كما علم في بابه وهذا ما يدل على تحقق الغسل مع عدم الانفصال وما في الجواهر من دعوى الفرق باعتباره في الغسل
لرفع الخبث دون الحدث مدفوع بانه بعدم اعتباره في رفع الحدث يثبت الصدق العرفي بغير الانفصال ومعه يستظهر القول بعدم
اعتباره في رفع الخبث باصالة عدم اعتبار غير الغسل العرفي مع ان اصل الفرق بينهما في اللغة والعرف تحكم لكن كل هذا معارض
بالمستفيضة الآتية في الاكتفاء في التطهير من بول الرضيع بالصب المحقق قطعا بغير انفصال شيء مع جعله فيها مقابلا للغسل في
التطهير هنا اذ كل ان المقابلة تدل على عدم كفاية الصب فيما يغسل ولازمه عدم تحقق الغسل بايراد الماء من غير انفصال بالمرة و
من المعلوم عدم الفرق فيما يغسل بين بول الصبي الغير الرضيع وغيره في كيفية التطهير ودلالة هذه المستفيضة على اعتبار الانفصال
اقوى من دلالة خبر نشيط الذي هو العمدة في عدم اعتبار الانفصال لان حاصلها التبادر من اللفظ بملاحظة المقابلة مطابقا
لفتوى المعظم وحاصل الخبر ظهور وغلبة عدم حصول الانفصال من ايراد مثلي ما على الحشفة في عدم اعتبار بقاء ما ينفصل ومع
ذلك يمكن الذب عنه بارادة مثل النقطة الحاصلة من دبر القبول وقت خروجه وان كانت غالبا تسقط بالاستبراء ومع ايراد
مثلها على موضعها خاصة غير بعيد انفصال شيء خصوصا على القول بكفاية صب المثلين دفعة وعلى ما قويناه من كفاية زوال
العين بالغسلة وكان الصب مع وجود قطرة الذي يرويه يجمع ثلاث قطرات على مثل الحشفة الملساء المبلولة ولا محالة ينفصل منها
شيء مع امكان اختصاص لغسل الاستنجاء ايضا بتخفيف الحكم على تقدير ارادة عدم الاجزاء بالمرة من غير انفصال وفي الجواهر ان
المراد من كفاية الصب في المستفيضة بيان عدم الحاجة الى استعمال بعض الاحتيالات مقدما على ايراد الماء ليحصل التهيؤ لزوال عين
النجاسة بما اخرجه الماء معه من غمز وفرك ومن الغسل تقديم الاحتيال فتخرج به المقابلة عن الدلالة على ما ذكر ولا يخفى عدم تبادر
ارادته مع عدم جريانه في النجاسة الحكمية المحضة وكذا ما عسى يحتمل ايضا من كون المقابلة لاعتبار جري الماء في اجزاء الجسم المغسول بانتقاله
من جزء الى جزء في تحقق الغسل دون الصب لما مر في الوضوء من كون المراد الجري كذلك ولو بالقوة لا فعلا بمعنى كون الماء بحيث
لو اريد نقله بما يعتبر العرفية ولو بمعونة يد او غيرها من جزء الى آخر امكن وهذا يحصل بالصب ايضا مع ما سمعت من امكان دعوى
تحقق الجري في الغسل بقطرة وقطرتين بمجرد انتشارها الحاصل من ورودها ووقوعها على المغسول وهذا الحاصل بالصب ايضا و
لكن ليعلم ان المقابلة المذكورة لا تدل على ازيد من عدم كفاية ما لا انفصال معه اصلا المتحقق بالصب واما انفصال جميع الغسالة
الملازم للعصر فيما يعصر فيحتمل عدم اعتباره بدعوى صدق الغسل بانفصال ما ينفصل بنفسه كما قواه في الجواهر والاظهر عندي عدمها
انفصال جميع ما يرد على المحل ما عدا البلة المعفوة فان حصل بنفسه كما في غالب الاجسام الصلبة فينتظر حصوله والا كما في الثياب
فبالعلاج ومنه العصر وهذا هو ظاهر من يوجب العصر في نحو الثياب لبعد ارادة اعتباره من حيث الخصوصية بل لكونه بقية ماء
الغسل وذلك بناء على كون القذارة الشرعية الخبثية امرا ثابتا في ظاهر جسم المتنجس وهي صفة واقعية فيه كالقذارة العرفية من الوسخ
في الجسم وليست امرا موهوما ولا هي مجرد الحكم من جهة حرمة الاستعمال فالغسل من البول المتعلق للامر في قوله اغسل ثوبك من ابوال ما لا
يؤكل في كثير من الاخبار هو على حد قول العرف اغسل ثوبك من الوسخ اذ لا حقيقة شرعية او متشرعية في الغسل هنا وانما التفاوت
بينهما ان الغسل في الاول من القذارة العرفية الوسخية ومع البناء على كونه في الاول صفة واقعية فالغسل فيهما معا بمعنى واحد هو ازالة
القذارة من الجسم بواسطة الماء ولو في النجاسة الحكمية لتحقق القذارة فيها من ملاقاة العين ايضا وقد صرح جماعة من الاصحاب كاهل
اللغة ان غسل الشيء هذا معناه قال شيخنا الشهيد في الروض هو اي الغسل اجراء الماء على الشيء على وجه التنظيف والتحسين وازالة
الوسخ ونحوها وفي مجمع البحرين غسل الشيء ازالة الوسخ ونحوه باجراء الماء عليه وكذلك في غيرهما وازالتها في الجسم لا يتحقق الا بانفصال

الشرعية وفي الثانية من القذارة صح

ماء الغسل لانتقال القذارة في الماء وتلوثه بها كما يشهد له تنجس ملاقيه برطوبته مسرية دون الجفاف ويعطيه ايضا الحكم بنجاسة الغسالة
قال في كشف الغطاء تنجس الغسالة ولا عبرة في تطهير المتنجس بعد بحكم النجاسة اليه ونقلها عن محلها ويدل عليه ايضا الاجماع
على وجوب العصر في الثياب بقوله لانا نتخيل خروج اجزاء النجاسة بالى الحكمية وهي القذارة الحاصلة من ملاقاة العين والاكان
عدم استقامته فيما لا عين اوضح شيء بحمل الشهيد عن العقل عنه ومثله الاستدلال بان النجاسة ترسخ في الثوب فلا تزول الا
بالعصر بل وكذا الاستدلال بان الغسالة نجسة فيجب اخراجها ضرورة عدم منافاة الحكم بالطهر من النجاسة الاولية البولية مثلا و
بقاء الطارية من الغسالة فليكن المراد ان الغسالة نجسة بنجاسة المغسول من البولية مثلا ولو بتفاوت ما فيجب اخراجها ليحصل الغسل
والتطهير عما اريد ومن هنا قال الاكثر انما وجب العصر بانه ماخوذ في غسل نحو الثياب حتى استدل في المعتبر بان العصر داخل في مفهوم
الغسل وبدون العصر يكون صبا ولو لم يكن المراد بهذه الاستدلالات ما ذكر كان الجواب عنها بتعلق الحكم في الاخبار على الغسل
الصادق عرفا بغير انفصال الغسالة واضحا بحيث يعاب على الاستناد بها فلابد من دعوى عدم تحققه فيما لا يخرج بنفسها الا باخراجها
بالعلاج من عصر وغيره ولذا ترى في المعتبر وكثيرا ممن اعتبره استند الى ان العصر داخل في مفهوم الغسل وبدونه يكون صبا ضرورة
ان دعواه انما هي بهذا التقريب الذي قررناه ما حاصله وجود نجاسة المغسول في مائه وان كان مع حصول تفاوت ما في كيفية
النجاسة على بعض الاقوال وكان الذي حدى الى دعوى تحقق الغسل بغير الانفصال ملاحظة معنى الغسل المجرد من غير اضافة
ولعله يصدق بمجرد استيعاب الماء او مع انفصال ما ينفصل بنفسه لكنه غير معنى الغسل من البول والقذر والوسخ وان كان غير بعيد
ايضا دعوى كون معنى الغسل المجرد من الاضافة ازالة ما في الجسم المغسول بالماء فاذا ورد على جسم نظيف عبثا لا يكون غسلا حقيقة
بل هو ظاهر عبارة الروض المتقدمة وصريح جماعة منهم شيخنا كاشف الغطاء قال والظاهر ان اي العصر من مقومات معنى الغسل في
هذا المقام لا مجرد حكم شرعي تعبدي على الملتزم بالغسل تعبدا وشبهه بالاتيان به انتهى واتضح بهذا التقرير ان اعتبار الانفصال انما هو
في الغسل بالماء الذي ينجس بالملاقاة كالقليل دون الذي لا ينجس كالكثير والجاري مع وضع المتنجس فيهما او بالعكس لعدم المقتضي فيه
من تحمل الماء لنجاسة المغسول فيكتفى فيه بمجرد استيعابه له ولو بغير انفصاله عنه وانقدح منه ما في الذخيرة قال ولو بني على اعتبار
العصر جرى في الكثير الا ان يخرج بالاجماع والتزام طهارته بلا غسل الماء فيه من ان ابتناء اعتبار العصر على اعتبار انفصال ماء
الغسل وقد عرفت اختصاصه بماء ينجس كما انه تبين به عدم انتقال النجاسة من المغسول الى الماء حسبما تقرر في الغسل من الحدث كما
اورد به بعض حيث انه لم يكن الحدث قذارة في ظاهر العضو بل امرا معنويا قائما بذات الانسان ولذا يرتفع مع استيعابه جميع البدن
بمس بعضه الماء في الحدث الصغير ثم لم ينتقل بمسه في الماء فيجوز الوضوء به ثانيا واذا لم ينتقل الى الماء لا يجري فيه مقتضى
الانفصال وبالجملة الغسل منه ليس على حد غسل الجسم القذر العرفي حسبما نعتبره في غسل الخبث بل هو على حد غسل البدن بالماء
لرفع الحرارة المزاجية الذي لا تلوث فيه اذ لا مقتضى لانفصال الماء فيه وتلخص من مجموع ما سمعت من خبر تشبيط وبعض الوجوه المتقدمة
ومن المستفيضة المقابلة للغسل مع الصب كما في بعض نصوص اخر متفرقة وهذه الدعوى ان في اعتبار انفصال ماء الغسالة في تحقق الغسل
التطهيري من الخبث وجوها ثلاثة احدها تحققه باستيعاب الماء للمحل وان لم ينفصل منه شيء كما في بعض العبارات معللين لها
بان المتخلف في بعض الاجسام كالفواكه والخبز والحبوب ونحوها مما لا ينفصل منه الغسالة لا يزيد على المتخلف في الحشايا من بعد تمهيد ونحوها
وستسمع تحقق الغسل فيها بالقليل والكثير ثانيها توقفه على انفصال ما ينفصل بنفسه دون ما يحتاج خروجه الى العلاج من عصر
وغيره وقواه في الجواهر تبعا للماتن بالظهور من بعض عبارات غيره ثالثها توقفه على انفصال جميع ماء الغسالة وان توقف على العصر
ونحوه نظرا الى الدعوى الاخيرة وهو ظاهر المعظم القائلين بوجوب العصر في غسل الثياب ونحوها ولعله هو الاظهر ولا يخفى انه
قد يتأمل في شمول ادلة وجوب العصر لمثل ما في حشية الدخن مثلا او حبة واحدة من ابريسم رفيع ونحو ذلك لنزارة ما يحمله فلا
يتوهم بان هذا القدر منه لا بد من اخراجه [illegible] وهذا القدر مما لا يضر تخلفه وبالجملة يشكل انصراف
الادلة الى مثله مما يحمله من الرطوبة المائية ثم لا يلزم سقوط مراعاة مثله سقوطها في الثوب والستيرة ايضا لتركبهما من مجموع خيوط وحبات
كالا يختلف الحكم باختلاف الحالات المعتدة للتفاوت العرفية فان ما يحمله الخيط حال كونه في الثوب يصدق عليه جزء المقدار الذي
يحمله الثوب من ماء الغسل الغير النزر فلا يثبت الحكم حال انفراده الصادق عليه انه نزر يسير غير معتنى به ثم بناء على لزوم العصر في

في وجوب تعدده بتعدد الغسل كما صرح به في السرائر والمعتبر والروضة وغيرها او الاكتفاء بعصرة واحدة كما صرح به محكي الهداية والمنتهى
الغنية والمدنيات وفي الجواهر هو ظاهر اطلاق الاكثر وجوب العصر لكنه يحتمل ابتناءهم على دخوله في مفهوم الغسل كما سمعت الا انه
على وجوبه بموافق المصرح بتعدده العصر لتصريح بعدد الغسل مرتين ولعل منشأ هذا الاختلاف اختلاف مدرك وجوب العصر
فعلى كونه دخوله في مفهوم الغسل يتعدد بتعدده لا لغسالة وعلى كونه نجاسة الغسالة يمكن الاكتفاء بمرة بعد الغسلتين لان الغرض
ازالة المتخلف كيف كان وهو حاصل بعد الغسلتين كما افاده كاشف الغطاء في شرحه وفي الجواهر بقوله كونه بعد الغسلتين لعله لكون
المقصود منه اخراج ماء الغسالة ولكن عرفت منا سابقا دخوله في معنى الغسل مع ذلك يلزم ابقاء عين الغسلتين صونا لماء الغسلة
الثانية فاتضح كون الاقوى تعدده بتعدد الغسل وعلى القول بكفاية مرة فهل هي بين الغسلتين كما صرح بذلك في اللمعة وفي الجواهر
كانه لكون المراد به اخراج نفس النجاسة اولا ثم تعقيبه بغسل التطهير وربما يومي اليه تعليل الغسلتين بان احدهما للازالة والاخرى
للتطهير وهي بعد الغسلتين لما اشير اليه من كون الغرض ازالة المتخلف كيف كان وزاد كاشف الغطاء في شرحه احتمال التخيير بينهما
واحتمله من عبارة من اطلق العصر مرة كما في اللمعة والنهايات وقد سمعت حكايته في الجواهر عن الاكثر ومراعاة الثاني اوفق لان النجاسة
كثيرا ما تكون حكمية كالبول الجاف ولا مورد معها لاخراج نفس النجاسة اولا وفي قيام الجفاف مع العصر فيما يعتبر اختلاف في كلماتهم
فعن ثاني المحققين والشهيد في روض الشهيد الاول التصريح بالعدم وكذا في اللوامع التصريح بالكفاية قال تسليم النجاسة اي نجاسة
المتخلف من الغسالة قبل العصر واذا لها بالعصر يوجب تجويز حصولها بالجفاف لعدم تعقل الفرق انتهى وفي التذكرة الاشكال
فيه من زوال النجاسة بالجفاف ومن ظنية انفصال اجزاء النجاسة في صحبة الماء بالعصر لا بالجفاف وفي النهاية القطع بالاجتزاء
بالجفاف بناء على تعليل العصر باخراج ماء الغسالة وعلى كل حال الظاهر ابتناؤه على اختلاف المدرك في ايجاب العصر فعلى تعليله
بدخوله في مسمى الغسل عرفا لا يكفي الجفاف حسبما قررناه ضرورة ان جفافه بمنزلة جفاف النجاسة الاصلية على المغسول وكذلك
على تعليله بانفصال اجزاء النجاسة معه وعلى تعليله بوجوب ازالة نجاسة الغسالة لترتب ثمرة التطهير على المغسول من جواز استعماله
فيما يعتبر فيه الطهارة يكفي الجفاف وكذلك بما اشرنا اليه من تنجس ماء الغسلة الثانية به وخروجه عن قابلية التطهير به وفي شرح البغية
عبر في لزوم الانفصال بقوله يكفي الصب مع انفصال ماء الغسالة عن المحل عادة ولو بمعونة صب ماء عليه يزيله انتهى وقد يشكل بانه على
تقدير ازالته للسابق بدون امتزاجه معه حتى يكون الزائل منهما والباقي منهما فلا يزيل الا بعد الملاقاة والتنجس بناء على نجاسة الغسالة قبل
الانفصال كما هو معروف بها فيكون هو بمكان وبمنزلة الزائل في نجاسة المحل ما دام هو فيه نعم الدق والتقليب والتثقيل تقوم مقام العصر
فيما يعسر عصره لكثرة او ثقل او غيرهما كالحشايا ونحو ذلك ونسبه في المدارك الى الاصحاب واسنده في الروض الى الرواية ولم نعثر فيها وفي
التنقيح لعل الى بعض ما ورد في تطهير الحشايا والادلة لا تنفيها ولا باس بالاستناد الى دعوى الاجماع المركب بينها وبين العصر ولعل المراد
خصوص الدق والتقليب الى الاجتهاد في ازالة بقايا اجزاء النجاسة واخراج ماء الغسالة بمقدار ما يخرج بالعصر المتعارف على تقدير
امكانه بل يقوى كفاية نحو ذلك فيما يمكن عصره كالثياب وما شابهها ايضا لكون الغرض من ايجابه اخراج ما يلزم اخراجه باي وجه ودعوى
وجوب العصر منها تعبدا لا يخفى ما فيها من التماحة وان كان ربما يشعر به الاستدلال عليه من بعض بالنص مع امكان دفعه بتفسير العصر
بمطلق الاخراج كما يظهر من اللغة لتفسير عصر الشيء في كتبهم باخراج ما فيه وعلى تقدير كفاية مطلق الاخراج يلزم مراعاة خروج مقدار من
الغسالة بالعلاج يساوي ما يخرج بالعصر لما اشير اليه من تنجس ماء الغسالة والعفو عن نجاسة المتخلف بعد العصر انما هو للحرج
والوثوق ايضا بمساواتها مع العصر في خروج اجزاء النجاسة ان كانت عينية وليعلم ان العصر ومطلق الانفصال بما يطابق الفور
العرفي ولقد اجاد كاشف الغطاء حيث قال والعصر شرط مع العلم والجهل والنسيان والجبر والاختيار وهو يحصل بالليّ والغمز والكبس
وجميع ما يفضي الى الانفصال موافقا للفورية عرفا ولا يكفي مجرد الاسم ولا يجب زيادة الاغراق والمبالغة فيهما بل امر بين الامرين ولا يكفي
الاخراج بتجفيف نار او شمس او هواء او طول بقاء انتهى وقريب منه في التصريح باعتبار الفورية العرفية في انفصال الغسل التطهيري
عبارة الفاضل القمي في غنائمه والظاهر اعتبار الفورية العرفية في اجزاء الغسل الواحد اذا كان بنحو انتقال الماء بعد صبه على المحل
من جزء الى جزء آخر للتبادر وشبهه بنحول الماء بالنسبة الى الجزء المنتقل اليه مع البطوء في الماء المتنجس قبل ملاقاة المحل المتوقف على
قابليته للتطهير به منها ان العصر بناء على وجوبه هل يختص بالغسل بالقليل ويعم الكثير والجاري قضية اطلاق كثير وجوبه هي

العموم لكن صرح جماعة ممن تأخر بالاول بل في الجواهر لم نعثر على مصرح بخلافه وهو كذلك ولعل الاطلاق من الاولين ليس بجا الفتوى بل
للاتكال الى مقتضى الادلة من كون وجوبه فيما يغسل مرة وبعد الثانية فيما يغسل مرتين لازالة نجاسة الغسالة للتطهير بمرة التطهير وبعد
الغسلة الاولى فيما يغسل مرتين لعدم نجس ماء الغسلة الثانية وشيء منهما غريب في الماء المعتصم والحكم بنجاستها على المغسول حتى
اخراجه من المعتصم تحقيقا للتعدد فيما يتعدد غسله غير ضائر اذ مع بنائه على وجوب التعدد في المعتصم وعدم اخراجه لاخلافه هو مدفوع
باعادته وضعه فيه لعدم انفعال المعتصم به بل ارتفاع نجاسته بانفصاله واحتمال نجاسته وجوبه لكونه الفارق بين الصب والغسل المعتبر
في غير بول الصبي فقد عرفت ضعفه فلا مقتضي للعصر في التطهير بالماء المعتصم مضافا الى امكان استظهار سقوطه من الوضوح المتقدم
بناء على ارادة مطلقه مما لا ينفعل من الجاري ومن التراكد فيه خصوص القليل الذي ينفعل حسبما اشير اليه منها ان ما لا يعصر من الاجسام
الصلبة كالبدن وغيره لا يجب في تطهيره شيء غير صب الماء وانفصال الغسالة وعن تحرير الفاضل ونهاية الشيخ اعتبار الدلك فيهما و
حكاه في الجواهر عن ابن حمزة ايضا لكن في غير المتنجس بمس الحيوان النجس استنادا الى موثق عمار بعد السؤال فيه عن قدح او اناء يشرب
فيه الخمر والجواب بانه يغسل ثلاث مرات ويستفاد من التشريب المذكور في المنتهى للاستدلال به من قوله يطهر من اطلاقه الغسل الا
دخوله في مسماه والا كان تأخير البيان عن وقت الحاجة ودليل آخر لم من تحول الدلك في غسل مثله كالعصر في غسل الثياب لكن
تأخير البيان هنا غير ممنوع لعدم ضرره مع انفصال البيان في نفسه لك الجفاف مع ان العرف واللغة مكذبان لدخوله في معناه
وح فيمكن دعوى ان خلو الغسل ولا عن ذكر الدلك قرينة كون ذكره للتدب مع ان هذا الراوي روى عن هذا المروي عنه في
الكوز والاناء يكون قذرا كيف يغسل وكم مرة يغسل قال يغسل ثلاث مرات يصب فيه الماء فيحرك فيه ثم يفرغ منه ذلك كرره
ثلثا ثم قال يغسله وقد ظهر من هذا كالتصريح في عدم الدلك باعتبار وقوع السؤال عن كيفية الغسل وقد خلا الجواب عن الدلك
فهو معارض لموثقه الاول ومرجح عليه باعتضاده بالشهرة بل ظهور عدم الخلاف من غيره وبسائر الاطلاقات فيحمل على التدب
بتيل والاستظهار في ازالة العين اذا لخمر شديد اللصوق والقدح مظنة للعلوق فيه وفي الجواهر يمكن تنزيل كلام الفاضل على ما يتوقف
ازالة العين على الدلك ثم اشكل اذا قارن الدلك الغسل بناء على نجاسة الغسالة الحكم بطهارة ما على اليد الدالك من ماء الغسالة كما هو ظاهر
القول باعتباره منها ان وجوب تعدد الغسل يخص البول ام يجري في سائر النجاسات قولان الاول اختيار المعتبر والموجز وشرحه والروض
والمسالك والكفاية والمدارك والذخيرة والحدائق واللوامع والرياض والجواهر وهو قضية من لم يذكر وجوب المرتين الا للبول خصوصا
مع اطلاق بعضهم الغسل في غيره واولى منه من اطلق الغسل مرة في غير البول لكن بعض هؤلاء قيد الغسل مرة بكونها بعد زوال العين
كما في الدروس ايضا من قوله وروي في البول مرتين وهو محتمل لارادة لزوم التعدد في النجاسة العينية مطلقا احدهما لزوال العين فقد
روي في البول مرتين كما صرح به في الذكرى واراد كون المطهر هو الثاني مع اعتبار وقوعه بعد زوال العين من غيران يكون جزء
المطهر نعم صرح في اللمعة والالفية وجامع المقاصد بوجوب المرتين في سائر النجاسات وعليه بعض من الاول منسوب في اللوامع الى الاكثر
ولعله لا قوى لتضمن الاخبار الكثيرة الامر بالغسل من مطلق القذر كما لا يخفى على من تتبع ولا يغني لانها على كفاية المرة لتحقق الامتثال
واستدلالا من عنبر المرتين في سائر النجاسات بورود نحو هذا الاطلاق في البول ايضا لكنه يقيد بما ورد فيه من وجوب المرتين فيما
مر من النص المعتبر وهو وان لم يصرح فيه بغير البول فيقتضي بقاء غيره على اطلاق الغسل المستلزم لكفاية المرة لكن يتسرى المنصوص
الى غيره بمفهوم الموافقة لاولوية غيره بالتعدد من جهة ثخانته وقوامه كما يفيده قول ابن مسلم في الصحيح الى الصادق وقد ذكر المني فشدده
وجعله اشد من البول وبعموم العلة المنصوصة في بعض نصوص البول كرواية ابن ابي العلاء المتقدمة الآمرة بصب الماء عليه مرتين
فانه ماء فدل على ان سبب التعدد هو الميعان والمائية لا خصوص البولية مؤيدا بما في ذيل بعض تلك الروايات الحسين من ان الاولى
للازالة والثانية للانقاء معتضدين باستصحاب النجاسة ولا ريب في انه احوط لكن في لزومه منع لمنع الاولوية القطعية خصوصا مع
ملاحظة عفوية قليل الدم دون البول واحتمال التصحيح لارادة الاشدية في ايجاب ازالته تعريفا بالعفو العامة حيث يقول بطهارته
لا في كيفية غسله وان لوحظ الاولوية من جهة اصعبية ازالته نجاسته لثخانة جرمه وقوامه بخلاف البول فغايته الاولوية بالزيادة فيما
يوجب زوال العين والفرك والحت وحل في هذا المعنى من بكر ومجرد الصب اما العلة المنصوصة فظاهر السياق كونها للامر بمجرد
الصب للتعدد اي يكفي مجرد الصب بغير ذلك وعلاج آخر لانه مخصوص فيزول بورود الماء عليه فهو تعليل للخفة في امر البول

بخلاف النجس
يحتمل ايضا كونها للامر بصب الماء دون مزيل آخر تعريضا للعامة المجوزين فيه بغير الماء اي هو من اقسام الماء والماء النجس لا يطهر في غير الماء
غير الماء فانه قد يطهر بغير الماء وح هو تعليل للشدة في امر البول ولا اقل من احتمالها وهو كاف في قدح الاستدلال خصوصا مع
ترجيحها باقتضاء كون العلة للتعدد افتقار غير البول الى ازيد من مرتين ولا قائل به واما المؤيد فمع ضعفه بمخالفة الاعتبار قد عرفت
عدم ثبوت لنفسه واما الاستصحاب المعتضد فمقطوع بمطلقات الغسل المذكورة الا ان يدعى سوق اطلاقها البيان حكم آخر من مجرد
وجوب الازالة والتطهير توقف صحة العبادة عليه كما ادعاه بعض الفضلاء فلا حجية فيه بالنسبة الى شمول كيفيات الغسل ويبقى
الاستصحاب ح سليما عما يقطعه ويكفي دليلا لعدم الحكم بالطهر في سائر النجاسات الا بعد المرتين ولا يعارضه اصل البراءة من الغسلة
الثانية لوروده عليها وانقطاعها به كما في النظائر لكن دعوى المسوق في حيز المنع والا كانت هذه ما اكثر المطلقات اذ غالبها الى
استدل بها الاصحاب تقدمها وحدة ثبتا في جملة من الموارد لثبت بازيد من مرة ويمكن توجيهها دعوى سوقها الحكم مجمل الاجزاء لو
لم يرد في تطهير النجاسات الا قول اغسل ثوبك وبدنك من النجاسة للصلوة مثلا كان مهملا في تحقق الاجزاء بمسمى الغسل وكان يرجع للصلوة مع
في كيفية التطهير الى قاعدة الشغل كلا بل هي مخصوصة ببعض المطلقات التي ثبت فيها قرائن الظهور في ارادة الحكم الاجمالي دون مجرد
الامكان والاحتمال فان قيل الاطلاق كاف فيما كان دليل نجاسته النص من نحو اغسل ثوبك من كذا دون ما كان دليلها الاجماع فقضيته تعدد
ثبوت نجاسته بالاجماع ينصحب الى غسله مرتين بناء على حجية استصحاب الحكم المجمع عليه كما فرغنا عنه في الاصول قلنا اولا اشرنا الى
ورود الامر بالغسل من مطلق القذر ونحوه مع عموم مطهرية الماء خصوصا بانضمام المركوز في اذهان المتشرعة من كون الاصل في كيفية
التطهير ملاقاة المطهر بحيث يعلم تجفيفه للاجزاء بمسمى الغسل في مطلق القذر الثابتة قذارته بالاجماع والنص المخصوص وثانيا اذا تم في
الثابتة بالنص تم في الثابتة بغيره بالاجماع المركب كما استظهره في الذخيرة وساعده التتبع وفي تطهير المتنجس بملاقاة المتنجس بغير
البول من سائر النجاسات يكفي المرة بناء على المختار من كفاية المرة في غير البول لانه من مصاديق النجاسة غير البول وهو موضوع حكم
كفاية الغسل مرة التي افادها الدليل دون العناوين الخاصة حتى يقال انها غير صادقة على المتنجس بها ويجب المرتان على القول الآخر
من وجوبهما في سائر النجاسات لمثل ما ذكر على تقدير المختار ومنه ينقدح ما في الجواهر وغيره من الاجتزاء بالمرة في المتنجس بالمتنجس
بها على القول بالاجتزاء بها في الاصل لعدم زيادة الفرع عليه واما بناء على القول الآخر فيحتمل ذلك للاطلاق وعدم صدق اسم
الاصل والتعدد للاستصحاب وظهور انتقال حكم الاصل فان اول الاحتمالين على تقدير القول الآخر مدفوع بما اشرنا اليه من كون
موضوع حكم التعدد ح هو مطلق النجاسات لا خصوص العناوين بل ينقدح توجيه الاحتمال الثاني بما ذكره لعدم الحاجة الى ما ذكره
بل يكفي لكونه نجسا ومطلق النجس يغسل مرتين الا ان يستند التعدد في الاصل الى الاستصحاب فيتجه استناده في الفرع اليه
ايضا ومن الاحكام المتضمنة لها عبارة المتن ان المعتبر في غسل النجس ما يزال به العين ان كانت عين النجاسة موجودة ولو كانت اجزاء
صغارا وقد تسمى بالاثر فيجب اذهابها من المغسول لعموم ما دل على وجوب ازالة الدم مثلا الموجود على الجسم فانه شامل لجميع اجزائه لان
ازالة الشيء بازالة ابعاضه ولان وجوب ازالته انما هو لثبوت النجاسة له وهي ثابتة لجميع ابعاضها ويجب اذهابها ولو بغير الماء او كان
ثم صب الماء عليه لارتفاع النجاسة الحكمية المعبر عنها بالاثر في بعض العبارات ايضا من قولهم يجب في التطهير ازالة العين والاثر واذا
اذهب العين بالصب المطهر فيها لا يتعدد كان مجزيا بالماء في صبي البول من صدق الغسل بالماء مع عدم بقاء عين وكذا فيما يتعدد
اذا اذهبها بالصبة الاولى واما اذا ازيلت فيه بالثانية لم يجز على الاقوى واحتاج الى حسبه ثالثة حسبما اشرنا اليه هناك ولا يمنع من
الطهارة بعد الغسل كذلك وجود لون او رائحة لتلك النجس وربما يعبر عنها في بعض العبارات بالاثر من قولهم يجب في التطهير ازالة العين
دون الاثر ودعوى ان وجودها حينئذ دليل على وجود العين لعدم قيام العرض بنفسه غير مسموعة وقد مر الكلام في تنقيح ذلك مع
استقصاء بعض الكلمات الظاهرة في قدح بقاء اللون او الرائحة وتشقيق صورها في باب الاستنجاء فراجعه بقي من الاحكام المتعلقة
بالتطهير بالماء القليل امور منها ان لبعض الاجسام المتنجسة كيفيات توجب الشك في قبوله التطهير اما مطلقا او بخصوص الماء
القليل احدها ان يكون في باطن الجسم رطوبات ملحقة بالمضاف وبالمايعات غير المضاف مما عدا الماء كبطون جملة من الفواكه مثل
الرقي وبعض اقسام البطيخ والعنب والاجاص ونحو ذلك والمنع من هذه الجهة يجري في الماء الكثير والقليل الا ان وجه المنع فيه ما تقدم
في محله من عدم تطهر هذه الاجسام الا بعد امتزاجها بالماء المطلق على وجه يصدق الماء على الجميع خلافا للفاضل فيطهر عنده بمماسة

الماء المعتصم وان لم ينقلب المضاف والمايع ماء بل وان انقلب الماء المطلق مضافا وهذا مبني على تلك المسئلة وقد اطلنا الكلام فيها في الماء المضاف نقضا وابراما في توجيه مقالة الفاضل بما يرجع حاصله الى ان تطهر المايع بالماء المطلق معتبر فيه بقاء الماء على الاطلاق الى ان يتحقق المزج وهو غير محرز لتعارض اصالة تاخر الاكل منهما باصالة تاخر الاخر ويبقى استصحاب نجاسة المايع محكما وبه ترد دعوى الفاضل عموم مطهرية الماء الكثير للاناء او امتزج به وان لم تردنا التدليلات المذكورة هناك على طولها لم يخل في ذلك استصحاب نجاسة المايع ومنها ان يكون في الجسم المتنجس ما يوجب تغير الماء الذي يغسل به قبل تحقق الغسل به كالثوب المصبوغ بنجس او متنجس خصوصا اذا كان بلل الصبغ كالرطوبة النيلية مثلا لم يجف ودعوى كفاية احراز اطلاق الماء في اول ملاقاته له وان خرج عنه بتحلل اجزائه بعد صدق الغسل بالماء بمجرده ممنوعة خصوصا مع مخالفتها لاستصحاب النجاسة وعلى كل حال اما ان يشك معه في اصل التغير كما اذا غسل في ظلمة لم يتمكن معها من معرفة حال الماء المغسول به فالحكم طهارة المغسول بلا اشكال او يعلم التغير ويشك في سبقه على زمان تحقق الغسل بناء على اعتبار استيعاب الماء فيه مع تحلل الاجزاء وتاخره عنه مع عدم معلومية تاريخ احدهما والظاهر الحكم بالنجاسة لتعارض اصالة تاخر كل منهما بمثلها وبقاء استصحاب نجاسة الثوب سليما وبالجملة اذا كان المصبوغ مبلولا بصبغ النجس فلا كلام في اعتبار غسله بماء يستهلك به اجزاء بلل الصبغ كسائر المغسولات المبلولة بالنجس فيه غاية عدم استهلاك كثير قليل من الماء الواصل الى الثوب لا يضر لانه يطهر بالوارد بعده مع انه لنا منع ما نعيته انقلابه مضافا مع الاطلاق الابتدائي بعد صدق الغسل وفيه ان ما ذكره اولا هو المقصود من قول البعض باعتبار غسله بماء يستهلك به بلل الصبغ اي يستمر ايراد الماء عليه حتى يستهلك فان لم يستهلك باول ملاقاته ثم استهلك بعده لم يكن خارجا عما اعتبره وما ذكره ثانيا هو الذي اشرنا الى منع كفايته مطلقا وعلى كل حال اذا غسل المصبوغ جافا فان لم يكن للصبغ عين باق على الثوب اصلا بحيث تزول اذا كثر الماء عليه فيغسل غسل المتنجس بالنجاسة الحكمية المحضة بما يصدق معه مسمى الغسل وان كان باقيا من الصبغ على الثوب بعض الاجزاء الصبغية ولم يستهلك بالماء الوارد عليه فليعد باكثار ايراد الماء عليه ليستهلكه لكن في اللوامع تبعا للمعالم لم يطهر بنفوذ الماء في جميع اجزاء الصبغ وان بقيت في الثوب قال بعضهم يغسل حتى يكون الخارج من الماء بالعصر باقيا على اطلاقه اذ قبل ذلك يصير الماء بمجرد نفوذه مضافا فلا يطهر قال ولا ينفع تجفيفه ثم وضعه في الكثير او الجاري حتى يجري الماء الى اعماقه لما ذكر اي صيرورته مضافا بمجرد نفوذه قلت هما مبنيان على انه يمكن مع احاطة الاجزاء الصبغية اليابسة بجسم الثوب وصول الماء اليه غير متغير من المرور على الاجزاء الصبغية ام غير ممكن فان قلنا ممكن اتجه عدم وجوب اختبار الماء لو غسل في ظلمة الليل مثلا تعويلا على استصحاب الاطلاق وعدم التغير وان قلنا غير ممكن فلا بد من غلبة الماء ليستهلك الاجزاء الصبغية ويتاصل التطهير به فيجب الاختبار والنظر ليتكشف بعدم تغير الماء المفصول عنه استهلاك الاجزاء الصبغية فيكون الغسل بالماء المطلق وان كان متغيرا فيشك في سبق التغير على تحقق الغسل وتاخره عنه فيبقى استصحاب نجاسة الثوب سليما فالمهم تحقيق الامكان وعدم الامكان ولا يبعد امكانه خصوصا مع وضع المصبوغ في الماء الكثير بغمر ونحوه لكن يشكل بان فرض بقاء الاجزاء الصبغية المتنجسة على الثوب بتبللها بالماء النافذ الى الثوب يوجب على تقدير تطهر الثوب عوده متنجسا بمماسة الاجزاء الصبغية والانصاف ان الامكان المذكور ان تحقق فليس بمطرد بل يختلف باختلاف جسم الاجزاء الصبغية الباقية في الرقة والثخانة وسرعة نفضها للصبغ وبطوءه وقلة الماء وكثرته وكيفية وضع الثوب المصبوغ فيه من اشتماله على عصر ودلك ونحو ذلك وعدمه ولعل من هنا عبر في المعالم بانه يمكن الطهارة مع بقائها ولحظ عدم الاطراد هذا ويرجع الى ما في الحدائق من انه ان كان لا ينفصل من الصبغ الذي جاف على الثوب شيء في الماء بغيره فيتبل الانغسال به ينطهر مع بقائه على الثوب لا ففي الطهارة اشكال فانه باول ملاقاته له يتغير الماء وعلى كل تقدير لا ريب ان الاحوط اختبار الماء المغسول به المصبوغ من النجس وعدم الحكم بطهارته الا مع كون الماء المفصول منه غير متغير وهذا انه في الجواهر مع اختياره في كيفية تطهير الثوب المصبوغ ما حكيناه عن البعض جعل كيفية الحكم بطهر اللبقة المتنجسة بالحبر النجس نحو الثوب المصبوغ وقد اشكل في كون اللبقة نحوه في اللوامع تبعا للمعالم بعد اختيارهما ما تقدم في تطهير المصبوغ الجاف من امكان الطهارة مع بقاء الاجزاء الصبغية بالفرق بين الثوب واللبقة بان وصول الماء الى جميع اجزاء اللبقة يتوقف على تكرر مروره على الحبر فلا بد من ان يتغير قبل تحقق انغسال اللبقة به علاوة الثوب وحاصل ما به التنافي للابدية هو اجتماع اجزاء اللبقة وافتراق اجزاء الثوب فيضاف بسرعة تاثير الحبر في الماء وليس مثلها الصبغ ولذا اختار في اللوامع انهما ان تساويا في الامرين تساويا في الحكم لكن هذه الدقة في الفرق بينهما اشبه بالسفسطة فالاظهر ان يكون الجسم المغسول

في تطهير الثوب المصبوغ بنجس او متنجس

ما يرسب فيه

مما يرسب فيه ماء الغسالة ولا يخرج منه ولا يعصر كاللبن والاواني الطينية الغير المطبوخة والاراضي الترابية الرخوة ونحو ذلك فان كثيرا من الاصحاب صرحوا بعدم تطهيرها بالقليل لما يرسب فيه الماء وهو المتعارف بين المتاخرين ووجهه ما ذكرنا من اعتبار انفصال الغسالة ومن هنا نسب في اللوامع الى اهل العصر ونسبه في الذخيرة الى شهرة المتاخرين لكن في المدارك استشكل عدم الطهر بلزوم الحرج والضرر وبان المخالفة في مثل الفواكه والخبز والحبوب لا يزيد على المخالفة في الحشايا بعد الدق والتغير المحكوم بطهره وبان مطلقات الغسل تشمله واختار في الجواهر حصول الطهر بنحو ذلك تبعا للاردبيلي والكاشاني وصاحب اللوامع وبعض من عاصره اما بناء على عدم اعتبار العصر وانفصال الغسالة في الغسل التطهيري كلية او لبعض ما سمعته من المدارك في خصوص نحو هذه الاجسام ولا يخفى ان ما لا ينفصل عنه ماء الغسل صنفان مايع وجامد والاول اما مضاف فقد انهينا الكلام في كيفية تطهيره في باب المياه وكذلك ايضا غير المضاف من سائر المايعات وقد اشبعنا الكلام هناك في مقالة الفاضل مع المشهور والمستند من وقد مر ايضا هناك تمام الكلام فيه والثاني منهما هو المقصود بالبحث في هذا المقام في انه هل يحكم بطهر ما تنجس منه بمجرد صب الماء على ظاهره وان رسبت الغسالة في باطنه ولم ينفصل عنه ام لا وكلامهم في امثلة ذلك مختلف اشد اختلاف وعلى كل حال فالمتجه الحكم بعدم حصول الطهارة لما قررناه في اعتبار الانفصال في الغسل التطهيري مع عدم ثبوت العفو وشيء من الحرج والضرر في مثله غير ممنوع كما لم يمنع في جميع المايعات المتنجسة ولا حرج من الحكم بعدم الطهر كما انه اضاف القياس على المخالفة في الحشايا مع بطلانه هو مع الفارق لبقاء بعض الغسالة هناك وحينئذ فلا عبرة على المقدار وما عسى ان يستند اليه الحكم بالطهارة في مثلها من عموم طهورية الماء كما في بعض العبارات وغلبة كونه مطهرا وانه لو لم يجز تطهير مثلها بالقليل لاشتهر لعموم البلوى مدفوع الاول منها بعدم الدلالة اولا على قابلية كل شيء للتطهير بل غايته ان ما هو قابل للتطهير هو طهور له وثانيا بالتخصيص فيما نحن فيه بما اقمنا على اعتبار انفصال الغسالة والثاني بان غايته حصول الظن بكونه مطهرا للغرض ولا حجية في مجرده والثالث بانه قد اشتهر ولا اشتهار القول به خصوصا بين المتاخرين ثم بناء على عدم التطهير به فهل السطح الظاهر الذي يجري عليه الماء ايضا لا يطهر او يطهر ذلك دون ما ينجس الباطن منه بان الغسالة اليه وبقائها فيه في الجواهر وجهان ينشئان من احتمال اشتراط الطهارة بالانفصال المتعذر هنا لارسابها في باطن المغسول ولم يخرج وعدمه قال ولعل الاقوى الثاني قلت نعم هو الاقوى نظرا الى بطلان القول باشتراطه عندنا لكن لا على اطلاقه بل في المغسول الذي له ثخن زائد بحيث نعتبر رد الغسالة في اعماقه انتقالا من ظاهره الى محل اخر غيره اما الحقيقة كالثياب البغدادية المتعارفة في زماننا ونحوها مما ارتسب ماء الغسالة في باطنها فيشكل الحكم بطهارة ظاهرها وان جرى الماء على الظاهر اذ لا يعقل في العرف ان ماء الغسل ينتقل منه الى محل اخر اما الحكم بحصول الطهارة في الاول فلحصول الشرط من استيفاء الماء المحل المخصوص من السطح الظاهر وانفصاله منه بالانتقال منه الى محل اخر لا شبهة بالانفصال عن المحل المنتقل منه وسراية النجاسة من المنتقل اليه المتنجس بالغسالة وهو الباطن الى المنتقل منه وهو الظاهر وان كانا متلاصقين ومتلاقيين من السراية الممنوعة هذا في تطهيرها ما يرسب فيه ماء الغسل بالماء القليل واما تطهيره بالكثير فحيث انه لم يعتبر فيه انفصال الغسالة لم يمكن في تطهيره به مانع ولذا كان المشهور جواز تطهيره به بل ظاهر ما في الذخيرة من قوله في تطهيره بالقليل اذ بنى على اعتبار العصر جرى في الكثير الا ان يخرج بالاجماع كونه اجماعا ونحوه في اللوامع والتتبع يساعده ايضا لوقوع التقييد في كلام المانعين بتطهيره بالقليل ولم نقف على الاطلاق عدم قابليته للتطهير الا في عبارة نهاية الاحكام والقدوس فقيه انه انما يطهر بالغسل ما يمكن نزع الماء المغسول به عنه وفيه ظهور في عموم القليل والكثير مع احتمال ارادة القليل من التعبير بالغسل وعلى كل حال فظهور الاتفاق هنا على التطهير بالكثير وما يحكمه من الماء المعتصم مع فرض عدم العصر وانفصال الغسالة مما يشهد لصحة ما قررناه سابقا في وجه اعتبار الانفصال في تحقق معنى الغسل من انه لو اعتبر العصر في مفهوم الغسل لا بالوجه المقرر لزم من التزام حصول التطهر لنحو هذه الاجسام بالكثير حصول الطهارة من غير غسل وهو وان كان غير بعيد بدعوى اختصاص وجوب ايجاد الغسل في التطهير بالتطهير بالماء القليل دون الماء المعتصم لان كيفية التطهير بالاول غير وارد فلا بد من الالتزام فيه بما لا يحتمل اعتباره من وارده من استيعاب الماء وتخلله اجزائه مع انفصاله عنه بخلاف الكيفية في غيره فقد ورد في الغدير التطهير باصابته وفي المطر برؤيته وهما قاضيان بكفاية مطلق الملاقاة لكنها ليست باولى من دعوى ان معنى الغسل في الكثير مجرد الاستيعاب وفي القليل هو مع الانفصال حسبما قررناه بل هو اولى لحصول الامتثال بناء عليها لاوامر الغسل فيما اذا كان بالكثير بخلاف البناء على الدعوى الاولى اذ عليها يكون في الكثير اسقاطها والتزامه في الاوامر الكثيرة

بل في المعالم ان ... جواز التطهير بالقليل مع

الخارج عن

الخارجة عن العدد والاخشاب بعيد لا يخفى ان الغسالة التي يمنع رسوبها في المغسول وعدم خروجها مانع من التطهير جميعها او اكثرها
لا مطلقا ضرورة ان غلبة الاجسام يجذب شيئا مما يرد من الماء على ظاهرها الى باطنها يختلف مقداره باختلافها وضعف الفضلا
والجمود كالاخشاب يجذب بعد زيد والخزف لغير المبلول من قبل البلد ازيد منها وبعد البلل فانه لكرمه يجذب اقل وهكذا فلو بني على ما تعتبر
جذبها مطلقا بطل التطهير بالقليل غالبا لما يعتبر فيها ان يكون الجسم منجذبا اعماقها والماء المصبوب على ظاهره لا يجري في باطنه كالظاهر
بل يصل الى اعماقه بعض الرطوبة المائية فنفي الحكم بطهارة باطنه مطلقا بمجرد الصب على ظاهره وجريان الماء عليه وانفصاله عنه او عدمه
مطلقا او التفصيل فيه بين ما اذا وضعه في الكثير فيحكم بطهر باطنه او صب عليه القليل فلا يحكم الا بطهارة سطح الظاهر منه وجوه بل
اقوال وان شك في تحقق الثالث قولا اما الثاني فقد نسبه في الجواهر الى بعض بقوله وما عساه يظهر من بعض ويحكى عن آخر من عدم
قبولها الطهارة اصلا لا ينبغي ان يصغى اليه بل في كثير من الكتب تعميم العبارة المتقدمة عن نهاية الاحكام والقدروس من انه انما
يطهر بالغسل ما يمكن نزع الماء المغسول به عنه لما كانت النجاسة من اصلها سارية في اعماق الجسم كالحبوب المنتفخة في الماء النجس لو نوع
تفريع منع تطهير بواطن نحو هذه الاجسام بناها على عنوان انما يطهر بالغسل ما يمكن نزع ماء الغسل منه وهذا هو قضية كلام كاشف
الغطاء في شرح القواعد ايضا حيث حكي عن المدارك انه استشكل فيما يرسب فيه الغسالة في الجهة الثالثة قائلا وفي المدارك استشكل
الحكم اي عدم الطهر بلزوم الحرج والضرر اولا وبان المتخلف في مثل الفواكه والخبز والحبوب لا يزيد على المتخلف في الحشايا بعد الدق
والتغميز وبان مطلقات الغسل تشمل القليل والكثير انتهى قال وهو مردود باصالة بقاء النجاسة ولان الطهارة بدون العلم بوصول
المطهر الى الجزء النجس على وجه يسمى غسلا لا وجه له ومجرد وصول الرطوبة الى الباطن منه ونحوه لا يسمى غسلا لا يكون مؤثرا ولولا
لزوم الحرج وقيام السيرة على التطهير بالكثير سيما بالنسبة الى الارض لكان القول باطلاق النهاية والقدروس قويا بل يكاد باطلاقهما العبا
التي حكيناها في الجهة الثالثة من نهاية الاحكام والقدروس وقد سمعت هنا عدم تطهير ما لا ينزع منه ماء الغسل ولا يخفى ان رده
ما استدل عليه في المدارك بان المتخلف فيه لا يزيد في الحشايا بان مجرد وصول الرطوبة لا يؤثر غير مستقيم لابتنائه على ان صاحب
المدارك يريد بما استشكل ما يكون النجاسة راسخة من البدء في الاعماق وما ينفذ من ماء الغسالة الى الاعماق مقابل له في بعض الكتب تفريع
المنع من تطهير المايعات المتنجسة ايضا على عنوان انه انما يطهر بالغسل ما يمكن نزع الماء المغسول به منه نظرا الى ان الرطوبة النافذة
من الماء التي تنفذ الى باطن هذه الاجسام لنزارتها لا تنفصل عنها فالجهة الرابعة مستلزمة للجهة الثالثة بل والثانية ايضا مستلزمة
لها لان الغسالة لا تنفصل من باطن الفواكه وكذا من الاجزاء الدهنية التي في الصابون ومن المايعات المضافة اذا تداخلها ومن تلك
العبارات تفرعها الاشكال في جميع الامثلة المذكورة على العنوان المشار اليه ما في الحدائق قال اعلم ان ههنا اشياء لا تنفصل عنها
الغسالة بنفسها لا بالعصر ولا بالدق ولا التغميز وقد وقع الخلاف والاشكال في تطهيرها وذلك مثل الصابون والفواكه والخبز والحبوب
وما جرى هذا المجرى مثل الصابون اذا انتقع في الماء المتنجس والسمسم والحنطة اذا انتقعا فيه ومثل المايع كالدهن المتنجس ومثل
التراب انتهى وقريب منه في الروض وبالجملة صرح جماعة منهم الفاضل والشهيدان والكركي بل في الغنائم معروف المتأخرين بانه لا يطهر
بالقليل ما لا يخرج منه الماء مكتفين به في المنع من التطهير في جميع الصور المذكورة ولا باس في ذلك فان انفصال ماء الغسل اذا
قلنا انه محقق للغسل حسبما تقدم فكل ما لم يتنزع منه ماء غسله التطهيري باي جهة كان خلاء مانع التطهير من عدم تحقق الغسل وعلى
هذا يكون القول بعدم التطهير في هذا الفرض هو المشهور بناء على كونه المشهور في الجهة الثالثة المتقدمة واما الوجه الاول فهو محتمل
الجواهر تبعا لنهاية الاحكام وجامع البرهان والموجز وظاهر الذخيرة واستظهره في الاول من كل من قال في الجهة الثانية التي هي عدم خروج
الغسالة وهو ظاهر كشف الغطاء القول واما الجهل بقدر الانتفاع بما يرسب فيه من رطوبة الماء من غير استحالة كالشوي من المجمد من
مايع الطين ونابس العجين فالظاهر منها طهارة البطون كالحبوب واللحوم مطبوخا ونابتة على حالها جافة او رطبة من غير حاجة الى
تجفيف وتنظيف بماء معصوم لان الظاهر ان اتصال الرطوبة بمثلها مغن في التطهير انتهى كلامه مراده من الرطوبة الاجزاء المائية ظاهر
المتواصلة بطريق الفشر والترايد دون الجريان لا جمد والنداوة الخارجة من طبيعة الماء وكان في الجواهر حملها عليها ولذا لم يقتصر في
جعله مما لا يطهر ما اختاره هو من التطهير بالقليل اذا كان النافذ الى الباطن اجزاء مائية كالنافذ مما يصب على الكف الى ما تحت الاظفار
والنافذ الى ما تحت الحاجب من جبائر وعصائب ولطوخ ونحوها ضرورة ان النافذ مما يصب على يابس العجين الذي في عبارتها الكشف

لا يقتصر على النافذ الى ما تحت الجبائر واللطوخات الا ان يكون مراده مما اعترف به واختاره في النافذ تحت الجبائر واللطوخات ما كان
ماء واجزاء يتحقق به الغسل بلا تردد وهو بعيد وبالجملة مقصود شيخنا في الكشف هو الذي تعرض الاصحاب من النافذ مما يصب
على الحبوب والفواكه والآجر والخزف الى بواطنها واعماقها لكنه خالف به ما في شرح قواعده من عبارته المحكية سابقا في رد صاحب المدارك
من قوله ومجرد وصول الرطوبة الى الباطن الى آخره فان ظاهره مع ما بعده من قوله ولولا لزوم الحرج وقيام السيرة على التطهير بالكثير
لكان القول باطلاق النهاية والقدروس قويا هو اختيار الوجه الثالث بل في الجواهر ان تطهيره بالوضع في الماء الكثير متفق وظاهره
دعوى الاتفاق عليه فما عن الشاذ الذي قال لا ينبغي ان يصغى اليه وان تنفع ايضا مساعدة وعليه فالوجه الثالث هو المشهور بناء
على ظهور منع تطهيره بالقليل من الاكثر او المشهور وعلى كل حال سند الوجوه الثلاثة واضح فالعدم مطلقا هو دعوى عدم تحقق الغسل
بما ينفذ الى بواطن هذه الاجسام من الرطوبة المائية ودعوى تبعية الباطن للظاهر في الطهارة في نحو ذلك وفيما يأتي مما لا
ينفذ الى الباطن شيء اذ المستند فيها اما صدق الغسل في الجملة عرفا ولو في خصوص نحو هذه المغسولات ولا ريب في عدم كفايته
مطلقه وتقييد اطلاقه او لزوم الحرج في خلافه ويمنع من كونه الحرج المنوع وح لا يتفاوت بين كونه نافذة من القليل او الكثير وح
التطهير مطلقا هو دعوى تحقق الغسل بنفوذ هذا القدر وان غسل البواطن لا يتوقف على اكثر من هذا كما يستكشف تحققه
بالنسبة الى ما تحت الاظفار والحاجب والشعور والجبائر واللطوخ ونحوها مضافا الى دعوى الحرج في عدم التطهير به ووجه التفصيل
هو دعوى كفاية مطلق ملاقاة الماء او اصابته في التطهير بالماء الكثير وهو حاصل بالقدر النافذ بخلاف التطهير بالماء القليل
فانه يتوقف على صدق الغسل الذي لا يتحقق بمقدار النافذ في مثلها ولا يخفى ان الاقوى بظاهر الادلة هو القول بالعدم مطلقا
لتعلق الاوامر بالغسل المتوقف على استيعاب الجسم بالماء على ما يعتبر العرفية ولا يكفي وصول البلل بطريق الفشر والنفوذ ولا يجدي
كون المنتشر منه البلل ماء كثيرا بعد ان لم يكن الواصل منه الا بقدر الواصل من القليل لكن بعد امعان النظر في الادلة يقوى فيه وجه
آخر ان مقتضى حقيقة اختصاص تطهيرها بالكثير وهو دلالة الخبر الكاهلي كل شيء يراه ماء المطر فقد طهر على كفاية مطلق الملاقاة
وان لم يتحقق الغسل في التطهير بماء الغيث وبضم عدم القائل بالفرق بين ماء المطر والجاري يثبت الحكم المذكور في الجاري وكذلك
في الكثير لعدم الفارق بينهما وبين الكثير ايضا ظاهرا مضافا الى الوارد في بعض النصوص مشيرا الى غدير ماء انه لا يصيب شيئا الا
طهره معتضدا بعموم ما تضمن طهورية الماء مع ما هو مركوز في اذهان المتشرعة من ان التطهير بالماء بل بكل جسم استعماله فيما يراد
تطهيره به بما شانه منوعا بالتمام اجزائه ولذا حكم بتطهير الماء المتنجس به بممازجته معه من غير نص ورد بتلك الكيفية والشبهة
ح من جهة ضعف اتصال الاجزاء المائية النافذة في الاعماق بالماء الخارج المعتصم حتى يكون مطهرا فان النافذ في اعماق الجسم لا يتصل
بماء الخارج على وجه يصدق اتحاده معه عرفا ليصدق على المجموع الكر او الجاري مثلا ولعل من هنا قال في الجواهر في خلال كلام
له مع امكان منع الانفصال باعتبار حيلولة تلك الاجزاء من الجسم بين ماء النافذ وماء تمامه بخفيفة لعدد النافذ جزء مما على
الظاهر وعدم عدة ماء آخر منقطعا عنه وغايته الشك فيستصحب في النافذ الحالة السابقة موضوعا وحكما ويحكم بطهارته ويترتب
عليه مطهريته للمحل نعم لو كان الباطن منتقعا ممتليا بالماء النجس فحيث ان طهارة الموجود فيه متوقفة على حصول الاتصال الموجب
للاتحاد ليصدق الماء الواحد وهو مشكوك فمقتضى الاستصحاب فيه عكس المتقدم من البقاء على النجاسة وهذا ينقدح بما
مر في مسائل الماء المضاف ويأتي في الجهة الخامسة وعلى كل حال لا ينافي الاكتفاء بمطلق الرؤية والاصابة المذكورتين في التطهير
بالكثير والجاري مع وقوع الامر بالغسل في كثير من الموارد لمعلومية كون مطلوبيته لحصول الطهر وبملاحظة كونه الميسور الغالب
لا يقتضي تقييد اطلاق الرؤية والاصابة به خصوصا مع ان موارد الامر بالغسل هي الثوب والبدن وبعض موارد مخصوصة و
ليس ما يتضمن الامر بالغسل في كل مادة بحيث يشمل الاعيان المتنجسة التي هي محل التردد وعلى تقدير استفادة كلية معتضدة بما
ذكره من استقراء تلك الموارد تعيينا عن الدليل على الوجوب في كل جزئي نهي الامر بتطهير كل متنجس لا الامر بغسله والتطهير حاصل في الكثير
بمطلق الاصابة لما ذكر ومقتضى ثاني الوجهين تطهيرها بالكثير والقليل وهو دعوى ان غسل الاجسام ظاهرا وباطنا في العرف و
العادة يتحقق بجري الماء على ظاهرها على وجه ينفصل منه ما ينفصل وينجذب منه الى الباطن ما ينجذب فاذا فعل كذلك صدق
انه غسل تمام هذا الجسم ويشهد له صدقه بالنسبة الى ما تحت الاظفار والحواجب والشعور والجبائر والعصائب واللطوخات وما

اشبه ذلك فان الواصل اليها ما يجرى على الظاهر لا ازيد مما ينفذ الى بواطن تلك الاجسام نعم في وصول الرطوبة المائية الى تمام اجزاء الباطن متوعبا لها بمجرد صب الماء على الظاهر الى زمان الانفصال عندنا تامل بل منع ولا اقل من الشك فيه لكن مع ورود مثله في مجرد الوضع في الكثير واخراجه منه لا يوجب المنع كلية في القليل بل غايته اشتراط العلم بالنفوذ متوعبا فلا يقتضي الفرق كلية من حيث كونه ماء ينفعل ولا ينفعل وعلى هذا لا يصح التعبير عن عنوان محل البحث بما في بعض الكتب مثل ما في كشف الغطاء واما الجهة بعد الانفعال فما يوجب فيه رطوبة الماء الخ لان بعض ما يتنجس منها ما بعالمها اذا انجمد خصوصا بشوي الطين النار على الكرخ فتماسك اجزائه على وجه يشكل حصول العلم بوصول ما ينفذ الى تمام اجزائه خصوصا في صب القليل عليه وان نفذ فيه في الجملة بل الاولى فرض تنجسها جامدة بنحو نفوذ النجاسة الى اعماقها كما يشكل في جملة من الكتب بالحبوب المتنقعة في الماء المتنجس ولو بعد جفافها حتى لا يتوهم منع امتلاء خللها وفرجها بالرطوبة النجسة من دخول الطاهرة وشك بعض الاجسام التي ينفذ فيها النجاسة الى اعماقها اذ يمكن رفع الشك المذكور فيها بانه حيثما يصل الماء المتنجس يصل الطاهر ايضا لكن يبقى مع التوجيهين امكان منع تطهير بواطن هذه الاجسام من الجهة الثالثة المتقدمة وهي عدم انفصال الغسالة ضرورة عدم قابلية القدر النافذ من الرطوبة للانفصال ودفعها في الكثير مواضع لعدم الحاجة في التطهير الى انفصال الغسالة واما في الماء القليل فبان الجاري على الظاهر بوجه ينفصل منه ما ينفصل بعد ان يكون محققا الغسل تمام الجسم حسبما ذكروا انفصال ما انفصل غسالة غسل الجميع ومع ذلك كله الاجود في تطهير بواطن نحو هذه الاجسام العصر على وضعها في الماء المعتصم زمانا يقطع معه نفوذ الماء الى اعماقها المتنجسة دون صب الماء عليه اعتمادا على الاولين من التوجيهين المذكورين لكن المتتبع في كلمات الاصحاب يجد فيه تمثيلهم لما يشك فيه التطهير من الجهة الثالثة والرابعة من الاختلاف ما لا يكاد تنضبط في عد بعض الاجسام مما يجري فيه هذه الجهة او تلك الجهة من الدهن والصابون والعجين والكاغذ والطين والسمسم والحنطة وسائر الحبوب والاجر والخزف والتراب الى غيرها فبعضهم ذكر هذا من ذلك وذاك من هذا والاخر بالعكس بل الفاضل في كتبه مختلف كلامه في ذلك ونظيره غير عزيز في المسائل الفقهية وح ينبغي التروي والتبصر في مثلها حذرا من الخبط والخلط والله العاصم الجهة الخامسة كون الحبوب ما اشبهها مبلولة بالماء المتنجس لان امتلاء خللها وفرجها برطوبة الماء المتنجس يمنع من دخول الاجزاء المائية الطاهرة لامتناع اشتغال جزء منها ما دام ممتلئا بغيرها ولا تعرض لهذه الجهة في كلام الاصحاب فان ما يوجد في كلامهم من الحبوب المتنقعة هنا ما في المنتهى قال بعد ذكر عدم تطهير العجين المعجون بماء متنجس قال السمسم والحنطة اذا انتقعا فوى تطهيرهما بالقليل بان يغسل ثلاثا ويترك حتى يجفف كل مرة فيكون ذلك كالعصر وفرض النقع فيها ليس لتحقق مانع امتلاء خللها بالماء النجس بل هو لاحراز تنجس الاعماق فانها غالبا بمجرد ملاقاة ظاهرها النجس لا يحرز وصوله الى اعماق باطنها ولو كان ذلك لتحقق امتلاء الخلل فيكون مانعا من دخول الماء الخارجي لكان يوجب تجفيفها اولا ايضا قبل الغسلات وقد يشهد لما قلنا الفرق بين الحبوب المنقعة بالنجس فطهرها والمطبوخة به فلا تطهر فانه لزعم عدم السريان بالنقع بخلاف الطبخ ولذا استشكل الفرق شارحه نعم ربما يتوهم كون امتلاء الخلل بالماء النجس مانعا من حلول الماء الخارجي فيها من مطاوي كلمات بعضهم منها عبارة كشف الغطاء المتقدمة في الجهة الرابعة حيث قال جافة او رطبة من غير حاجة الى التجفيف وفي عبارة الجواهر بعد منع تحقق الغسل بنفوذ الرطوبة المائية حيث قال نعم لو كانت في حال ينفذ فيها الماء المطهر لو بتجفيف ونحوه طهرت بوضعها في الكثير وفي عبارة ثالث في ذكر ما يرسب فيه الماء ويعصر عصره قال لو كان فيها رطوبة مانعة من نفوذ الماء او عن العلم به لم يحكم الا بطهارة الصغر الواصل اليه الماء علما وفي عبارة رابع في عدم طهر الحبوب المتنقعة بالنجس قبل الجفاف حيث قال لعدم العلم بوصول الماء الى جميع اجزائه لمزاحمة ما فيه من الماء النجس الطاهر وفي خامس بعد اختيار التطهير بنفوذ الاجزاء المائية في الاجسام المذكورة حيث قال نعم يحصل الاشكال فيها لو انتقع الشيء بالماء النجس ووقع في الكثير وفرض عدم نفوذ الكثير الى اعماقه من جهة وجود اجزاء الماء النجس فيه فلا يكفي مجرد اتصال تلك الاجزاء باجزاء الكثير اما على اعتبار المزج فظاهر واما على مطلق الاتصال فلعدم تحقق الاتحاد عرفا ومقصودنا من نقل هذه العبارات نفي كون منع التطهير من هذه الجهة قولا معروفا بملاحظة كون المنع في بعض الاجسام المتنقعة في ماء النجس قولا لجماعة من زمن الفاضلين فما بعد لان مراد هؤلاء من فرض النقع احراز سريان النجاسة الى الاعماق والتردد من حيثية تحقق نفسها من مجرد وصول الرطوبة المائية اليها لا التردد من حيثية كون وجود الرطوبة الحاصلة من النقع مانعا من دخول اجزاء الماء الطاهر فانه عندي وهم سخيف لا يتوهمه هؤلاء

من الظاهر بعد انفصال الغسالة مع

في تطهير الحبوب

الافاضل

الافاضل من اهل تلك العبارات وقد وقفت على من هو موافق لنا في ذلك قال بعض الفضلاء ولا يشترط بتخفيفها اولا ثم القاؤها في الكثير كما اعتبره بعض لتحقق وجه عدم منافية وجود الاجزاء المائية النجسة في اعماق تلك الاجسام من تطهيرها ما تقدم ذكرناه في مسئلة تطهير ايضا فراجعه ونزيد هنا بيانا ان عمدة الاعتماد فيما قررناه هناك مما هي على الشق الثاني من تسليم كون الموجود في الخلل والاعماق ماء و بوضعه في الكثير يتصل به ويتحد معه وعلى اعتبار المزج يمتزج به ايضا ولو بعد مضي زمان ويطهر به الماء القليل وعلى تقدير كون المتنقع فيه مضافا يستهلك ايضا بعد مضي زمان في الماء مطلقا وبه يندفع ما سمعت في توجيه عدم تطهير المنتقع بالماء النجس الا بعد تجفيفه بما حاصله ان طهر باطنه بما هو ويطهر ما امتلى به من الماء النجس وهو على اعتبار المزج ممتنع لامتناع دخول الماء من الخارج فيه وعلى كفاية الاتصال يعتبر صدق الماء الواحد وهو لم يتحقق فيبقى على استصحاب حالته السابقة سادسها كون تماسك اجزاء الجسم واتصالها بوجه يشك في تداخلها الماء ويحتمل او يظن ان لا يمس غير سطح ظاهره وان كان مايعا كالعسل المايع وان قلنا بطهر المايعات المتنجسة لو تخللها الكثير كما بني عليه في المذكورة والموجز واحتمله في التذكرة وهو ظاهر البيان يمنعنا من القول به في العسل المايع شدة تواصل اجزائه المايعة بحيث لا يتداخلها الماء كما في الزيبق وقد صرح بعض اجلاء المعاصرين كما في مستند النراقي قال لو تخلل العسل حال الذوبان والميعان ثم انعقد فلا اشكال في تطهير ظاهره بالغسل واما بجميع اجزائه فالظاهر تعذره للتوقف على العلم بوصول الماء الى جميعها وهو غير ممكن ولو مع الذوبان ثانيا انتهى ويعلم الفارق في نظر جدي العلامة حيث انه في الصابون المتنجس احتمل طهره بالانتقاع بالكثير وفي ذائب الفضة والرصاص اذا اصابتهما نجاسة قال يمتنع تطهير جميع اجزائهما انتهى وكانه لتحقق عدم نفوذ الماء في باطن نحو هذا الجسم بخلاف نحو الصابون فانه على تقدير مذهب الفاضل في المايعات غير الماء ينفذ في جسمها الماء وح يمكن القول بطهره بناء على اصالة الطهر في كل ما لاقاه الماء او مع المزج به بل حكى كاشف الغطاء في شرح قواعد انه احتمل بعض عدم لحوق المايعات الشك في الاندراج تحت شيئها قال وهو بعيد انتهى وعلى ما ذكره من الاحتمال فيتجه اختصاص موضع ملاقاة النجس من مايعه بالنجس دون الجميع لبطلان السراية عندنا وعدم تحقق كونه من المايع المحكوم بنجاسته كله اذا وقع فيه نجاسة وما ذكره من التبعد في محله لصدق الذائب والمايع عرفا فيتنجس جميعه بالملاقاة كالدهن الذائب الا انه لا ينفذ فيه الماء كما لا ينفذ في خلال باطن الزيبق فيمتنع من اجله القول بتطهير جميعه داخلا وظاهرا وهل يطهر ظاهره مع بقائه بعد تراخي من عدم نفوذ الماء في داخله ان حاله كحال جموده لكن الصواب عدم لعموم عدم تطهر المايعات غير الماء والمدلول عليه باخبار الدهن الذائب والمرق وغيرهما مما مضى في المضاف فيكون وجه ما يشعر به تعبير جدي العلامة بامتناع تطهير جميع اجزائهما من امكان طهر بعضها ولعله الاسطح الظاهر وهو ذلك لكن بعد الانجماد لا قبله كما بعطفه الثاني بعده ويغسل ظاهره حينا بعد حين اذ احك بعض ظاهره وخرج الباطن حدث ذاك المس برطوبة انتهى وح ما يشك في تداخله الماء الدهن فلو قلنا بتطهر المايعات اذا تخللها الكر على وجه الممازجة يمنعنا من القول به في الدهن المايع المتنجس المنافرة التي في جسمه عرفا معه الماء باعتبار دسومته ولا اقل من حصول الشك بملاحظتها فلا يعلم بوصول الماء الى جميع اجزائه وقد صرح بذلك جماعة في رد الفاضل حيث امكن تطهيره بامتزاجه بالكثير وان نفترح على وجه لا ينتفع به فيما يقصد من الدهن لكن ببرودة الماء يمكن جمعه على حالته الاولى وهذا من خواص جسم الدهن لذا خص بالتردد وبه يندفع ما يورد من ان هذا الغرض كتطهر المضاف باتقلابه مطلقا ليس من التطهير الذي معناه ارتفاع النجاسة مع بقاء المتطهر لا باذهابه من البين قال جماعة ان هذا ان تم فهو على تقدير امكان امتزاج الماء بالدهن كذلك لكنه غير معلوم بل في الروض جزم بعدم امكانه وان الماء لا يصيب الا سطحه الظاهر قلنا قلة الشك فالنجاسة مستصحبة وبملاحظة مع ثبوت سراية النجاسة عندنا في المايعات حكمنا بعدم تطهره له من المتنجس مايعا الا ظاهره ولا باطنه نعم اذا تنجس جامدا بمجرد الملاقاة اختصت النجاسة بالجزء الملاقي وبسطحه الظاهر ولو كان رطبا غير جاف لبطلان السراية عندنا وطهره بحصول الغسل سطح ذلك الجزء ولا باس ببقائه وصب الماء القليل عليه والغسالة اولا غير معلوم نفوذها او رسوبها فيه كما سمعت ثانيا ورسوبها غير مانع من الحكم بطهارة السطح الظاهر مما يصب عليه واذا تنجس بنجاسة سارية من الظاهر الى الباطن كما اذا انتقع بماء متنجس حار مثلا فان قلنا فيما تقدم بعدم تطهير اعماق الحبوب المتنجسة وبواطنها مطلقا او بالقليل وبطريق الصب عليه خاصة دون وضعه في الكثير فعدم تطهير باطن هذا اولى وان قلنا بالتطهير هناك مطلقا او بوضعه في الكثير خاصة قلنا المنع هنا للخصوصية المشار اليها المانعة من نفوذ الماء الغزير في ما يعمه بنحو تخلل اجزائه فكيف بنفوذ مجرد

الرطوبة المائية

الرطوبة المائية في جامد خصوصا من مجرد صب القليل عليه كما في كشف الغطاء فقد صرح فيه بطهارة باطن الطين المشوي كالفخار
بمجرد الصب عليه وفي الدهن والشمع المجمد بن مصرح بعدم تطهر باطنهما وان طهر ظاهرهما وبالجملة الاقوى عدم تطهر الباطن في الفرض
واما الظاهر فيحكم بطهره بصب القليل فضلا عن وضعه في الكثير لان مجرد دسومة الشمع غير مانع من تطهره بالماء والترابية باطلة وقد
صرح في الروض بان طهره كسائر الجامد الدسمة وانه لا يمنع لزوجته من تطهره على هذا الوجه كما لا تمنع من طاهر البدن وغيره الموجود
عليه شيء منها اذا لم يكن له جرم وهكذا الحكم اذا تنجس مايعا ثم جمد فيحكم بطهر ظاهره اذا صب عليه فضلا عن وضعه في الكثير
دون باطنه لعين ما ذكر في الصورة المتقدمة وما يوجد في بعض كلماتهم من ان الدهن اذا جمد بعد الانفصال امتنع تطهيره بالغسل
كما في الروض شرح الجامع المقاصد فمرادهم تطهر جميعه من الظاهر والباطن كما لا يخفى على من امعن النظر للتصريح فيها بطهر ظاهر الدهن
المتنجس جامدا بالغسل ولا فرق بالنسبة الى ظاهر الجامد بين تنجسه حال الميعان او الجمود والشمع في باب التطهير كالدهن مايعا وجامدا
من غير فرق بخلاف الصابون وان كان مادته الشمع او الدهن لكن بتداخله ماء الجلو فيه فذا بحث الدسومة من جميعها وذهبت على
وجه بقي التغلغل فيهما والخاصية المتقدمة الثابتة فيهما كانت من الدسومة وبعد ذهابها تكون كغيرها ذائبا وجامدا في عدم تطهر
ذائبه الا بالانقلاب بطهر ظاهر جامده بغير كلام وباطنه من الرطوبة النافذة فيه على الكلام المتقدم وهذا هو المراد مما حكاه في مفتاح
الكرامة عن استاده الشريف جدي العلامة وكانه في الدروس من ان اصابته النجاسة قبل الجمود فهو من المايعات لا يطهر بالغسل وفي
الانتفاع بالكثير احتمال فاذا جمد وجفف تأتى قابل التطهير كلا او اعلاه فيتبعه لذلك انتهى فان الاحتمال في طهر مايعه بالانتفاع
موميء الى مذهب الفاضل من تطهر المايعات بالكثير وعدم الانتفاع ليكون بتمام تطويل الوضع الذي اعتبره الفاضل في الدهن وكذا
احتمال تطهره كله بعد الجمود مبني على مقالة تطهر بواطن الاجسام المشار اليها بنفوذ الرطوبة المائية فيها من الصب على ظواهرها
فتبين ان المحقق في مايعه عدم التطهر مطلقا وبعد جموده طهر ظاهره بغير كلام وباطنه كباطن الحبوب على الكلام في الحبوب كذلك
الكلام فيه اذا تنجس جامدا لكن لا يخفى انه اذا جمد بعد التنجس فنفي الحكم بتطهر اعماقه وباطنه بمجرد صب القليل عليه اشكال وان
في تطهير الارض
قلنا به في مثل الحبوبات والآجر والخزف للزوجة التي فيه بعينه وملوثه فيشكل بملاحظتها حصول القطع من مجرده بوصول الرطوبة
المعهود نفوذها في سائر الاجسام فيه الى جميع اجزائه ومما يشك في تداخله الماء هو الارض المتنجسة وخلاصة الكلام فيها ان الارض
اما صلبة كالاراضي الصخرية والطينية المعروفة بالرس على لسان اهل عصرنا وهي الشديدة التماسك وبالجملة يجري عليها ما يصب
من الماء ولا يرسب فيها وينفصل عنها كلا او معظمه ولا يعتبر انفصال جميع ما يرد عليه بل موكول الى العرف والعادة في امثال الجسم
المغسول ضرورة تفاوت ذلك بتفاوت الجسم والا اغلب الاجسام تجتذب اليها شيئا من الماء الوارد عليها فما يجتذبه الارض المحصبة من
هذا الباب اذا كانت منحدرة يتحدر عنها معظم الماء الوارد فتطهر او رخوة كالاراضي الترابية والطينية الرخوة التي تشرب الماء فلا
يجري ما يصب عليها ولا عبرة في هذا القسم بما يجري من كثرة ورود الماء عليها بمثل باطنها ما يرسب فيه فلا جرم يجري منها بل العبرة
برسوب المقدار الذي يتحقق به الغسالة والا فالحبوبات التي شاوا بها الماء يرسب فيه لا بد من الجريان والانفصال عنها اذا كثر الماء
الوارد عليها لكن يختلف الجري عنها باختلاف الجسم المصبوب عليه صغرا وكبرا اذ لا يعقل ان يتساوى فيه الارض الفسيحة وحبة
الحنطة قطعا ثم على التقديرين المحل المغسول من الارض اما منحدرا انحدارا بما يوجبه العرف والعادة انحدار الماء الوارد عليه الى محل
السفل منه او مستوية لا فرق في اجزائها بالنسبة الى قرار الماء فهذه اربعة اقسام وعلى التقادير التطهير اما بالماء المعتصم او
بالقليل وظاهر الشيخ تطهرها في الاقسام الاربعة بالقليل فبالمعتصم بالطريق الاولى لقوله في الخلاف اذا بال على موضع من الارض
فطهره ان يصب الماء عليه حتى يكاثره ويطهره فيزيل لونه وطعمه وريحه فاذا زال حكمنا بطهارة المحل وطهارة الوارد عليه ولا يحتاج
الى نقل التراب ولا قلع المكان قاله الشافعي انتهى وظاهر هذه العبارة عموم الارض للاطلاق والماء ايضا لذلك بل ظاهر في القليل
للتعبير بالوارد وغالبه القليل دون الكثير غايته لزوم الطهارة بالكثير بالاولوية ويؤكد عموم الارض في كلامه مقابلته بقول ابي
حنيفة المفصل بين الصلبة والرخوة قال ان كانت الارض رخوة فصب عليها الماء فنزل الماء عن وجهها الى باطنها طهرت الجلدة
العليا دون السفلى التي وصل الماء والبول اليها وعموم الرخوة في كلامه للمنحدرة والمستوية بالاطلاق ظاهر قال وان كانت
الارض صلبة فصب الماء على المكان فجرى عليه الى مكان اخر طهر مكان البول لكن نجس المكان الذي انتهى الماء اليه فلا يطهر حتى

يحفر التراب

حتى يحفر التراب ويلقى عن المكان انتهى ومع اختصاص الارض فيه بالمنحدرة واضح من قوله فجرى عليه الى مكان اخر فقضيته مقابلته بقول
الشافعي الذي اختاره هو عدم فرق بين الرخوة والمنحدرة فتحصل فيها قولان احدهما للشيخ وتبعه الحلي وجماعة ممن تقدم وثانيهما
قول ابي حنيفة وهو المنسوب الى المشهور من اصحابنا في بعض الكتب والى مشهور المتاخرين في بعض وفي المعتبر بعد ان حكى عن الشيخ
ما تقدم ولم يرتضه قال الوجه ان طهارتها بجريان الماء عليها او المطر حتى تستهلك النجاسة ويزال التراب النجس على اليقين او تطلع
عليه الشمس حتى يجف بها او يغسل بما يغمرها ثم يجري الى موضع اخر فيكون ما انتهى اليه نجسا ثم قال ولو كانت جامدة ازيلت
عنها فان كانت رطوبتها باقية على الارض فهي كالمايع فان استهلكتها اليابسة العينية في التراب لم تطهر الا بازالته انتهى ولا
يخفى مخالفته ظاهرا مع القولين اما القول الشيخ فواضح صريح واما القول ابي حنيفة المنسوب الى جماعتنا فلاطلاق يغمرها
ثم يجري الى موضع اخر بتقريب زادتها وان اجراه بفعله بان يحفر ما تحتها الى موضع اخر لظهور كلامه في بيان مطهر للارض
كلما كانت الارض مخصوصة فلا يكون الا بما وجهناه بل في المدارك شمول كلامه للرخوة من غير هذا التقريب فكانه ناظر الى
كون هذا الانفصال يجدي مع فرض الرسوب مع ان الحق كون الباقي بالرسوب قادحا وان ينتقل بعضه الى ان كونه الترابية
التي هي من قسم ما يرسب فيه الغسالة قطعا اذا وضعت على الارض منحدرة اذا صب عليها الماء جرى مما تحتها شيء فهل يصلح
بذلك مانع الرسوب فيها كلا والا فاكثر ما يرسب فيه الغسالة اذا اكثر عليه الصب لا بد وان ينفصل منه الماء لكن مع رسوب ما يرسب
ايضا وهو قادح اذ ليس الراسب من الرطوبة المتخلفة المعفو عنها ويشهد لذلك ان الثوب اذا علق وصب عليه الماء فهو من قسم ما يرسب
فيه الغسالة مع انه لا ينفك من انفصال الماء عما تحته لكن حيث انه مع بقاء ما يرسب في الثوب فلا يجديه خروجا من عنوان ما يرسب فيه
الغسالة ولا بد مع ذلك من عصر الثوب والميزان معه فيما يرسب لا برسوب هو الماء الذي يرد ولا بمقدار ما يستوعب المحل ويتحقق
به الغسالة به فهذا هو الذي اذا رسب لم يخرج كان محل البحث وان خرج ما يرد بعده على المحل ولو متصلا والمدار في تشخيص
امثال المقام وضبطها ليس على الحكيات بل على التخمينيات العرفية والاولى القصر على العلميات العرفية والعادية هذا ويمكن مع ذلك
تنزيل كلام المعتبر على ما يوافق المنسوب الى الجماعة بان مثله ما يجري الغامر جميعه وعلى كل حال مقتضى قواعد التطهير مع الغض عن النص
المخصوص ايضا تطهر الارض بالماء القليل بقسم واحد من الاربعة وهو الصلبة المنحدرة لان غير المنحدرة منها لا تنفصل الغسالة منها
والرخوة بقسميها يبقى فيها من الغسالة راسبة غير الرطوبة المتخلفة المعفوة فقول ابي حنيفة على اطلاقه غير مرضي لحكمه بطهارة الجلدة
العليا في الرخوة وهو انما يتم اذا فرض عدم بقاء شيء من الغسالة في الجلدة ومع نزولها من تلك السطح الى سطحها الاخر بمنزلة الانفصال
عن الجلدة العليا واما لو بقيت فيها كما هو الغالب في الترابية والطينية الغير المرشة فلا ولذا يحكمون بان القطعة من السطح غير
قابلة للتطهير بالقليل ولم يفصلوا ما بين جلدته الفوقانية فتطهر مما تحتها فلا تطهر وكذلك الثوب المصبوب عليه الماء بغير
عصر وما ذاك الا لبقاء الغسالة في الجلدة الفوقانية وقد تقدم منا في طهر السطح الفوقاني من قسم ما يرسب فيه الغسالة المقيد
بما كان فيه مثل الخزف والآجر والحبوب بنحو ما يجري الماء على سطحها الظاهر ثم يجذب من الظاهر الى الباطن ويبقى فيه وان
خرج منه شيء فقلنا ان انتقاله من الظاهر الى ما تحته فيما كان الجسم يخرج بمرتبة الانفصال عنه وبالجملة لا بد من ملاحظة هذا
فانا نتبع الدليل لكن ورد في تطهير الارض نص ان تم فهو الذي يوجب الخروج عن مقتضى قواعد التطهير وذلك ما رواه الجمهور
عن ابي هريرة قال دخل اعرابي المسجد فقال اللهم ارحمني ومحمدا ولا ترحم معنا احدا فقال رسول الله ص تحجرت واسعا قال فما لبث ان
بال في ناحية المسجد فكانهم عجلوا اليه فنهاهم النبي ص ثم امر بذنوب من ماء فاهريق عليه ثم قال علموا ويسروا ولا تعسروا قال الشيخ في
الخلاف بعد ان رواه مستندا اليه النبي ص لا يامر بطهارة المسجد بما يزيده نجسا فلزم ان يكون الماء ايضا على طهارة ولذا افتى فيه
بان الارض تطهر والماء ايضا لا ينجس واستند ايضا في الخلاف باية الحرج وربما ايد القول بمضمونه بروايتي ابي بصير وابن سنان
المتضمنتين لان المصلي في بيوت المجوس يرش ويصلي اذ فيه اشعار بزوال نجاسة الارض بصب الماء والا لم يكن للرش فائدة لانه كالنضح
في الثوب يكتفى به دون الغسل كلما لم تتيقن النجاسة كما هو المستفاد من الاخبار في الموارد وربما اضيف اليها صحيح ابن سنان في
السطح يبال عليه فيصيبه السماء فيكف فيصيب الثوب فقال لا باس ان ما اصابه من الماء اكثر منه بتقريب التعليل باكثرية الماء
على البول فيفيد العموم وقريب منه في غيره وربما ايضا في الاستناد الى الحرج في مثل المقام لاثبات التطهير مع عدم حصول المعتبر

في الشرع مما

لى الشرع ما لا يخفى وحال خبر ابى هريرة وسنده ايضا غير خفى وان وصفه الشهيد وغيره فى المقام بالمقبولة لكنه نظر الى عمل الشيخ ونحوه
بل ربما يستظهر من موضع من الخلاف كونه المعروف عند اصحابنا العدم حكاية الخلاف الا من الخلافيين وربما يؤيد بعمل الحلى بها لكن صرح
العلامة البهبهانى بعدم حجيتها مع ذلك واما دلالة الخبر فغصوها حكاية قضية فى واقعة يحتمل جريه الارض وصلابتها بحيث
مع نزاحها الى الخارج او بتنشيف الغسالة ويحتمل بلوغ الذنوب كرا او كون المقصود من الصب ترطيبها ليجف بالشمس او المقصود ازالة العين
بالماء ليعقبها ازالة الرطوبة بالشمس وعلى تقديره وضوح الدلالة معارضته بما هو اقوى لموافقة الاصل والعموم وفتوى الاصحاب بما
روى فى هذه القضية من قول النبى ص خذوا ما بال عليه من التراب فاهريقوا على مكانه الماء ونحو لا دلالة وما يقال بدلالته ايضا من ان
صب الماء انما هو للتطهير من رطوبة البول الباقية والا كان لغوا مدفوع بان التراب المنتقل النجاسة لعله اخذ وبعد اخذه يبقى محتمل
النجاسة ونحو صب الماء عليه تنزيهى مع فى طريق اخر وجعل الامر باخذ التراب عن غير امر باهراق الماء مكانه وفى رواية الرش النجاسة
غير معلومة فالرش تعبد ولزوال النفرة وفى الذخيرة مع اعترافه بالدلالة قال هو اشعار والاستدلال بمجرده مشكل ورواية
التعليل بالكثرة انما هو لبقاء الماء على طهارته وعدم تنجسه بالبول الذى على المحل لا لطهر المحل مع ان الاكثرية معنوية
والماء المصيب المفروض فى الجزء العينى لا يعلم معه وجود العلة فى القليل وربما استدل لتطهير الارض بالقليل بموثق عمار عن
الموضع القذر يكون فى البيت وغيره فلا تصيبه الشمس ولكنه يبس الموضع القذر قال لا يصلى فيه واعلم موضعه حتى تغسله باستظهارها
كفاية غسلها الصادق بالماء القليل وفيه مع امكان دعوى ظهوره فى الغسل الاستحبابى بقرينة ظهوره فى النهى عن جعله مكانا
للصلاة قبل غسله وهو غير حرى لعدم قدح النجاسة الغير المتعدية فى مكان المصلى ان سبيله سبيل الاطلاقات الامر بالغسل ولا
خصوصية فيه والاستدلال لمحل البحث بتلك الاطلاقات ممنوع بما وقع الاستدلال بها لعدم اعتبار انفصال الغسالة مما
تقدم فى محله بقى فى المقام تصحيح تطهير الارض الرخوة المحدرة بالقليل بدعوى كفاية ما ينفصل من الماء باحداره الى الموضع الاخر
مع عدم قادحية ما يبقى مرسوبا فى باطن الارض لان المعتبر فى انفصال الغسالة عن كل جسم ما هو بحسبه والا لا يخلو جسم من جذب بعض
الغسالة شيئا يختلف بحسبه وفى الارض هذا مقدار جذبه ومقدار انفصاله وقد يتجه بما مر من عبارة المعتبر فى بيان ما يطهر به
الارض فيه انه ان تم فى الارض الصلبة فى الجملة الشربة بالماء النجس والبول مثلا انما ادعاه بعض وحكم بطهارة باطنها بتبعية ظاهرها
اذا صب القليل عليه وجرى على ظاهرها وانفصل منها ما انفصل ونفذ فيها ما نفذ وان بقى النافذ فى داخلها ولم يخرج على
نحو بعض الاجسام المنفذة المتنجسة اعماقها فلا يتم فى الرخوة الترابية التى يبقى اغلب الغسالة فى باطنها مع انه فى الصلبة فى الجملة
التى يبقى فى باطنها ازيد من البقايا المتخلفة فى الاجسام التى يخرج غسالتها بالعصر وما بحكمه من الدق والتغمير ونحوهما ايضا
فى حيز المنع نعم لا باس بالحكم فيها بطهر السطح الظاهر الذى يجرى الماء عليه واما اذا كانت الصلابة فى الظاهر من فرش ببناء الصخر
او الاجر او الخزف والخشب بل ورش الجص عليه فهو خارج من قسم تطهير الارض لكون السطح الظاهر المحكوم بطهره فى مثله انما هو
الصخر المتصل بالارض مثلا ولا اشكال فى طهره بمجرد الصب عليه وان تطبق على الارض متصلا بها وكذا الخشب والاجر والخزف و
الجص المبنى الموضوعة على الارض ان انتقلت الغسالة من الظاهر الى ما تحت السطح الظاهر كما تقدم وتنقيح الامر فيما تقدم من الارض
الصلبة فى الجملة والدعوى المذكورة فيما تقدمها من الرخوة المحدرة موقوف على بيان تطهير الحشايا المكان مما ادعى وقع التصريح
به من جماعة من ان الباقى من الغسالة فى باطن الرخوة وخصوصا فى الصلبة فى الجملة ليس ازيد من الذى يبقى فى الحشايا كالدواشك
والفرش المحشوة الصوف ونحوهما التى لا تعصر لثخانة حشوها ومثلها ما لا يعصر لكبره كالخيمة والبساط الكبير ونحوهما فليتبين
حكم الحشايا وقد صرح جماعة بقيام الدق والتقليب فيها مقام العصر كما فى المنتهى والتحرير ونهاية الاحكام والبيان والذكرى
والموجز وشرحه بل فى المدارك نسبته الى الاصحاب وفى غيرها قيام الدق والتغمير وفى الدروس الاقتصار على التغمير وكان المراد
واحد هو المعالجة فى اخراج ماء الغسالة ونسب كاشف الغطاء فى شرح قواعده الى المنتهى الاستناد لكفاية الدق والتقليب
الى صحيحة ابرهيم بن محمود فى الطنفسة والفراش يصيبهما البول كيف يصنع به وهو كثير الحشو قال يغسل ما ظهر منه فى وجهه و
اعترض عليه بعدم الدلالة ورواية ابرهيم بن عبد الحميد فى الثوب يصيبه البول فينفذ الى الجانب الاخر وعن الفرو وما فيه من
الحشو قال اغسل ما اصاب منه ومس الجانب الاخر فان اصبت شيئا منه فاغسله والا فانضحه بالماء واعترض عليه بان فى دلالتها

تاملا لاحتمال ارادة مس الجانب الاخر لتعرف السراية وعدمها بل ظاهر المقابلة ذلك وفى اللوامع نسب الاستناد الى الثانية
ثم وجه دلالتها بما نقل الفاضل عن شيخه قال احتجاج الفاضل به على اعتبار اى الدق والتغمير عجيب كانه حمل المس على التغمير و
يخفى ما فيه انتهى وقول شيخنا لاحتمال ارادة مس الجانب الاخر الخ ايضا يعطى فهمه من الفاضل ذلك فى وجه استناده الى هذه الرواية
وكل ذلك غريب لان كلام المنتهى لا دلالة فيه اصلا على الاستناد بهما للدق والتقليب انما استند بالتاثير وذلك ايضا للزوم غسل
الجميع اذا سرت النجاسة الى الجانبين نعم فى الروض قال وما تعسر عصره كالثخين من الحشايا والجلود يكفى فيه الدق والتغمير للرواية
انتهى ولم نقف كما اعترف به غير واحد ايضا على رواية بكفاية الدق ونحوه الا ان يكون مراده ما تضمن العصر بناء على انه تمثيل لمطلق
العلاج او على ان العصر معناه ذلك كما استظهر من اللغة لتفسيرهم عصر الشىء باخراج ما فيه ولذا فسر العلامة البهبهانى بانه فعل
ما يخرج به الماء المغسول به تغميرا او ليا او كبسا وبالجملة لم يوجد القول فى الحشايا بعدم صلاحية التطهير بالقليل اصلا ولا كفاية
غسل ظاهرها عن باطنها مع سراية النجاسة الى الباطن والرواية الاولى التى توهمها محمولة على ما لم يعلم السراية لتصريح الثانية
بالسراية بغسل الجميع نعم قد يتوهم من ترك التعرض فيهما معا للدق خصوصا الثانية المصرحة بنفوذ البول الى الجانب الاخر المستلزم لتنجس
ما بينهما وعدم التعرض ايضا للدق فى رواية على بن جعفر مع اختصاص نص الحشايا بهذه الثلاثة الاكتفاء فى تطهير الحشايا بمجرد الغسل من
غير لزوم عصر ولا دق وغيره ومن اجله جزم فى اللوامع وفاقا لبعض بعدم وجوب شىء من ذلك هنا الا اذا توقف عليه ازالة العين قال
اطلاق اوامر الغسل من دون التعرض لغيره من العصر وبدله فى النصوص المذكورة ينفى اعتبارها انتهى وجوابه يتبين مما تقدم فانه
اولا انفصال الغسالة ماخوذ فى معنى الغسل وقد وقع التعبير عن المامور به بلفظ الغسل فهو مقتض لوجوب ما يتم به الانفصال
فى المقام وان لم يتعرض لخصوصه خصوصا مع امكان دعوى سوق السؤال فيها عن غسل الجانبين وما بينهما او الاقتصار على غسل
الظاهر فلذا لم يتعرض لبيان غيره وثانيا فى بعض النصوص المتضمنة للعصر بعد حمله على المثال وكون اختصاصه بالذكر لكونه طريق
الاخراج الغالبى المتعارف الميسور هنا كفاية وهو استند ولو هما بقوله لظهور عدم دخولها اى الامور المذكورة فى مفهوم
الغسل وانت قد عرفت ثبوت دخولها فيه لكن عدم ايجاب الامور المذكورة هنا مبنى على عدم اعتباره فى اصل المسئلة العصر
مع امكانه والامن بوجه فى الاصل لا اظن ان لا يوجب هنا الدق والتغمير وقد اشرنا سابقا الى ظهور الاجماع المركب نعم الظاهر
ان دائرة العفو عن البقايا المتخلفة هنا اوسع من المتخلفة فيما يعصر ولذا استظهر بعض عدم القدح فى بعض ما يرسب فيه
الغسالة مما ذكر فى الجهة الثالثة قائلا ان الباقى فيه ليس ازيد من الباقى فى الحشايا وبالجملة لا ينبغى التامل بناء على وجوب العصر
فيما يعصر وجوب المعالجة الميسورة فى الحشايا والاجسام الكبار لاخراج الغسالة اذا غسلت بالماء القليل وحد الواجب منه هو ما
لو بنى الامر على وجوب الازيد منه كان مفضيا الى العسر والحرج منها انه يعتبر فى حصول الطهر بالقليل ورود الماء على المتنجس
فى المشهور فلو عكس لم يطهر على المشهور وتامل فى هذا الشرط بعض من تاخر وربما مال الى عدم اشتراطه بعض اخر وافتى به ثالث
بل نسبه فى شرح المفاتيح كما عن الارشاد ايضا الى المشهور ولعل النسبة ناشئة من عدم التعرض لاعتبار ورود الماء لا الوقوف
على فتوى المشهور اذ لم يكد يجد المتتبع فى الفتاوى صريحا جازما بحصول الطهر بالقليل المورود فكيف يكون مشهورا بل قد نوقش
الشهرة والاولى من شهرة القول بطهارة الغسالة اما مطلقا او غسالة الغسلة الاخيرة او الغسالة ما دامت فى المحل كما صرح بها جماعة
اذ لا يسع القائل بطهارتها الحكم بالطهر مع مورودية الماء لاخبار انفعال القليل التى منها الناهية عن ادخال اليد القذرة فى الاناء
لتنجس الماء به ولو طهر اليد كان الماء غسالة والغسالة عنده لا تكون نجسة فاتضح وجه ما لم يستصحبه الفاضل القمى ره فى غنائمه
حيث انه بعد ان حكى عن جماعة ان من قال بطهارة الغسالة اشترط ورود الماء قال وهو غير واضح الماخذ واغرب ما يكون استظهاره
من نهى ادخال اليد فى تلك الاخبار الادخال لاخذ الماء لا لغسل اليد وانه بقصد الاخذ منه لا تصير غسالة قال فانه قد يتفاوت الحكم
بالقصد من اجل صدق الاسم وعدمه وفى حكم غسالة الاوانى قال وظنى ان الجمع بين الحكم بنجاسة الماء القليل بملاقاة النجاسة وان
كان فى الانية وجواز التطهير به مع اشتراط طهارته قبل الشروع انما يتم فى الغالب بملاحظة الفصل البين ولو صب احد ماء فى انية
نجسة لا بقصد الغسل ثم اتى اخر بعد زمان فحركه وافرغه فالظاهر عدم الطهارة بل ولو لم يحصل الفصل ايضا وفعله هو ايضا ولو
صب فيه للغسل وحركه وافرغه فالبا فحصول الطهارة ويقع الاشكال فيما ترك التعاقب والتوالى فى الصورة المفروضة انتهى ورده

ان الغسل هو اجراء الماء لغة وعرفا والمفهوم من مجموع الادلة كونه سببا للطهارة كملاقاة الاعيان النجسة في سببية التنجس وهما كا
الاسباب العادية في عدم مدخلية القصد في تاثيرهما ولذا قال بعض عبارة الثانية لكن يخدش فيه عدم اعتبار النية والقصد في
الواجبات لكن لو سلم كان ينبغي عدم التردد منه فيه اصلا وعلى كل حال لا يوجد من الادلة الاجتهادية ما يدل على اشتراط الورود
لتحقق الغسل المامور به في الاخبار نادرا كان الماء او مورودا لكن مقتضى دليل الغسالة عدم الحكم بالطهر الا مع كونه واردا
لحصول الشك من ملاحظة بعض الامور فيبقى استصحاب نجاسة المغسول فالمورود الماء والامور الموجبة للشك فتوى المعظم باعتبار ورود الماء
وملاحظة كون حال الورود حاصلا وقاهرا وغالبا بخلاف العكس والسيرة المستمرة على كيفية الورود في التطهيرات وانصراف الغسل
المامور به اليها وورود الامر بالصب في بعضها مؤيدا باوامر النضح والرش مع الاتمام في غيرها بعدم القول بالفصل وهو محكم لمقيد
لاطلاق الغسل هذا ما يعطي اعتبار الورود وفي مقابلها بعض ما يعطي تساوي الورودين وهو خبر ابن محبوب مسلم الذي
استشهد بافعالها في الذكرى وبنائها في الكشف واحدهما صحيح والاخر حسن في الاول مصرح بان الماء والنار قد طهراه بعد
السؤال عن الجص يوقد عليه بالعذرة وعظام الموتى يجصص به المسجد الظاهر جدا في اعتقاد السائل نجاسة الجص مع تقرير الامام
عليه السلام بالنسبة لبيان المطهر لو ان كان في وجه نجاسته غموض وخفاء لكنه غير قادح في المطلب كاجمال وجه مطهرية النار
فتوجه الدلالة لكن بناء على كون الغالب وضع الجص في الماء دون العكس وهو غير معلوم يومئذ وفي الثاني ظاهر قوله في المركن
مورودية الماء بناء على ظهوره في المركن الموضوع فيه الماء فيوضع فيه الثوب فان امكن المنع بدعوى عدم منه ومن وضع الثوب
في المركن وصب الماء عليه ولا حاجة مع امكان هذا المنع في التخلص من رواية المركن الى ما في الدلائل من ان هذا كما يقال اغسل
الثوب في الطست يراد منه انه يزال فذارته فيه اولا ثم يصب عليه فيه الماء الذي ان سلم التفسير به فهو فيما كان له عين يحتاج
ازالتها الى عزله لا مثل البول ولا الى ما في شرح قواعد كاشف الغطاء من امكان ان يراد اغسله بالمركن اي كما يقال اغسله في
الابريق اي بالابريق الذي هو خلاف الظاهر ولا يقدح في الاستدلال المبني على الظهور وملاحظة ان الماء يتنجس على كل حال من
تقديري الورودين فلا ثمرة في اعتبار ورود الماء ثم ملاحظة ان حالة الورود غير باقية في كثير من الموارد الى تمام الغسل كغسل
الاواني وما يحتاج فصل غسالته الى معونة عمل ودعوى كون العبرة بالورود في اول اجزاء زمان الغسل تكون مجازفة في التخلص لو
كان اعتبار الورود تعبديا لكنه لملاحظة غالبية وقاهرية بالورود فالعبرة بوجوده في تمام زمان الغسل وهذه الامور من
الطرفين وان لم تسلم من النقض والابرام لكنها تورث الشك الضعيف لاطلاق الغسل الذي هو العمدة في تساوي الورودين خصوصا
مع اعراض المشهور عن الاطلاق بالنسبة الى ما كان الماء مورودا ويقضي معارضة صحابة النجاسة وقاعدة عدم التطهير بالنجس بالاقتصار
على حالة ورود الماء وهذا فقه المسئلة والله العالم بالحقيقة بقي التأمل في ان تطهير مثل الاواني من جهة عدم بقاء حالة الورود للماء
فيه الى تمام زمان الغسل فهل هو استثناء من اعتبار ورود الماء في التطهير كما يقتضيه عبارة الذكرى حيث قال وهذا ممكن اي
اعتبار الورود في غير الاواني وشبهها مما لا يمكن فيه الورود وان المراد من الشرط هو الورود بمعنى هو موجود في الاواني وهو
الوارد في اول زمان اجزاء زمان ملاقاة الماء للمغسول كما احتمله في الذكرى حيث قال الا ان يكتفي باول وروده والبه يرجع ايضا
ما في جامع الكركي من قوله والجواب لا يراد من الورود اكثر من هذا او ان الشرط ليس ورود الماء بل عدم موروديته وهو موجود
في تطهير الاواني لعدم صيرورة الماء موروداً فيه بل غايته عدم الوارديه كما في المعالم قال ومن امعن النظر في دليل انفعال القليل
بالملاقاة واية مخصص بما اذا وردت النجاسة على الماء لا ورود الماء على النجاسة والفرق واضح فلم يحتج الى استثناء نحو الاواني
ولا التكلف حمل الورود على ما يقع اولا انتهى فيه منع اختصاص دليل انفعال القليل بما وردت النجاسة اذ من جملته الاجماع وهو
عام للورودين ظاهرا وعدة روايات تقدمنا في مسئلة الغسالة وانفعال الوارد كخبر العيص وعبد الله بن سنان وغيرهما مما
دل على تنجس القليل الوارد خصوصا مفاهيم اذا كان الماء قدر كر كما ان في البناء على استثناء الاواني سراية الاستثناء الى غيرها من
كثير افراد التطهيرات بل الى ما عدا ما ينفصل الماء منه بمجرد وصوله الى المغسول بنفسه كالبدن ونحوه المشاركة الاواني في مقتضى
الاستثناء من انقلاب حالة الورود للماء قبل تمامية الغسل بل توقف الغسل فيها على ما يبطل به حالة الورود فالاجود التخلص بان
الشرط هو الورود في اول الملاقاة لعدم اقتضاء الدليل الزائد منه لان المخرج من تحت عموم ان المتنجس لا يطهر والموجب للحكم

في تطهير الاواني وامثالها

فيه بحصول التطهير به هو اقتضاء شرع التطهير بخروج ما هو غالبي في حالة التطهير ولا ريب في غلبة ما ينقلب فيه حالة الورود قبل تمامية
الغسل به مثل الاحوال الحالة وقت الحكم بحصول الطهر به والله العالم ومنها ان المتنجس كنجس العين في وجوب تطهير ما يلاقيه برطوبة كلية
وان تخلف في مقام فلدليل خاص وهو المعروف من مذهب الاصحاب وخالف فيه الكاشاني صاحب المفاتيح وقال انما يجب غسل ما لاقى
عين النجس برطوبة لوقوع الامر به في الادلة الدالة على نجاسته فان نجاسة الشيء غالبا لم يصرح بها في نص وانما تؤخذ من الامر بغسل
ملاقيه من ثوب وبدن واما ما يلاقي ذلك الملاقي فغير شمول لتلك الادلة قطعا ولا دليل اخر على غسله فنفيه يقوم عليه دليل
من اجماع او نص قلنا به والا فلا او يكفي له دليل اعدام الدليل فانه دليل العدم ومع ذلك استظهر في دعواه ببعض اخبار ادعى دلالته على
مدعاه منها ما رواه حنان بن سدير قال سمعت رجلا سال ابا عبد الله فقال اني ربما بلت فلا اقدر على الماء ويشتد علي ذلك
فقال اذا بلت وتمسحت فامسح ذكرك بريقك فان وجدت شيئا فقل هذا من ذاك بتقريب ان الاشتداد عليه من خروج قطرات البول
ان دريرته لا تنقطع غالبا بحسب العادة ما لم يغسل بماء فيتنجس به سائر بدنه ولاعتقاده بان الخارج بول فعلمه الامام للتخلص عنه
بان يمسح ذكره بعد التمسح الاستبرائي مكان خروج البول او مطلقا بالريق حتى اذا احس ببلل يحتمله الريق فيقول هذا من ذاك وفيه احتمال
ان يكون المراد الاشتداد من البلل الخارج من مجرى البول وهو الاظهر فيكون تعليم الحيلة بنفسه دليلا على خلاف مدعاه لكونه بحكم التقرير
على نجاسته وعلى تقدير كون الاشتداد عليه من مطلق الخارج يحتمل ايضا كون محل وضع الريق غير مخرج البول فيكون طاهرا ومنها خبر
سماعة قلت لابي الحسن موسى اني ابول ثم امسح بالاحجار فيجيئني مني البلل ما يفسد سراويلي قال ليس به باس بتقريب ارادة التمسح من البول
بالاحجار ولم يستنج منه بالماء ومجيء البلل الخارج من مجرى البول الغير المغسول متنجس وزعم السائل الباس فيه فاجاب بنفي الباس وفيه احتمال
ارادة التخلي بالبول والغائط ثم التمسح من الغائط بالاحجار فيجيء ما يفسد لزعم ان الاستجمار عفو غير مطهر والبلل يصيب محل الاستجمار
فيتنجس به سراويلي فاجاب بعدم الباس لطهارة محل الاحجار فلا يفسد منها خبر حكم بن حكيم قلت لابي عبد الله ابول فلا اصيب الماء وقد
اصاب يدي شيء من البول فامسحه بالحائط والتراب ثم تعرق يدي فامسح وجهي وبعض جسدي ويصيب ثوبي قال لا باس به بتقريب
ان عرق اليد بعد اصابتها البول متنجس ونفى الباس عن مسح الوجه والجسد به وفيه احتمال ارادة العرق الغير المتعدي للرطوبة غير صريح
مع قيام احتمال كون الجزء المصيب من اليد البدن غير الجزء الذي اصابه البول والتراب في التنجس باطلة فيكون نفي الباس من اجله
ومنها خبر العيص قال سألت ابا عبد الله عن رجل بال في موضع ليس فيه ماء فمسح ذكره بحجر وقد عرق ذكره وفخذاه قال يغسل ذكره و
فخذيه وسألته عمن مسح ذكره بيده ثم عرقت يده فاصاب ثوبه يغسل ثوبه قال لا بتقريب ان عرق يده الممسوح بها ذكره متنجس لاصابته
الذكر من محل مخرج البول واصاب ثوبه وامر ان لا يغسل منه وفيه مع كون السؤال عمن مسح ذكره بيده ولم يصرح بتنجس يده مع قيام
الاحتمال المتقدم بان الجزء الملاقي من اليد للمحل النجس غير الملاقي للثوب فعدم غسل الثوب من اجل احتمال ارادة العرق الغير المتعدي
ولعله الاغلب في عرق الكف على ان قبله امر بغسل فخذيه وتنجسها ايضا من عرق ذكره وهو متنجس الا ان يكون فرض تنجس فخذيه بالبول
فيكون غسله غسل محل النجس وعلى كل حال لا دلالة في هذه الاخبار على مدعاه غير واضحة لكثرة الاحتمالات فيها غير ما ذكر الا انه غير محتاج
اليها ويكفيه عدم الدليل حسبما سمعت لكن اقامة الدليل على ما هو المعروف غير معسورة للاجماع على مساواة النجس والمتنجس في حكم
الملاقي ونقله ايضا مستفيض وانتصر بعضهم عليه دليلا وقضية المنع في محل الخلاف ولذا ترى بعض من لم يوافق الكاشاني في
هذه المقالة يتوقف في بعض موارد الخلاف كما تسمعه في بعض مسائل المطهرات خصوصا مطهرية الشمس في الحكم بتنجس الملاقي بعد زوال
العين لكن الدليل قائم على الكلية من الاخبار من عموم مفهوم موثق ابن بكير قال قلت لابي عبد الله الرجل يبول ولا يكون عنده
الماء فيمسح ذكره بالحائط قال كل يابس ذكي باعتبار عدم ارادة كون محل التمسح ذكيا قطعا لاتفاق النص والفتوى من الامامية على عدم
التطهر من البول بغير الماء فالظاهر ارادة عدم تنجس ما يلاقيه من جهة تنشفه بالتمسح فهو بحكم الذكي ومفهومه ان كل رطب ليس
بذكي ولو بمعونة فهم الاصحاب فانهم استدلوا بمفهومه على التأثر بالملاقاة بالرطوبة ومن اخبار واردة في موارد جزئية كادت لا
تحصى يستفاد من ملاحظة مجموعها بناء الشارع على الكلية كما هو الدأب في كثير من الاحكام الكلية فانها مستفادة من الاخبار الواردة
في موارد جزئية ففي المقام منها الاخبار الدالة على نجاسة الماء القليل بادخال اليد القذرة سواء كان عليها عين النجاسة باقية
ام لا وما دل على غسل الاواني بالولوغ فانها غالبا تتنجس بالمايع الذي ولغ فيه وما دل على غسل اواني المشركين وما دل على غسل

على مساواة الكثير والدال مع

الثياب التي يعملها بعض الكفار والدال على غسل الثوب من استعمال ماء البئر المنتن والدال على وجوب غسل اللحم اذا وقعت الفارة في قدر
او قطرة مسكر في القدر والدال على ما اصابه الماء الذي كانت فيه فارة والدال على غسل ما اصابه ماء الغسالة المتقدم في باب الغسالة
والدال على غسل الرجل اذا وطئ رطبا شيئا منها الخنزير الخارج من الماء فسال منه الماء على الارض والدال على اعادة الصلوة اذا مسح
كفه من البول فنسي حتى مس الدهن فمسح به وجهه ويديه فتوضأ وصلى وما دل على غسل فخذيه في خبر العيص المتقدم وربما الى غير ذلك
مما يقطع منه الفقيه بالبناء على كلية مساواة تلاقي الاعيان النجسة لما يلاقيه في التنجس منها ان تستصحب النجاسة كالنجس المتيقن في
الحكم بتنجس ملاقيه فلا يعارض استصحاب نجاسة شيء باستصحاب طهارة ملاقيه كما يقتضيه سنده لانهم في موارد عديدة وهو
الطريق المألوف الظاهر منهم لكن وقع من بعضهم خلاف ذلك وقد وقفت على كلام شارح المفاتيح وصاحب الرياض وولده صاحب
المناهل في الكتب الثلاثة في موارد عديدة عارضوا فيها استصحاب النجاسة باستصحاب طهارة الملاقي منها في الرياض في كفاية
غسل الاناء من سائر النجاسات مرة واحتج فال على ابنها بالاطلاق وفي نفي الزائد بالاصل وعدم المعارض سوى استصحاب النجاسة
المعارض بمثله في الملاقي وكذلك فيما ياتي من بعض المطهرات كاشراق الشمس ومس الارض في الرياض وفي شرح المفاتيح التصريح بذلك
بل لهما شيء من ذلك بما لا يخفى على المراجع وكذلك كلام هؤلاء في غير النجاسة من احكام اخر تكليفية ووضعية ففي المناهل في مواضع
عديدة يعارض اصالة صحة العقد باصالة عدم بعض احكامها المرتبة عليها كمعارضة صحة البيع باستصحاب عدم حل تصرف المشتري
وظاهرهم المخالفة في المسألة الاصولية من تعارض استصحابين يكون الشك في احدهما ناشئا من الشك في الاخر بحيث لو قدر الشك
في الثاني بقي الشك في الاول باعتبار كون الثاني من جملة احكام الاول ولوازمه الشرعية فهم يعارضون بينهما ويسقطونهما
من البين ويرجعون الى ما وراءهما من الادلة ففي المقام المرجع عموم كل شيء طاهر ونحن نحكم باستصحاب الثاني ووجه مقالة الجماعة
انهما استصحابان متعارضان لاقتضاء استصحاب النجاسة في الاول نجاسة ملاقيه اذ كل ما لاقى نجسا برطوبة فهو نجس ومقتضى استصحاب
طهارة الملاقي عدم نجاسته اذ لو كان نجسا لنجس هو بملاقاته وكل منهما حجة في نفسه فهما من تعارض الدليلين ووجه ما نقوله ان من
احكام متيقن النجاسة تنجس ملاقيه برطوبة فيجري هذا الحكم متى عرض الشك في بقاء نجاسته بموجب حيث لا تنقض اليقين بالشك
الذي علمنا كون المراد منه عدم نقض حكم اليقين لان نفس اليقين منتقض بعروض الشك لا محالة وليس من احكام متيقن الطهارة تطهير ملاقيه
برطوبة حتى يجري هذا الحكم اذا شك في طهارته والمفروض ان الشك في طهارة الملاقي بالكسر ونجاسته هنا ليس الا بملاحظة ملاقاته
لمشكوك النجاسة الذي امر الشارع بنجاسته حال الشك ونجاسة ملاقيه فكيف يبقى هذا الشك مع ملاحظة هذا الامر حتى يصير
مجرى للاستصحاب الذي يعارضه فرع جريانه ومن الغريب مع هذا التقرير تخيل المعارضة بين كل استصحابين هذا شانهما لان
ما ذكرناه جار فيه كلية ففي الشك في صحة بيع المستصحبة نقول من احكام صحة البيع المتيقنة حل تصرف المشتري فيجري هذا الحل متى
عرض الشك في بقاء صحته بعموم لا تنقض والمفروض ان الشك في حل التصرف الذي يراد استصحاب عدمه لمعارضته استصحاب
الصحة ليس الا من الشك الواقع في الصحة لا من امر خارج كرهانة ونحوها وقد امر الشارع باجراء حل التصرف حال الشك في بقاء الصحة
فكيف يبقى الشك في حل التصرف مع ملاحظة هذا الامر حتى يصير مجرى لاصالة عدمه الذي معارضتها فرع جريانها وهكذا في النظائر
واني لفي عجب من هؤلاء كيف ذهبوا الى ذلك وربما تسمع لو بقية كلام فيما ياتي من مسئلة تطهير الشمس للارض منها انه متى حكم بنجاسة
شيء فلا ترتفع الا بالماء او ما قام مقامه مما ثبت مطهريته عنها ولا ترتفع بمجرد ازالة عينها واثرها من اجزائها الدقيقة من الاجسام الصقيلة
كالحديد والمرآة والقارورة ونحوها كما هو المعروف من مذهب الاصحاب بل من غير خلاف الا عن شاذ كالمرتضى من المتقدمين وقد يعطي
عبارة الخلاف كونه مذهبا منسوبا الى غيره ايضا النقل ذلك من بعض اصحابنا ثم قال وعزي الى المرتضى اختياره وعلى كل حال ذهب بعض الى
ارتفاع النجاسة من الجسم الصقيل بالمسح المزيل للعين والاثر وربما نسب الى المفيد من المتقدمين ايضا واختاره الكاشاني صاحب
المفاتيح وهذه المقالة مبنية على ان الواجب الاصلي في النجاسات ازالتها وقلعها تماما لئلا تمنع العبادة والغاية المقصودة مقرونة
بوجودها وفي غير الاجسام الصقيلة لا يحصل العلم بانقلاعها على الوجه المذكور الا بالماء او ما يشبه الماء كماء الورد وسائر
المياه المضافة ولذا صرح المرتضى بجواز التطهير بها دون التمسح اذ لا يؤمن معه من بقاء شيء من اثره في خلال الجسم لعدم صقالته
وترطبه بالنجس فلعل ما يبقى في خلله من اثر النجس واجزائه الدقيقة جدا شيء بخلاف الصقيلة فانها لمكان صقالتها وعدم وجود الخلل

وجهها يمكن مسح النجس منها على وجه يقطع بانقلاعها عنها راسا على وجه لم يبق فيها من اثره شيء فيحصل المقصود من الامر بالغسل
بالماء والجواب منع الاناطة بذلك لتعبدية الاحكام وقد وقع الامر بغسلها الحقيقية في الازالة بالماء بل صرح في بعض الاخبار بغسلها
بالماء وفي بعضها بصب الماء عليها والحكمة غير معلومة على وجه القطع وتعبدية الاحكام قاضية بالاقتصار في الحكم بارتفاعها عليه
مع ان قلاعها للنجس برطوبة موجبة لتاثرها بنجاسة حكمية محضة كما يكشف عليه الامر بالغسل كالبول الجاف على المحل فعلمنا ان المقصود
بالغسل ليس مجرد النظافة والنزاهة العرفية ولا محض انقلاع جسم النجس بل هناك اثر من رطوبة العين اكتسبه ملاقيها وهو باق في
مع انقلاع العين ايضا راسا ولا يرتفع الا بالغسل بالماء او ما صرح الشارع بعمله عمل الماء في المقام وقد اشرنا في بعض تنبيهات الغسل
من البول ايضا الى ان المقصود منه رفع النجاسة الحكمية دون ازالة العين وقد وقع في الجواهر هنا التحقيق ببقاء الاثر المذكور من
النجس الذي هو حقيقة النجاسة الشرعية دون مجرد القذارة العرفية من اعيان النجاسات وتاكيدا لهذا المطلب بما يقضي بالعجب قال
ولقد اجاد المرتضى في جوابه للمسائل عن بيع نجس العين ونجس الحكم بان الاعيان ليست بنجسة لانها عبارة عن جواهر مركبة وهي متماثلة
فلو نجس بعضها لنجس سائرها ولانتفى الفرق بين الخنزير وغيره وقد علم خلافه وانما التنجس حكم شرعي ولا يقال نجس العين الا على المجاز
دون الحقيقة انتهى ولا اعرف الجودة التي في هذا الكلام فانه مطلب حكمي لا يوافق مذاق الفقه اصلا اذ يصح اطلاق نجس العين على
الحقيقة لكون الحقيقة العرفية وكون الجواهر متماثلة لا يمنع من اطلاق النجس على هذا العين المتشخص الموجود الخارجي المكيفة بالكيفية
الخاصة الموجبة في العرف لاطلاق النجس عليه وان كان جوهره العنصري الحكمي متماثلا عند الحكيم مع عنصري الشاة لكن في
الشاة مكيفة بكيفيات خاصة اخرى موجبة في العرف باطلاق الشاة عليه وقد انتصر للمرتضى في المعالم مرة بان رد الشيخ عليه باستصحاب
النجاسة وهو لا يعول على الاستصحاب في مثل المقام ولا يحسن ان يحتج عليه بما لا يقبله ومرة بان توقف الطهارة بعد زوال العين
على استعمال مطهر مخصوص من ماء ونحوه مخصوص بالثوب والبدن والانية لان النصوص بذلك مقصورة على الثلاثة كما يشهد
به الاستقراء والتتبع والاستناد فيما عداها للتوقف المذكور الى الاجماع واكثر ما يكون الاستصحاب مردود فيما يكون ثبوت الحكم
بالاجماع ووافقه في الذخيرة وفيه انا قررنا حجية الاستصحاب فيما كان مدرك الحكم اجماعا ودعوى مقصورية التوقف على المطهر من
الماء على الثلاثة عرفت اندفاعها في خلال الكلمات المتقدمة بما حاصله مفهومية كون الثلاثة مثالا خصت بالذكر لانها الغالب
فيما يقع من الفروض لقد اجاد في رده صاحب الحدائق حيث قال كلا وان كان مقصورا على هذا الموضع ومخصوصا بهذا الحكم
فهو تخصيص من غير مخصص ان كان مطردا فيما جرى هذا المجرى مما وردت النصوص في خصوص بعض الافراد دون بعض بخصوص الحكم
بما وردت به الروايات فلا نراه يلتزمه واخذ يذكر لنظائر عديدة وذكر منها اعادة الصلوة الواقعة عمدا في النجاسة فقد وردت
في نجاسات مخصوصة ولم يقل باختصاصها احد قال ومن هذا القبيل اختصاص ذكر القميص باصابة النجاسة في اعادة الصلوة مع
عدم اختصاص الاعادة باصابته الى ان ذكر من قبيل اختصاص ذكر الرجل في كثير من الاحكام مع اشتراك المرأة قطعا الحكم الخامس انه اذا علم
موضع النجاسة يتخصص غسل ذلك الموضع المتخصص واقتصر على غسله في تحصيل طهارة ثوبه او بدنه مثلا للصلوة ولا يجب غسل غيره واما
ان جهل تخصيص الموضع النجس فلا يخلو اما ان يشتبه فيما لا ينحصر اما سعة كجزء ارض نجس بين ارض سبعة جدا او عددا كثوب واحد نجس
بين ثياب عديدة غير منحصرة وح اذا خوطب بالسجود على الارض او ستر العورة بثوب يجد على اي جزء من الارض ولبس اي ثوب كان ولا يجب
عليه الاجتناب عن شيء منها اتفاقا او يشتبه فيما ينحصر كتجد جبهة في قطعة صغيرة من الارض وثوب بين ثوبين وثلاثة ونحوهما واراد تطهير
المتنجس غسل كل ما يحصل فيه الاشتباه على الاقوى لوجوب غسل المتنجس الواقعي الموجود بين المشتبه عليه لان متعلق التكاليف هو
الموضوعات النفس الامرية والتوقف على العلم انما هو للتمكن من طريق الامتثال الذي بعد فرض تعلق التكليف بالواقعي النفس الامري والمفروض
امكانه بغير عسر بالجمع بين المشتبهات في الغسل فلا يخرج من عهدة وجوبه الا بغسل جميع ما اشتبه فيه وهو مشهور وهو الحجة بعد الاجماع
المستفيض والنصوص المستفيضة التي منها قول ابي جعفر ع في حديث طويل رواه عنه زرارة في الصحيح قلت فاني قد علمت انه قد اصابه
ولم ادر اين هو فاغسله قال تغسل من ثوبك الناحية التي ترى انه قد اصابها حتى تكون على يقين من طهارتك وفي
قوله حتى تكون على يقين دلالة على تمامية ما استند الينا ولا من القاعدة المذكورة لتعليله الحكم بما محصله تلك القاعدة فاحتمال بعض
كفاية غسل شيء مما اشتبه فيه لانتقاض قذارة عن التنجس هو نظر الى غسل مقدار من المشتبه يوجب ارتفاع العلم الاجمالي بوجود النجس في

فيما لو نجس احد الثوبين ولم يعلم

فى الثانى بتعميم كل شئ طاهر حتى يعلم انه قذر واذا لا يعلم بعد غسل تلك المقدار انه قذر لكنه فى غير محله بملاحظة التقرير الذى قررناه لانا كلفناه بغسل المتنجس الواقعى الموجود قطعا فى البين ولا يتيقن امتثاله الا بغسل الجميع وقد مضى الكلام فيه مفصلا فى الماء النجس المشتبه بالمحصور فان المسئلة كلية سارية فى موارد هذا الجزئية بنمط واحد ومنه تبين انه لو نجس احد الثوبين ولم يعلم عينه وتشخصه انحصر التكليف به لعدم وجود ساتر غيره وعدم التمكن من الغسل والتطهير صلى الصلوة الواجبة فى كل واحد من الثوبين لمخاطبته بالصلوة فى الثوب الطاهر الواقعى الموجود فيهما ولا يتيقن امتثاله الا بالصلوة فى كل منهما وقيل كما عن الخلاف حكايته عن قوم من اصحابنا واختاره ابن ادريس وسعيد انه يجب ان يطرحهما ويصلى عريانا مراعاة للجزم بالنية فى العبادة بكون القربة حاصلة بها وعلى تقدير اعتبار نية الوجه الجزم بانها واجبة عليه ومحل النية عند الافتتاح بالصلوة فلا يجدى حصول الجزم بعده بانه تقرب بما فعل وبوجوب ما عمل وفيه منع وحيث انه تقول لنا شرح ما يتعلق بلباس المصلى مثل هذا المقام بستجنا الكلام فيه بما لا ابرام كما هو عادتنا فى الكتاب من السابقة الى ذكر المسئلة بادنى ملابسة لعدم الوثوق بفسحة الاجال الى بلوغ محله الا انه مع انا ادينا الا انه لذا لا انطيل باعادة الكلام ومن اراد فليراجع ذلك المقام الحكم السادس انه لا فى الكلب والخنزير او الكافر ثوبا او جسدا وهو اى الثوب والجسد او احد الثلاثة اذا المقصود السراية الحاصلة بكل منهما رطب رطوبة مسرية تنتقل من احد المتلاقيين الى الاخر تعين عليه غسل موضع الملاقاة من الثوب او الجسد المتنجس وجوبا باتفاق النص والفتوى الامن الصدوق فى كلب الصيد كما تقدم فى الفقيه فى رطبه بالرش وهو مع مخالفة الاجماع لم يعرف له مستند كما اعترف به غير واحد وانما خص الكلب واخويه بالذكر مع ان سراية النجاسة مع الرطوبة ثابتة فى ملاقاة كل عين نجسة او متنجسة توطئة للحكم الثانى الاستحبابى وهو انه ان كان ما فرض رطبا يابسا ولو ندبا بانداوة غير مسرية ومنتقلة من احدهما الى الاخر رش الثوب بالماء استحبابا وفى الجواهر ان ظاهر الفقيه نفى رجحان الرش بملاقاة كلب الصيد يابسا والدليل على استحباب رش الثوب بملاقاة كلب الصيد يابسا والدليل على استحباب رش الثوب بملاقاة الثلاثة مع اليبوسة هو النص المعتضد بالاجماع المحكى فى عدة كتب منها المعتبر قال بعد الحكم وهو اى استحباب الرش من الثلاثة مذهب علمائنا اجمع والنص فى كل من الاولين متعدد وفى الثالث قال فى الرياض لم اقف الحكم فيه على نص الا انه لا باس بالمصير اليه للتسامح فى مثله مع انه ربما صحيح الحلبى سئلت ابا عبد الله عن الصلوة فى ثوب المجوسى فقال يرش بالماء يخرج منه صورة الرطوبة بالاجماع على وجوب غسلها ولعل التقييد بحمله على الرش لاحتمال اصابة النجاسة دون تيقنها الذى هو سبب اخر لاستحباب الرش كما يأتى ذكره لا على ما علم الاصابة ولم يعلم كونها برطوبة ويعلم كونها مع اليبوسة كما هو محل البحث هنا والوقوع انكار النص به من جماعة بعيد عدم وقوفهم على هذا الجزء فى الاجماع المحكى كفاية دليل الخصوصا مع كون الحكم ندبيا ثم ان الامر بالرش فى النصوص وان كان ظاهره الوجوب لكن الاجماع المستفيض بل المحصل على عدم الوجوب صارفه وان ظهر الوجوب من شاذ كابن حمزة فانه صرح بوجوبه بملاقاة الكلب والخنزير والكافر والفارة والوزغة والثعلب والارنب وربما تبعه بعض مع الاقتصار على بعض المذكورات لكن لا يقدح ذلك بالاجماع ولا يخرج عن الشذوذ خصوصا مع ظهور شواهد الاستحباب من امور عديدة منها ملاحظة ان وجوبه اما لمحض التعبد بفعله وهو فى غاية البعد او للتاثر والتاثير الواجب فعله للغايات المخصوصة ليس لا التنجس وهو مقطوع بعدمه مع اليبوسة وان مقتضاه ما تتمعه من عبارة الوسيلة والمراسم فليس الا لرفع تاثر وتن النجاسة بمذهب رفعه للغايات وهنا امور ينبغى التعرض لذكرها منها ان فى عبارة جملة من الاصحاب ثبات الرش لماسة بعض الحيوانات غير الثلاثة المذكورة فعن المراسم انه قال ازالة النجاسة على اربعة اقسام الى ان قال والاخر رش الماء على ماسه كمس الخنزير والكلب والفارة والوزغة وجسد الكافر وعن الوسيلة انه قال انما يجب ازالته قليله وكثيره اربعة اضرب الى ان قال فالاول والثانى والثالث وهى فى عبارته ما يجب غسله وما يجب رشه وما يجب مسحه بالتراب لسبعة اشياء الكلب والخنزير والثعلب والارنب والفارة والوزغة وجسد الذمى والكافر والناصب وفى السرائر انه قال بعض اصحابنا واذا اصاب ثوب الانسان كلب او خنزير او ثعلب او ارنب او فارة او وزغة وجب غسل الموضع الذى اصابه الى غير ذلك وان كان ظاهر بعضها كصريح ما حكاه ابن ادريس وجوب الرش بل فى بعض الكتب استحبابه لكل نجاسة اصابت الثوب والبدن وكانت يابسة منها ما عن المبسوط ان كل نجاسة ~~اصابت كل نجاسة~~ اصابت الثوب والبدن وكانت يابسة لا يجب غسلها وانما يستحب مسح البدن بالتراب ونضح الثوب بالماء بل عن المقنعة والمراسم والنهاية ان من ظن ملاقاة النجاسة ولم يتيقن ذلك يرش الثوب ظاهر الاولين وجوبه وصريح الثالث استحبابه وتبعه جماعة ولعل وجه اثباته لجملة من الحيوانات المخصوصة

وجود نص به ولا باس الفتوى به بملاحظة التسامح المعهود فى السنن التى ورد نص بها يقصر عن النهوض باثبات الوجوب فيحمل على الندب ووجه اثباته لكل النجاسة فهم عدم الخصوصية لما ذكر فى تلك النصوص وكون المدار على ملاقاة كل نجس يابس وهو غير بعيد ووجه اثباته لمظنة ملاقاة النجاسة نصوص وردت به فى ظن ملاقاة نجاسات فى موارد عديدة يفهم منها عدم الخصوصية وكون المدار على الملاقاة الغير المعلومة منها رواية عبد الرحمن بن الحجاج سألت ابا ابرهيم عن رجل يبول بالليل فيحسب ان البول اصابه فلا يستيقن فهل يجزيه ان يصب على ذكره اذا بال ولا يتنشف قال يغسل ما استبان انه اصابه وينضح ما يشك فيه من جسده وثيابه ويتنشف قبل ان يتوضأ وخبر الحلبى اذا احتلم الرجل فاصاب ثوبه منى فليغسل الذى اصابه فان ظن انه اصابه منى ولم يستيقن ولم ير مكانه فلينضحه بالماء وخبر ابن سنان عن رجل اصاب ثوبه جنابة او دم قال ان كان علم انه اصاب ثوبه جنابة قبل ان يصلى ثم صلى فيه ولم يغسله فعليه ان يعيد ما صلى وان كان يرى انه اصابه شئ فلم يرشيئا فنضحه فقد اجزأه ان ينضحه بالماء وخبر ابى بصير سألت ابا عبد الله عم عن القميص يعرق فيه الرجل وهو جنب حتى يبتل القميص فقال لا باس وان احب ان يرشه بالماء فليفعل بناء على كون وجه السؤال هو مظنة اصابته بنجاسة المنى مع التبلل بالعرق نظرا الى ان الغالب تلوث بدن الجنب به كما هو الاظهر وربما احتمل كون السؤال من جهة اصابته عرق الجنب فيخرج عما نحن فيه ثم ان الامر بالرش والنضح وان كان فى كل ذلك وكما فيه ظاهرا فى الوجوب لكن اعراض الاصحاب عن الايجاب به يمنع من القول بالوجوب فيحمل على الندب مع اشعار قوله فى خبر ابى بصير ان احب ان يرشه بذلك منها ان الاخبار والفتوى لاخبار تضمنت مرة الرش واخرى النضح فقد يعطى وقوع التعبير بهذا مرة وبذاك مرة مع اتحاد موضوع الحكم بناءهم على ترادفهما وهو غير بعيد بل ظاهر كما يعطيه تفسير احدهما بالاخر فى جملة من كتب اللغة كالقاموس والصحاح والمصباح لكن فى عبارة بعض الفضلاء اتحاد المراد منهما مع لفظ الصب هنا ايضا بل احتمال ترادف الثلاثة كما قد يؤيده بوقوع التعبير فى بعض اخبار بول الصبى بالنضح بل وبالرش ايضا مع معلومية كون الوظيفة فيه الصب ووقوع التعبير فى ملاقاة الكلب بالصب كما فى الصحيح وان مسه جافا فاصبب عليه الماء مع معلومية كون الوظيفة فيه الرش لكنه بعيد ويشهد له عدم التعبير فى كلمات الاصحاب هنا بلفظ الصب بل بالرش والنضح نعم وقع التعبير به فى اخبار بول الصبى ولعله لا خصية الحكم هنا منه فان الصب نوع منهما وبالجملة الظاهر ان بينهما وبين الصب فرقا باعتبار عدم تقطع اجزاء الماء الوارد فى الصب بخلاف الرش والنضح كما يعطيه قوله فى القاموس الرش نفض الماء والدم والدمع ورششت السماء امطرت وقال فى الصب صب الماء يصب صبا وعبارة الفاضل فى النهاية تعطى التفاوت بين الرش والنضح ايضا فضلا عما بينهما وبين الصب قال مراتب ايراد الماء ثلاث النضح المجرد ومع الغلبة ومع الجريان لا حاجة فى الرش الى الدرجة الثالثة وهل يحتاج الى الثانية الاقرب ذلك ويفترق الرش والغسل بالسيلان والتقاطر انتهى لكن الظاهر ترادف الرش والنضح ولا اقل من كون المراد منهما هنا معنى واحدا هو كفاية ورود الماء متقطع الاجزاء لا ينفصل عنه كما اذا ابخر بماء فى فمه وبناء على كون الوظيفة هنا اعم منها ومن الصب المراد هنا ما يقابل الغسل كما قد يعطيه وقوع المقابلة فى الاخبار وعلى هذا يتحد الموظف هنا مع ما فى بول الصبى لكن الاظهر كون الموظف هنا الرش والنضح اتحادهما مفهوما وان الصب اذ المعتبر فيه عدم تقطع الماء الوارد فالحكم هنا اخص من بول الصبى لكفاية التقطع هنا دون البول نعم يشتركان فى عدم اعتبار الغسل لعدم اعتبار انفصال الماء فى المقامين منها ان الظاهر من الاخبار هنا كفتاوى الاخيار كون الرش والنضح نحصه لا عزيمة فلو تكلف الغسل فى مقامهما فضلا عن الصب بناء على مغايرته مع الرش والنضح اجزء عن الوظيفة وكونهما ابلغ فيما هو المقصود من الرش والنضح كما قد يشعر به التعبير فى بعض الاخبار بانه قد اجزأه ان نضحه بالماء وان كان ربما او هم الاقتصار فى جميع هذه الاخبار الكثيرة على الامر بالنضح والرش ارادة تعيين خصوصهما وعدم حصول الوظيفة بغيرهما كما هو مقتضى القواعد اللفظية لكنه مدفوع بوقوع الامر فى جميعها فى مقام توهم الحظر وعدم الكفاية فلا يفيد الا بدمن الرخصة فنظر الشارع التوسعة بالاكتفاء بما دون الخصوصية غير حاصلة بما فوق وظاهر الجواهر عدم الاجزاء هنا بالصب على تقدير مغايرته لهما مع احتمال الاجزاء هنا فى تحصيل الوظيفة بكل منهما اى الصب والرش بل قد يدعى اولويته الصب باعتبار ابلغيته فى المراد الا انه يبعده اتفاق عبارات الاصحاب حتى معقد الاجماع على عدم التعبير به اى الصب فى المقام وانه كالملحق بالتسمية للنضح والرش واستحبابهما فيه من جهة الابلغية لا مدخلية له فى الاحكام الشرعية التى يقصر العقل عن درك بعض حكمها او مصالحها انتهى وقضيته عدم الاجزاء

ان سكب صح

بالابلغ البالغ درجة الغسل بالطريق الاولى ولا يخفى بعده بل هو مناف لما افادوا جادوا من عدم تعدية الرش بل المقصود منه ارتفاع اثر حاصل بملاقاة النجس اليابس كاثر النجاسة في الجملة ومن سنخها لكنه لم يصل الى درجة وجوب الازالة فضرورة كون الغرض منه ذلك يتجه في عدم حصوله بالماء الابلغ في الرفع والازالة قطعا نعم يتجه العدم على تقدير كونه تعبدا محضا وبالجملة لا شك في ان الرش والنضح مرتبتان في ايراد الماء على الجسم اخفض من المرتبة المتحققة معها الصب والغسل فيما لطهر التغليب وتواصل الاجزاء وجريان الماء و انفصاله ومع فرض كون الغرض من الامر ازالة الاثر كالنجاسة غير معقول عدم حصوله بالمرتبة الابلغ العليا وهذا بنفسه اقوى شاهد على كون الامر بالاخف للتوسعة دون التعيين مع قطع النظر عن وقوعه في مقام توهم الحظر فكيف مع مثل خطره ايضا ومنه يفهم ايضا ان المقابلة والتقسيم الواقع بينه وبين الغسل في الاخبار انما هي بالنسبة الى التوقف على الغسل وعدمه دون الاجزاء به وعدم الاجزاء به منها ان الفتاوى تضمنت جملة منها كون الحكم في الثياب الرش والنضح بالماء وفي البدن المسح بالحائط او التراب كما هو في الشرائع حيث قال اذا لاقى الكلب والخنزير والكافر ثوب الانسان رطبا غسل موضع الملاقاة وان كان يابسا رشه بالماء استحبابا وفي البدن يغسل رطبا وقيل يمسح يابسا ولم يثبت وفي المبسوط كل نجاسة اصابت الثوب والبدن وكانت يابسة لا يجب غسلها وانما يستحب مسح البدن بالتراب ونضح الثوب وفي المقنعة اذا مس ثوب الانسان كلب وخنزير وكانا يابسين فليرش موضع مسهما منه بالماء و كذا ان مس واحد مما ذكرنا جسد الانسان او وقعت يده عليه ان كان يابسا مسحه بالتراب الى ان قال واذا صافح الكافر المسلم ويده رطبة وساق الى قوله وان لم يكن فيها رطوبة مسحها ببعض الحيطان او التراب وفي بعض العبارات الاقتصار على ذكر رش الثوب من حيث الثلاثة من غير تعرض لغيره كالمتن ومثله في المعتبر والقواعد وظاهر هؤلاء المقتصرين عدم ثبوت الحكم اصلا في ملاقاة البدن لا انه على تقدير جريان الحكم فيه هو غير المسح ويعطيه تعبير المصنف في الشرائع بما تقدم وكذا الفاضل في المنتهى حيث قال بعد ذكر الحكم عن المفيد في الفرق برش الثوب ومسح البدن واما مسح الجسد فشيء ذكره بعض الاصحاب ولم يثبت فانه يعطي كون الحكم على تقدير ثبوته في الجسد هو المسح ومنه يتبين ايضا ان اقتصاره في القواعد على رش الثوب لما اشرنا اليه من عدم ثبوت الحكم اصلا في البدن لا انه على تقدير الثبوت هو غير المسح واصرح في الفرق المذكور عبارة الوسيلة قال كلما يجب ازالة قليله وكثيره ازيد اضرب ثم عددها وقال ما لثاني رش الموضع الذي مسه يابسا بالماء ان كان ثوبا والثالث يجب مسحه بالتراب ان مس البدن يابسين لكن في المراسم طلوي رش ما مس النجس يابسا قال وازالة النجاسة على اربعة اقسام ثم في تعدادها قال والاخر رش الماء على ما مسه كلب الخنزير والكلب الفارة والوزغة وجسد الكافر اذا كان كل ذلك يابسا فان رش ما مسه شامل لمس الثوب والبدن وعن الفاضل تخصيص اليد بالمسح وسائر البدن بنضح بالماء كالثوب الى غير ذلك من العبارات التي يحصل منها التردد في موضعين احدهما ان احتمل الحكم من ثبوت وظيفة بملاقاة النجاسة اليابسة مخصوص بملاقاة الثياب وثابت لملاقاة البدن ايضا قولان اظهرهما من العبارات المتقدمة ناشئان من الاقتصار في الاخبار الواردة هنا على ذكر الثياب والحكم تعبدي ليس من باب التنجيس حتى يعلم عدم التفاوت بين الملاقي ومفهومية عدم ارادة الخصوصية كما في اكثر الاخبار المتضمنة للتنجيس بالملاقاة فانها مقتصرة على ذكر الثوب والبدن مع ان ذلك الاتفاق واقع على التعميم وهو الاظهر لورود النص بملاقاة البدن ايضا من خبر القلانسي قال للصادق ع الفتى الذمي فيصافحني قال امسحها بالتراب وبالحائط قال فالناصب قال فاغسلها والحكم استحبابي يكفيه الخبر خصوصا مع العمل به من المشهور بغير فرق بين الكافر وغيره من الاعيان النجسة مؤيدا او معتضدا باولوية تباعد المصلي عما يتعلق بالنجاسة والطهارة في بدنه من لباسه لعكس من المحقق كلماتهم باقتران البدن في هذا الحكم بالثوب تنبه وعثر على غير هذا الخبر ايضا ثم خفي علينا مع ان فيه بلاغا ولعل الفاضل فيما يحكى عنه من اجله خص اليد بالمسح والحق سائر الجسد بالثوب في النضح لكن العثور على غير البدن من ملاقاة سائر الاعيان لها مع اليبوسة على نحو اقتضاء ملاقاة سائر الاعيان النجسة برطوبة التنجيس وغسل ملاقيها فيقتضي ملاقاة ما يلاقي هذه الجملة بيبوسة الرش والنضح والمسح في غاية الاشكال بل لا يبعد ان يكون مخالفا للاجماع لاتفاق كلماتهم على الاقتصار على الثياب و الجسد مع عدم خلو الحكم من التعبدية ان لم نقل التعبدية المحضة لكن ليس من باب التنجيس الحقيقي ايضا حتى يدخل بحث عموم كلما لاقي نجسا برطوبة فان مقصورا على ما يستفاد من اخباره من الاقتصار على المكلفين بدنا ولباسا كما انطبق عليه فهم الاصحاب اتفقوا عليه في الظاهر بناء منهم فلا ينبغي مجاوزته ثم الموضع الثاني انه بعد البناء على تعدي الحكم من الثوب الى البدن فهل

فرع اذا صافح الكافر المسلم

هو في البدن ما في الثوب من الرش كما في بعض العبارات او انه في البدن هو المسح بالتراب رطبا وخابطا معينا كما في بعض اخر بل اكثرها وقد تبين مما سمعت ان كلماتهم مختلفة ويتحصل منها وجهان وكانهما ناشئان من الاقتصار فيما ورد في الثوب على ذكر الرش او النضح وفيما ورد في الجسد من خبر القلانسي على ذكر المسح والحكم تعبدي فليحكم بموجبه في النص من دعوى مفهومية الغاء خصوصية الثوب مما ورد في الثوب فيشمل البدن ايضا ولا يخلو من قوة واما العكس بمسح الثوب بالتراب فلم اجد في كلماتهم احتماله مع امكان دعوى الغاء خصوصية البدن في خبر القلانسي فيشمل الثوب نظير ما ادعي في العكس ولعل وجهه معهودية الارض والتراب للبدن دون الثياب فلا يتبادر الغاء الخصوصية اذا اختص البدن بالذكر في نصه والله العالم بالصواب الحكم السابع ان من علم وجود النجاسة في ثوبه او بدنه ومع ذلك صلى عامدا من غير نسيان وذهول عن نجاسته اعاد الصلوة ما دام هو في الوقت وفيما خرج الوقت ايضا وانتقل الى ما بعده اجماعا ولاقتضاء ما دل على شرطية الطهارة في صحة الصلوة بل الاعادة هي مضمون اخبار الشرطية فان شرطية نحو هذه الامور لم يصرح بها في النص وانما المصرح به فيها هو لوازمها من اعادة الصلوة التي وقعت فاقدة لها والمتضمن لذلك من الاخبار فوق حد الاستفاضة والاعادة فيها شاملة للفعل في الوقت وفي خارجه منها صحيح ابن سنان سألت ابا عبد الله ع عن رجل اصاب ثوبه جنابة او دم قال ان كان علم انه اصاب ثوبه قبل ان يصلي ثم صلى فيه ولم يغسله فعليه ان يعيد ما صلى الى غير ذلك و دعوى اختصاص الاعادة التي في النصوص بالفعل في الوقت دون خارجه المسمى بالقضاء في غير محلها لان هذا اصطلاح الاصوليين غير جار في اللغة والعرف والشرع ثم ان الاعادة في هذه الصورة واجبة وان كان جاهلا بالحكم الشرعي من شرطية الطهارة او كون الشيء مثلا حكمه النجاسة لعموم النصوص المذكورة وعدم معذورية الجاهل بالحكم اذا كان ملتفتا بل هو مخاطب بالصلوة الجامعة للشرط المجهول فضلا لعدم قبح تكليفه به مع فرض القدرة على تحصيل معرفة الشرط والمفروض الفاقد الى هذه المرحلة والا لم يكن الكفار مكلفين بالفروع اذ لا يعرف الا اليسير منهم اليسير من احكامنا واذا ثبت مخاطبته بالصلوة مع الطهارة في ثوبه وبدنه فما لم يتحقق منه لا يرتفع الخطاب بان يتحقق منه الفاقد للشرط وهو قاض بوجوب ايجاد الجامعة للشرط في الوقت بالضرورة وفي خارجه ايضا وان قلنا القضاء فرض جديد لتحقق الفرض في الصلوة بحديث من فاته فريضة الصادق بعدم فعل جامعة الشرط في الوقت لانه فوت وما في المدارك هنا تبعا للشيخ من اعترافه بوجوب الاعادة في الوقت لعدم حصول الامتثال المقتضي لبقاء التكليف تحت العهدة وانكار وجوب القضاء لانه فرض مستانف فيتوقف على الدليل واضح الاندفاع بما سمعت من اتيان الدليل للفرض المستانف بحديث من فاته وبعد اعترافه بعدم الامتثال في الوقت هو محقق الفوت الذي هو موضوع لوجوب القضاء في الحديث لكن هذا الكلام منه مبني على ما هو المعهود منه عدم تمامية هذا الحديث عنده في اثبات القضاء وثبوت القضاء عنده في الصلوة مع فوتها في الوقت تاما هو بالاجماع ولا اعتداد منه الى مثل هذه الاتفاقات التي نحن نستظهر بل نحققها من الاصحاب واوضح من ذلك اندفاع ما عسى يتوهم من انه اذا اعتقد بجهل مركب صحة الصلوة في الثوب النجس كان مامورا بفعلها كذلك الا ترى انه يعاقب على ترك الصلوة بالمرة فهو دليل على ان ما عرفه من الصلوة مامور به وهو يقتضي الاجزاء ولا قضاء مع الاجزاء ضرورة ان عقابه ليس على ترك شخص ما عرفه بل على تحقق الجرأة منه بترك ما اعتقد ايجابه من السيد واقعا واما ما يعتقد بجهله المركب فلا مطلوبية له ولا امر به اصلا ثم ان هذا الحكم ثابت للجاهل بالحكم الشرعي وان كان غير ملتفت الى شرطية الطهارة وعدمها كالغافل المحض لعموم النصوص بالنسبة اليه ايضا اذ لا فرق بينه وبين الجاهل الملتفت الا في ارتفاع العقاب على ترك الاداء من الغافل ضرورة قبح تكليفه بتنجز ما هو المطلوب فعلا وهذا لا ينافي وجوب ايجاد الجامعة للشرط في الوقت ان ارتفع منه الغفلة فيه وفي خارجه ان ارتفعت بعد خروجه اذ لا ملازمة بين عدم العقاب مع الغفلة وسقوط الاعادة والقضاء عند ارتفاعها وما في المدارك من ان الجاهل الملتفت ايضا غير معاقب على ترك ما هو مجهول عنده قال لان تكليف الجاهل بما هو جاهل به تكليف بما لا يطاق نعم هو مكلف بالبحث والنظر فيها ثم بتركهما لا بترك ذلك المجهول كما هو واضح انتهى واضح خلافه فان تكليفه بقيد جهله به بما لا يطاق لا حال جهله المقدور له رفعه وتمكنه من المعرفة به ولو نسي النجاسة التي علم وجودها في ثوبه او بدنه في حال الصلوة ففي وجوب الاعادة عليه وعدم وجوبها روايتان عمل بكل منهما جماعة اشهرهما كما صرح به في المعتبر ايضا ان عليه الاعادة في الوقت وخارجه وهو للشيخين في المقنعة والمبسوط والخلاف والحلي في السرائر بل فيه نفي الخلاف في الاعادة وفي ظاهر الغنية ومحكي شرح الجمل

للقاضي لاجماع عليها والاخبار بها فوق حد الاستفاضة منها ما استدل به لاعادة الغافل العامد مما تقدم فانها شاملة للغافل الناسي حال الصلوة ومنها ما ورد في خصوص الناسي وهو ايضا فوق حد الاستفاضة منها صحيحة ابن ابي يعفور قلت لابي عبد الله عليه السلام الرجل يكون في ثوبه نقط الدم لا يعلم به ثم يعلم فينسى ان يغسله فيصلي ثم يذكر بعد ما صلى ايعيد صلوته قال يغسله ولا يعيد صلوته الا ان يكون مقدار الدرهم مجتمعا فيغسله ويعيد الصلوة وصحيحة زرارة الطويلة منها قلت له وفي العلل لابي جعفر عليه السلام اصاب ثوبي دم رعاف وغيره او شيء من مني فعلمت اثره الى ان اصيب له الماء وحضرت الصلوة ونسيت ان بثوبي شيئا وصليت ثم اني ذكرت بعد ذلك قال تعيد الصلوة وتغسله الحديث وحسنة ابن سنان وموثقتا ابي بصير وصحيحة محمد وخبر ابن مسلم وصحيحة ابي بصير وموثقة سماعة وصحيحة الجعفي وخبر الحسن بن زياد وخبر ابن مسكان وصحيحة زرارة الاخرى وصحيحة علي بن جعفر وموثقة ابن بكير جملة منها في ناسي غسل الاستنجاء من البول بناء على اتحاد الحكم فيه مع ناسي غيره من النجاسات ودعوى عدم تمامية الاستدلال بما ورد فيه لامكان استقلال ناسيه بحكم غير حكم ناسي غيره خالية من الدليل لعدم الفرق والاعادة المأمور بها في النصوص قد عرفت شمولها عرفا وشرعا للفعل في الوقت وخارجه مع ان في بعضها التصريح بالقضاء كصحيحة علي بن جعفر عن اخيه عن الرجل احتلم او اصاب ثوبه دم فلم يعلم حتى اذا كان من الغد كيف يصنع قال ان كان رآه فلم يغسله فليقض جميع ما فاته على قدر ما كان يصلي ولا ينقص منه شيء وان كان رآه وقد صلى فليعتد بتلك الصلوة ثم ليغسله وموثقة سماعة المعلل للاعادة بانها عقوبة لنسيانه كي يهتم بالشيء اذا كان في ثوبه فانه كالتصريح بالشمول للقضاء كظهور بعض آخر منه من جهة اطلاق لفظ الاعادة فيه والروايتان الثانيتان من الروايتين المشار اليهما في المتن المتضمنة لعدم الاعادة مطلقا من جهة الوقت وخارجه عمل بها الشيخ في بعض اقواله ونقله الفاضل في التذكرة ومال اليه في المعتبر واستظهره في المدارك وجزم به في اللوامع وهي رواية الحسن بن محبوب عن العلا قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يصيب ثوبه الشيء ينجسه فينسى ان يغسله ويصلي فيه ثم يذكر انه لم يكن غسله ايعيد الصلوة قال لا يعيد قد مضت صلوته وكتبت له وقد وردت روايات في عدم اعادة ناسي الاستنجاء ولم يورد بها الاكثر هنا في عداد ما يستدل به هنا لعدم اعادة الناسي للنجاسة كخبر هشام بن سالم وعمرو بن ابي نصر وموثقة عمار وصحيح علي بن جعفر ولذا لم يذكر في المعتبر مع شدة ميله الى تقوية عدم اعادة الناسي هنا غير خبر العلا ولعله للبناء على عدم اتحاد المسئلتين كما مر الاشارة في الاحكام المتعلقة بالوضوء الى عدم خلوه من قوة وجزم هنا في اللوامع بعدم اتحادهما واستظهره في الحدائق وعلى تقديره يضعف سند القول بعدم الاعادة جدا لانحصاره بخبر العلا الوارد في المقام وواضح عدم مكافئته وحده للاخبار المتضمنة للاعادة هنا من غير ما هو ناسي الاستنجاء مع الغض عن اعتضادها بالكثرة جدا فضلا عن ملاحظة اعتضادها بالشهرة العظيمة والاجماع المستفيض ولكن على تقدير اتحاد المسئلتين وان ناسي تطهير المخرجين من جزئيات مسئلة من صلى ناسيا للنجاسة وابتناء الحكم في احديهما على الاخرى وان كان يصير القول بعدم الاعادة مستنده اقوى لانضمام الاخبار الاربعة الباقية المشار اليها الى خبر العلا في الدلالة عليه الا انها ايضا لا تكافؤ اخبار الاعادة لزيادتها ايضاح بنفسها فضلا عن ضم الاخبار المتضمنة لاعادة ناسي الاستنجاء كصحيحة ابن ابي نصر قلت لابي عبد الله عليه السلام ابول واتوضأ وانسى استنجائي ثم اذكر بعد ما صليت قال اغسل ذكرك واعد صلوتك ولا تعد وضوءك وخبر الحسن بن زياد وخبر ابن مسكان وصحيح زرارة وموثق ابن بكير خصوصا مع اعتضادها ايضا بالشهرة العظيمة فاذا محققة في المسئلتين على الاعادة لحكاية الاجماع فيهما عليها والشيخ في الاستبصار جمع بين اخبار الاعادة وخبر العلا النافي للاعادة بحمله على انه ذكر بعد خروج الوقت فتفصل هذا المذهب في المسئلة بين الاعادة في الوقت فاوجبها وفي خارجه فنفاها وجعل شاهد الجمع مكاتبة ابن مهزيار قال كتب اليه سليمان بن رشيد يخبره انه بال في ظلمة الليل فاصاب كفه برد نقطة من البول لم يشك انه اصابه ولم يره وانه مسحه بخرقة ثم نسي ان يغسله وتمسح بدهن فمسح به كفيه ووجهه ورأسه ثم توضأ وضوء الصلوة وصلى فاجابه بجواب قرأته بخطه اما ما توهمت مما اصاب يدك فليس بشيء الا ما تحقق فان تحققت ذلك كنت حقيقا ان تعيد الصلوات التي كنت صليتهن بذلك الوضوء بعينه ما كان منهن في وقتها وما فات وقتها فلا اعادة عليك لها من قبل ان الرجل اذا كان ثوبه نجسا لم يعد الصلوة الا ما كان في وقت واذا كان جنبا او على غير وضوء فعليه اعادة الصلوات المكتوبات اللواتي فاتته لان الثوب خلاف الجسد فاعمل على ذلك ان شاء الله تعالى وحكي عن الفاضل موافقته على هذا التفصيل في بعض كتبه بل في الحدائق حكى شهرته بين المتأخرين ولعله غفلة في النسبة واي شهرة

بل الادنى

بل لا ريب في شذوذه وسقوط سنده لان الجمع فرع المكافئة وهو لم يذكر غير خبر العلا وهذا مع وحدته وضعف سنده كما قيل بجهالة سليمان الكاتب وان دفع بكون الخبر مرويا بالقادي ابن مهزيار الثقة واجمال دلالته بل اشكاله كما لا يخفى من الحكم فيه بالاعادة مطلقا اذا كان على غير وضوء ونسيان تطهير كفه لا ينفك عن فوات الوضوء لاشتراط طهارة اعضاء الوضوء في صحته تطهارا لغاة الا في الواقع يشبه ان يكون قد وقع فيه غلط من النساخ كيف يكافئ الاخبار الكثيرة المعتضدة بالشهرة العظيمة المحققة و الاجماع المحكي ولذلك اعرض عنها الشيخ في غير استبصاره بذلك وقال بعد ايراده ان هذا خبر شاذ لا يعارض به الاخبار التي ذكرناها ويجوز ان يكون مخصوصا بنجاسة معفو عنها الكتب ذا به في الاستبصار ببيان صورة للجمع مهما امكن فيبعد له ذلك قولا وفتوى وهو قد لا يكون راضيا به واما اعتضاده في المعتبر بالاصل المقرر له بقاعدة الاجزاء حيث قال لانه صلى صلوة مشروعة مأمورا بها فيسقط بها الغرض كما صرح بالاستدلال بها في اللوامع وكذا ما يبدء له بخبر عفي لامتي الخطاء والنسيان وتبعه عليه في المدارك وحمل الامر بالاعادة في اخبارها على الاستحباب فهو باطل اذ لا امر بالصلوة في هذا الثوب بل هو تخيل الامر به وانما هو مأمور في الواقع به بالصلوة في الثوب الطاهر فلا مورد لقاعدة الاجزاء هنا غاية الامر المعذورية في عدم امتثال الامر الواقعي حال النسيان لان النسيان بحقوله امر آخر وحديث العفو لا يثبت ايضا ازيد من ذلك ولا ينافي عدم العقاب ما دام ناسيا وجوب الاعادة اذا ذكر وقتا او خارجا ولا عجب من صاحب المدارك ان قوى هذا القول المعروف فيه مذاقه وطريقته وانما العجب من مثل المحقق كيف يقوي العمل بهذا الخبر ويقول عندي ان هذه الرواية حسنة والاصول تطابقها ويؤيدها قوله عفي عن امتي ومن الفاضل الموافق له في بعض كتبه وكيف يرتضي الفقيه ان يعارض بخبر واحد هذا شأنه الاخبار الكثيرة المعتضدة وان قال المحقق اخيرا لكن القول الاول اكثر والرواية به اشهر وهو عدول عن ميله الاول وعلى كل حال لا معدل عن العمل بالاخبار الآمرة بالاعادة مطلقا مع النسيان في الوقت وخارجه واما لو لم يعلم بوجود النجاسة في ثوبه او بدنه حتى صلى وخرج الوقت فلا قضاء اجماعا كما عن السرائر والمهذب و مستظهر الحدائق وان كان التعبير عنه في المنتهى انه قال به ربيعة ومالك واكثر علمائنا مشعرا بوجود الخلاف منا في القضاء و اصرح منه في وجود الخلاف عبارة الخلاف بل جعل القضاء وعدمه قولين ولكن مصرح بنفيه اتفاقا في عبارة غير واحد من كتب اصحابنا وهل يعيد لو علم النجاسة بعد الصلوة مع بقاء الوقت ام لا فيه قولان لاصحابنا اشبههما انه لا اعادة وهو المشهور كما استفاض نقله والقول بوجوب الاعادة في الوقت للشيخ في مبسوطه وفي باب المياه من نهايته والحلبي في الكافي وابن المكارم في الغنية واختاره الفاضل في جملة من كتبه كالقواعد والمختلف والنهاية وفي جامع المقاصد والروض والمسالك والمهذب في الاول اقوى لقاعدة الاجزاء والنصوص الكثيرة منها قوله في حديث زرارة الطويل فان ظننت انه قد اصابه ولم اتيقن ذلك فنظرت فلم ار شيئا ثم طلبت فرأيته بعد الصلوة قال تغسله ولا تعيد قال قلت ولم ذلك قال لانك كنت على يقين من طهارتك ثم شككت فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك ابدا الحديث وهذا حديث شريف يعطي كلية حجية الاستصحاب وقاعدة الاجزاء وهو نافع في موارد عديدة عليك بحفظه وورد بمضمونه من عدم اعادة جاهل النجاسة غيره ايضا فوق حد الاستفاضة كصحيحة ابن مسكان وصحيحة ابن مسلم وصحيحة ابن سنان وصحيحة ابي بصير وموثقة سماعة وصحيحة الجعفي وصحيحة عبد الرحمن وصحيحة العيص وصحيحة ابن مسلم الاخرى والاعادة فيها قد عرفت عمومها للفعل في خارج الوقت وللقول بوجوب الاعادة في الوقت صحيح ابن عبد ربه في الجنابة تصيب الثوب ولا يعلم بها صاحبه فيصلي ثم يعلم بعد ذلك قال يعيد اذا لم يكن علم خرج القضاء بالاجماع بقي الاعادة في الوقت بالجمع بينه وبين الاخبار الماضية بحمل الماضية على عدم الاعادة في خارج الوقت وهذا الصحيح على وجوب الاعادة في الوقت وان كان الجمع بحمل الامر في هذا بالاعادة على الندب ايضا ممكن لكنه تجوز والاول تقييد بحكم التخصيص وهو خير من المجاز وقد يستدل ايضا برواية ابي بصير عن رجل صلى في ثوبه بول وجنابة فقال علم به او لم يعلم عليه الاعادة اعادة الصلوة اذا علم بحمل الاعادة فيه على الوقت جمعا هذا مع منافي قاعدة الاجزاء من الكلام المفرق في محله والجواب اولا ان هذا الجمع ما يحتاج الى الشاهد ولا شاهد عليه مع قوة دعوى كون التعارض بينهما بنحو التباين الذي يتعين فيه الترجيح وهو للاولة قطعا وذلك بدعوى ظهور الاخبار الاولة خصوصا رواية ابي بصير منها على ارادة عدم الاعادة في الوقت واختصاص الاخيرين بعد قيام الاجماع على نفي القضاء بالاعادة في الوقت ايضا وثانيا ان الجمع فرع التكافؤ واني مكافئة لرواية ابن عبد ربه فيما روى الشيخ او مع الثانية ايضا فيما روى غيره لتلك الاخبار

الكثيرة المعتضدة

في من وجد بعد الصلوة على ثوبه النجاسة

الكثيرة المعتضدة بالشهرة العظيمة المحققة خصوصاً مع احتمال كون بعيد في قولها بنحو الانكار نعم في الغنية متى وجد بعد الصلوة على
ثوبه نجاسة وكان علم تقدمها وقد نسى الحال قبل الصلوة حتى دخل في الصلوة اعادها على كل حال وان لم يكن تقدم اعادها ان كان
الوقت باقياً ولم يعدها بعد خروجه للاجماع المذكور انتهى وقد يدعى ظهوره في دعوى الاجماع على تفصيل الشيخ لكنه يحتمل لكون
دعواه لعدم الاعادة بعد خروجه مع احتمال كون مفروضه معلومية النجاسة في صورة جهلها وتذكرها في صورة نسيانها بعد الدخول
في اثناء الصلوة كما هو ظاهر جعله الغاية الدخول وان بعد الاخير لكنه على تقديره دعواه على نفي التفصيل هي موهونة بالشهرة على
خلافه فانها محققة على عدم الاعادة مطلقاً بقي هنا تفصيل آخر للشهيد في الذكرى والدروس قواه في الحدائق واستظهره فيه
من عبارة الشيخين والصدوق في المقنعة والتهذيب والفقيه ومال اليه في الجملة في الجواهر وان ركن منوى الى قول المشهور ففي الذكرى
بعد حكايته عن المعتبر تأييد عدم الاعادة بقول الصادق ع في رواية ابن مسلم وهذه عبارة المعتبر ويؤيد ذلك ما رواه محمد بن مسلم
عن ابي عبد الله ع قال ان رأيت المني قبل او بعد ما تدخل في الصلوة فعليك اعادة الصلوة وان انت نظرت في ثوبك فلم تصبه ثم
صليت فيه ثم رأيته بعد فلا اعادة عليك وكذا البول قال ولو قيل بعدم الاعادة على من اجتهد قبل الصلوة ويعيد غيره امكن لهذا
الخبر ولقول الصادق ع في المني تغسله الجارية ثم يوجد بوجهي به الى رواية ميسر امر الجارية فتغسل ثوبي من المني فلا تبالغ في غسله فاصلي فيه
فاذا هو يابس قال اعد صلوتك اما انك لو كنت غسلته انت لم يكن عليك شيء وكان دلالته مبنية على الفرق بين غسله وغسل الجارية
بالاعادة لغسل الجارية وعدمها على غسله لمباشرته هو فيبالغ وهو اجتهاد وكلا الى الجارية اهمال قال اذا لم يكن احداث قول ثالث
وفي الدروس بعد ان حكى القول بان الجاهل بالنجاسة يعيد في الوقت قال وحمله في الذكرى على من لم يستبرء بدنه وثوبه عند
المظنة للروايتين انتهى ويدل عليه ايضاً رواية ميمون الصيقل قلت لابي عبد الله ع رجل اصابته جنابة بالليل فاغتسل وصلى فلما
اصبح نظر فاذا في ثوبه جنابة فقال الحمد لله الذي لم يدع شيئاً الا وقد جعل له حداً ان كان حين قام نظر فلم ير شيئاً فلا اعادة عليه
وان كان حين قام لم ينظر فعليه الاعادة وما ارسله في الفقيه قال وروى في المني انه ان كان الرجل جنباً قام فنظر فطلب فلم يجد شيئاً
فلا شيء عليه وان كان لم ينظر فعليه ان يغسله ويعيد صلوته لكن لعل مراده براحدى هذه المستندات المذكورة وفي كلام الشهيد اجمال
من جهتين احديهما هل مراده الاعادة في الوقت وخارجه ما لم يفحص عن النجاسة او الاول خاصة ظاهر الذكرى هو الاعم وعبارة الدروس
الاعادة في الوقت وثانيتهما ان التفصيل هل هو مطلق حتى لو صلى في ثوب من غير التفات الى امر الطهارة والنجاسة فتبين انه نجس او
بخصوص الملتفت مع الشك في النجاسة او بالملتفت الظان ظاهر الذكرى خصوص الاخير لكن في الدروس خصصه بصورة المظنة
للنجاسة مع الاعتراف نعم بان المراد مما في الذكرى على كل حال تفصيله ضعيف بحسب القاعدة وبملاحظة خصوص النصوص اما الاول
فلان هذا الثوب الذي لا يشير المكلف مثلاً وهو في الواقع نجس طاهر ما لم يعلم بنجاسته لقوله كل شيء طاهر حتى يعلم انه قذر لكن ان ثم
يكون مأموراً بالصلوة في ثوبه وهو يقتضي الاجزاء واما الثاني فلعموم الاخبار الكثيرة التي سمعتها لاطلاق عدم الاعادة فيها من غير
فرق بين ان يفحص ام لا وهي معتضدة بالشهرة العظيمة المقاومة للاجماع بل باتفاق ما عدا الشهيد ره وقد صرح في اللوامع بانه
احداث قول ثالث ولعله كذلك لان الاصحاب غيره ما بين موجب للاعادة عليه تفحص ام لا وبين نافيها عنه كذلك وما قيد فيه
بالنظر والفحص غير ما وقع لها عدداً وسنداً ومعتضداً مع الغض عما في دلالته من ان الشرطية التي تضمنتها رواية ميسر هي مباشرته
هو للغسل والجارية ولعل الاعادة فيها للايكال الى مجرد فعل الجارية فيما يتيقن كونه نجساً بل لا ظهور في اخبار الجارية بحصول
الطهر ايضاً فلم يكن اتياناً للمأمور به على وجهه ورواية ابن مسلم المراد من قوله فيها وان انت نظرت في ثوبك فلم تصبه مطلق الجهل
بالنجاسة والشرطية فيها واردة مورد الغالب لان غالب من يحتمل ينظر في ثوبه وبدنه فليس ملحوظاً فيها معنى الشرطية ليكون لها مفهوم
واما مرسل الصدوق فلم يتبين كون المراد منه غير المستندات يبقى خبر الصيقل ودلالته على التفصيل لا بأس بها لتصريحه بالشقين
من الاعادة ان لم ينظر في الثوب وعدمها ان نظر وان ناقش في جمعها الشامل لذلك ايضاً في الجواهر بالقصور عن افادة تمام الدعوى
من تعميم الحكم لسائر النجاسات نظراً الى كون موردها المني او هو وشبهه وتعميمه لما قام معه شاهد يورث الظن والشك بحصول
النجاسة وما لم يتم لكن الثاني ممنوع بما عرفت من اختصاص دعواه بصورة مظنة النجاسة والاول باسكان فهم التعميم من الابتداء
بقوله لم يدع شيئاً الا وقد جعل له حداً اذ لم يبين لغير المني حداً غير ذلك فيظهر ان ذلك حد جميع النجاسات مضافاً الى ما عرفت

هو به من ظهور عدم الفرق وهو كذلك فان كثيراً من احكام النجاسات مستندة الى نصوص متضمنة لاصابة بول او دم ونحو ذلك ويعلم
منها العموم لكن هذا الخبر الواحد الذي سنده غير واضح كما ينبغي كيف يقاوم الاخبار الكثيرة المشتملة على الصحاح المتعددة والحسن
والموثق المعتضدة بالشهرة العظيمة المقاربة للاجماع خصوصاً ممن تقدم الشهيد اذ لم يعرف قبله التفصيل واما استفادة موافقة
الشيخين والصدوق له من عباراتهم المتقدمة فهو خيال لصاحب الحدائق ولو كان كما تخيله لم يهمل الشهيد التنبيه عليه ويتخوف في
التفصيل بذلك من الانفراد واحداث قول ثالث هذا مع ان في الفقيه ليس غير قوله وقد روى في المني الى اخر الحديث وليس تلك
الدلالة على الفتوى وفي المقنعة الا انه بعد ايجاب الاعادة على من صلى بظن الطهارة الحدثية قال وكذلك من صلى في الثوب يظن
انه طاهر ثم عرف بعد ذلك انه كان نجساً ففرط في صلوته من غير تأمل له اعادة الصلوة وفي التهذيب لانه بعد ما ابرز الحكم من المقنعة
قال يدل عليه خبر الصيقل وليس بذلك التصريح بان غير المفرط لا يعيد خصوصاً مع المعهودية من الشيخ القول باعادة الجاهل في
الوقت مطلقاً فلا محيص عن ترجيح فتوى المشهور فرع ان احدهما اذا كانت النجاسة من معاديتو فضلات ما لا يؤكل لحمه فهل يحكم بعدم
الاعادة نظراً الى وجود سببه من جهالة النجاسة او بالاعادة لوجود مانع اخر من عدم المأكولية وجهان بل قولان ظاهر الجواهر الاول
تنظيراً بما تقدم في عفوه دون الدرهم من دم ما لا يؤكل وقد يرجح فيه شمول العفو له تعميماً الدليل عفو الدم له ومعه يستظهر اضمحلال
حيثية عدم المأكولية وحكى عن كشف الغطاء الثاني ولعل الاول قوى لنظير ما تقدم في عفوه ما دون الدرهم من دم نجس العين
او دم ما لا يؤكل من تعارض العمومين فيهما من وجه هما عموم ما دل على ان الجهل بالنجاسة سبب سقوط الاعادة وعموم ما دل على
شرطية ما يؤكل واقتضاء القاضي بوجوب اعادة ما يقع من الصلوة فيما يؤكل وفي شمله يطلب المرجح وهو هنا العموم سقوط الاعادة
بجهل النجاسة لظهوره من فتوى الاصحاب بل لا يوجد التصريح بخلافه غير ما حكاه عن كشف الغطاء فان من تتبع وجد كلماتهم متفقة على
عدم اعادة من لم يعلم بنجاسة ثوبه من دم شاة كان او بول انسان بغير ملاحظة خصوصية نجاسته كما دل عليه ايضاً من النصوص المتفقة
صحيحة عبد الرحمن عن الرجل يصلي في ثوبه عذرة من انسان او سنور او كلب يعيد صلوته فقال ان كان لم يعلم به فليس عليه اعادة
الحديث مؤيداً بكون الموجود في اخبار عدم الاعادة هو الدم او الجنابة من الانسان وهو مما لا يؤكل ثانيهما اذا كان الجهل بالنجاسة ناشئاً
من الجهل بالموضوع لكن زعم ان ما اصاب ثوبه مذي فتبين بعد الصلوة انه مني هل هو كالجهل بنفس الاصابة في سقوط الاعادة ام
وجهان بل قولان اذ حكى في الجواهر عن كشف استناده قوة الفساد والاعادة في جميع ما كان الجهل من الموضوع وهو قد تأمل وتنظر في
بعضه بل المنع جار في الفرق مطلقاً لصدق ما جعل موضوعاً للحكم عدم الاعادة في جملة من اخبار المسئلة بكل من الجهلين كالذي في
صحيح عبد الرحمن المتقدم لصدق لا يعلم في ثوبه عذرة انسان على ما زعم انه فضلة ما يؤكل وفي موثق ابي بصير عن رجل يصلي في ثوبه جنابة
ودم حتى فرغ من صلوته ثم علم قال مضت صلوته ولا شيء عليه لصادق على من صلى بزعم ان ما اصابه مذي فتبين بعد الفراغ كونه جنابة
وصحيح ابن سنان عن رجل اصاب ثوبه جنابة او دم قال ان كان علم انه اصاب ثوبه جنابة قبل ان يصلي فيه ولم يغسله فعليه ان يعيد ما ثم صلى فيه
صلى وان كان لم يعلم به فليس عليه اعادة لصدق لم يعلم انه اصاب ثوبه جنابة على من زعمه مذياً فتبين بعد الفراغ انه جنابة الى غير
ذلك ولا سيما مع ملاحظة التعليل في صحيحة زرارة حيث قال فيه قلت فان ظننت انه قد اصابه ولم اتيقن ذلك فنظرت فلم ار شيئاً
ثم صليت فرأيته فيه بعد الصلوة قال تغسله ولا تعيد قلت لم ذاك قال لانك على يقين من طهارتك ثم شككت فليس ينبغي لك
ان تنقض اليقين بالشك ابداً لانا لمنه سقوط الاعادة يجري استصحاب الطهارة وهو متحقق بجهل اصابة البول وعدم الاصابة وجهل
كون المصيب ماء او بولاً ولو رأى النجاسة في اثناء الصلوة ازالها في الاثناء من غير ابطال الصلوة ولا تشاغل بشيء من اجزائها وبعد
الازالة اتم ما في الصلوة او طرح عنه الثوب المتنجس حين علم من غير ازالة النجاسة عنه ثم اتمها بعد طرحه الا ان يفتقر ذلك الى شيء من
الازالة عن الثوب وطرح نفس الثوب المتنجس الى وقوع ما ينافي الصلوة من استدبار القبلة او فعل الكثير ونحوهما مما يبطلها اي
الصلوة بالرؤية للنجاسة هذا هو حكم النجاسة المرئية في الاثناء اذا كانت مجهولة كما لعله ظاهر عبارة المتن ايضاً لا متنية فان
الجهل بعد ان يكون عذراً في الجميع فهو في البعض اما كذلك او اولى بل مع الغض عن دعوى الاولوية والمساواة عبارة جملة مما ورد بعدم
اعادة الجاهل بالنجاسة شاملة للغافل لها بعد الفراغ وفي الاثناء وعلى هذا الاجزاء الماضية تصح لمكان الجهل بالنجاسة المرئية و
اللاحقة تقع بعد تدارك النجاسة وارتفاعها فلا موجب للفساد واما اذا كانت متعينة فتبطل الصلوة برؤيتها بناء على ما تقدم من وجوب

اعادة الناسي المتذكر بعد الفراغ لدلالة الاخبار هناك على عدم عذره في الغفلة في شرطية الطهارة وبقائه على عموم قاعدة اقتضاء انتفاء
الشرط انتفاء المشروط لاختصاص ما ورد في العفو عنه بالجاهل دون الناسي مضافا الى ما صرح فيه بالاعادة وعدم المعذورية مع النسيان
ومن المعلوم ان قاعدة اقتضاء الشرطية انتفاء المشروط بانتفاء الشرط لا يتفاوت بالنسبة الى جميع المشروط وبعضه فان شرط الكل خصوصا
في العبادة شرط الاجزاء فالاجزاء الماضية حين تذكر النجاسة لوقوعها مع النجاسة تقع باطلة وهو موجب للاستيناف مضافا الى شمول
التعليل الذي ورد فيما تذكر بعد الفراغ في موثقة سماعة من ان الاعادة عقوبة لتهاونهم بالشيء اذا كان في ثوبه بل بعض نصوص المتذكر
المستدل به لما بعد الفراغ شامل للاثناء لوقوع السؤال فيه عن الرجل يرى في ثوبه الدم فينسى ان يغسله حتى يصلي فيه بناء على شمول
حتى يصلي للداخل في الصلوة قبل فراغه ولعل في الاخبار وغيرها ايضا ما يشمل الداخل غير الخارج ولذا في الكشف جعل حكم المتذكر
في الاثناء تابعا للمتذكر بعد الفراغ لكن في العالم بالنجاسة في الاثناء حكى عدم الاستيناف عن كتب الشيخ [illegible]
في الوقف وعلى كل حال النصوص ايضا مفرقة بين الجاهل الذي يعلم في الاثناء والناسي المتذكر ففي خبر ابن محبوب المروي عن كتاب المشيخة
عن عبد الله بن سنان الصحيح به حيث قال ان كنت رايت في ثوبك دما وانت تصلي ولم تكن رايته قبل ذلك فاتم صلوتك وان كنت
رايته قبل ان تصلي فلم تغسله ثم رايته بعد وانت في صلوتك فانصرف واغسله واعد صلوتك وفي صحيح علي بن جعفر عن الرجل يذكر وهو
في صلوته انه لم يستنج من الخلاء ينصرف ويستنجي من الخلاء ويعيد الصلوة وبمثله عدة روايات وردت في ناسي الاستنجاء اذا تذكر
في اثناء الصلوة انه يعيد وبالجملة من راى النجاسة في اثناء الصلوة فحكمه مبني على ما تقدم من رؤية النجاسة بعد الفراغ وفي بعض
العبارات اطلاق البناء عليه من حيثية الناسي والجاهل وفي بعضها التصريح بالعموم للصورتين وفي بعضها الفرق بين المتذكر
في الاثناء فيتبع المتذكر بعد الفراغ والعالم في الاثناء فغير مبني على ما بعد الفراغ بل قد يقال بمقالة الشيخ من اعادة العالم بعد
الفراغ ولا يقال في الاثناء بالاستيناف بل بموافقة المشهور من الحكم المذكور وفي المتن بل في بعض العبارات دعوى ظهور الاتفاق
في الجاهل العالم في الاثناء على البناء في الصلوة ان امكن التطهير بغير مبطل وقد عرفت ان الاقوى كون المتذكر في الاثناء كالمتذكر
بعد الفراغ في وجوب الاعادة والعالم في الاثناء كالعالم بعد الفراغ في صحة الاجزاء الماضية وتدارك النجاسة فيما ياتي ويبنى
ثم بناء عليه في عمومه للعالم في الاثناء مع فرض العلم بسبق النجاسة على الدخول في الصلوة او اختصاصه بما لم يعلم السبق واما
فيما علم السبق فالاستيناف الاختلافات الثلاثة ايضا ففي بعض العبارات اطلاق الحكم بالبناء وعدم الاستيناف وفي بعضها
التصريح بالعموم للصورتين وفي بعضها التصريح بالاختصاص بما لا يعلم السبق وبالجملة العالم بالنجاسة في الاثناء اما يعلم سبقها
على الصلوة او لا يعلم السبق ففيما لا يعلم السبق عند معظم القائلين بمعذورية الجاهل لا خلاف في كونه معذورا بالنسبة الى ما مضى
وبعد العلم بالنجاسة يتداركها ويجري في رفعها بالنحو المذكور فلا يستانف الا اذا توقف فيها على المبطل ولذا لم يحك
الاستيناف فيه الا على تقدير قول الشيخ بل في المعتبر جزم بانه على تقدير قول الشيخ الثاني فيما بعد الفراغ يستانف هنا في الوقت
وفي الذكرى حكاه عن المعتبر مشعرا بتمريضه بل صرح بعدم تمامية بناء الاستيناف عليه في المدارك والذخيرة واللوامع فقالوا
للشيخ ان يوافق المشهور في صورة العلم في الاثناء واختصاص قوله باعادة الجاهل في الوقت فيما علم النجاسة بعد الفراغ وعلى كل بل حكى جماعة عنه الموافقة في الاثناء
حال لم يحك الاستيناف هنا على غير مذهب الشيخ واما فيما علم السبق فعند المعروف من اهل القول بمعذورية الجاهل الذين هم
مقابلوا الشيخ ان الحكم كذلك ايضا من عدم الاستيناف الا اذا توقف تدارك النجاسة على المبطل لاقتضاء معذورية الجاهل ذلك
ولذا في الذكرى جزم في هذه الصورة بان الاستيناف مبني على مقالة الشيخ لكن شرذمة منهم كالسيد في الرياض وقبل تبعا للمفاتيح
وهو مختار اللوامع حكموا بوجوب الاستيناف مع بقاء الوقت وان امكن تدارك النجاسة ودفعها بغيره لما تشبث في الرياض
للفرق الى بعض نصوص غير واضح الدلالة على الفرق بين معلومية السبق وعدمها وظني ان عمدة ما اخذهم الى الفرق ما في حسنة
زرارة قلت ان رايته في ثوبي وانا في الصلوة قال تنقض الصلوة وتعيد اذا شككت في موضع منه ثم رايته وان لم تشك ثم رايته
رطبا قطعت الصلوة اي قطعت التشاغل بها وغسلته ثم بنيت على الصلوة لانك لا تدري لعله شيء وقع عليك فليس ينبغي
ان تنقض اليقين بالشك فانه قيد النقض والاعادة بما اذا شك في موضع من الثوب اصابته المني مثلا وعدمها ولم يتحقق
الاصابة فدخل وفي اثنائها راه اي راى ما شك فيه اصابته ومصيبا اي تحقق الاصابة في ذلك الوقت او تحقق ان المصيب ذلك

الوقت نجس

الوقت نجس فيدل على كون المعتبر في النقض وجود النجاسة من قبل الدخول ثم اكد التقييد به بالتصريح بالمفهوم فقال وان لم تشك اي
لم تحصل الحالة التي ذكرها قبل الدخول بل رايته اي ما فرض في القضية السابقة مشكوكا رؤيته محققة ابتداء ايته ورايته رطبا كناية
عن قرب عهده وعدم سبقه على الدخول في الصلوة قطعت اي التشاغل بالصلوة وغسلته ثم بنيت من غير نقض لانك بقرينة
الرطوبة تحتمل عروضه في الاثناء وحيث انك لم تحرز ذلك بل تحتمل وقوعه عليك وارتفاعه من غير وقوع جزء من الصلوة في حال
النجاسة فلا ينبغي نقض حكم يقين الطهارة السابقة القاضية بالصحة بمجرد وجود النجاسة مع الشك في التشاغل معها بشيء من
الصلوة ليفسدها فهذا التعليل قاض باناطة الاعادة وعدم الاعادة فيما يعلم النجاسة في الاثناء باحراز وقوع التشاغل مع
النجاسة وعدم احرازه ولا يحرز بمجرد العلم في الاثناء لا نراع من المبطل لامكان حدوثها حيث لم يصادف التشاغل نعم لو فرض معه
العلم بسبق النجاسة يحرز معه وقوع التشاغل معها واما دعوى انه لو تم عدم الاعادة مع العلم بالنجاسة في الاثناء ولو مع سبق
النجاسة من العلم بعد الفراغ لوقوع بعض الاجزاء مع النجاسة في الاول وتمامها مع النجاسة في الثاني يمكن منعها كما قال في المدارك
وتبعه في اللوامع لا ملازمة بينهما ومن الجائز ان يكون الاعادة لوقوع الصلوة باسرها مع النجاسة فلا يلزم مثله في البعض انتهى
قلت ولعل بناء فرق هؤلاء الشرذمة بين العلم بالسبق وعدمه على استلزام ذلك وقوع التشاغل بشيء من الصلوة بخلاف ما لم
يعلم ويكون نظرهم في هذا الفرق الى قاعدة الاجزاء وان في الفراغ من العمل والعبادة اثرا في العفو كما يظهر من صحيح ابي بصير في رجل
صلى في ثوب فيه جنابة ركعتين ثم علم به قال عليه ان يبتدئ الصلوة قال وسالته عن رجل صلى في ثوب فيه جنابة او دم حتى فرغ من
صلوته ثم علم قال مضت صلوته الحديث لكن قضيته الحكم بالاعادة اذا علم الحدوث في الاثناء مع احراز وقوع التشاغل بشيء مع
النجاسة مع ان ظاهر هؤلاء الجماعة الحكم فيه بالبناء بعد تدارك النجاسة ورفعها وعلى كل حال لولا هذه العبارة من حديث زرارة
لما ذهب الوهم الى هذا الفرق من بعض اخبار اخر استند اليه في الرياض لان غايته ظهور مفروضه فيما يعلم السبق لكن لا على وجه
التقييد به من حيثية العلم بسبق النجاسة حتى يقيد بها اطلاق غيره عدم اعادة الجاهل بالنجاسة او يخصص بما لم يعلم سبق النجاسة بل
ان كان فيه معارضة لما دل على معذورية الجاهل وعدم اعادته وامكن التزام تقييده به لاختصاصه بالاثناء وعموم ذلك لما بعد
الفراغ ان لم يكن ظاهرا فيه فهذا على اطلاقه من حيثية العلم بالسبق وعدم علمه به يلزم تقييده لا في خصوص ما علم السبق واما
حديث زرارة فهو وان كان بصيغة الشرطية الظاهرة في التقييد لكن ليس بتلك الوضوح في ارادة كون النقض لوقوع ما قد شك فيه
حتى يستلزم العلم بالسبق ثم لا دلالة فيه على كون النقض والاعادة لمكان العلم بسبق النجاسة بل يحتمل كونه لوقوع التفريط منه والاهمال
كما احتمله في الكشف وكان مراده الدخول في الصلوة مع الشك بغير تحر وتثبت فهو وان جاز لكن قد يقتضي الاعادة اذا انكشف وجود
النجاسة كما نبه عليه الشهيد فيما تقدم بل ربما ذكر الحديث مستندا له في التفصيل المتقدم وجزم في الحدائق بارادته من عبارة الحديث
وعلى كل حال هذه الدلالة الضعيفة غير صالحة لتقييد المطلقات بعدم اعادة الجاهل على وجه استفيد منها كلية كون الطهارة
من الخبث شرطا علميا فلا يفرق فيه بين الكل وبعض الاجزاء وجزم شيخنا كاشف الغطاء في شرحه بعدم نهوضه للتقييد فقال بعد
ايراده سندا للفرق لكن نجد لا لسنا نامل ان الظاهر بناؤه على التفريط والاهمال وفي مقابلته روايات مطلقة لا تصلح للمقابلة انتهى
فلعل الاجود التعويل على الاطلاق في معذورية الجاهل والحكم بصحة الصلوة وان علم بسبق النجاسة وفاقا للمعظم فيما لم يعلم بل لعل
لم يقع الا في ثوب طاهر بناء على ما تحصل مما تقدم من كون الطهارة الخبثية شرطا علميا لعدم العلم بالنجاسة فيما مضى والمفروض رفعها
بعد العلم بها ولا اقل من التمسك بما ورد في خصوص من راى النجاسة في اثناء الصلوة وحكم فيه بالمضي في الصلوة كموثق ابن سرحان
والصحيح المتقدم عن ابن سنان غير مقيد بمن لم يعلم سبق النجاسة وعدم مكافئته لما ورد حاكما بالاعادة مطلقا كخبر ابي بصير فيمن صلى
ركعتين في ثوب ثم علم فيه جنابة قال عليه ان يبتدئ الصلوة وصحيح ابن مسلم ان رايت المني قبل او بعد ما تدخل في الصلوة فعليك الاعادة
لاعتضاد الاول بالشهرة العظيمة بل في الجواهر من غير خلاف يعرف مع امكان الجمع بينهما بحمل اطلاق الثاني على ما لم يتيسر التخلص
من النجاسة بعد العلم الا بفعل المنافي والاول على ما تيسر بغير مناف ويخرج حسنة ابن مسلم المتقدمة في الدم دون الدرهم خصوصا
على نسخة الكليني المثبت للضابط شاهدا للجمع حيث قال فيها بعد السؤال عن الدم يكون في الثوب وانا في الصلوة ان رايته وعليك
ثوب غيره فاطرحه وصل وان لم يكن عليك غيره فامض في صلوتك ولا اعادة عليك ما لم يزد على مقدار الدرهم قال وكذا كنت قد رايته

وهو اكثر من

وهو اكثر من مقدار الدرهم فضيقت غسله وصليت فيه صلوات كثيرة فاعد ما صليت واذا علم في الاثناء لكن مع العلم بعروضها في
الاثناء حيث وقع التشاغل معها بشيء من الصلوة فظاهر المعظم القائلين فيما تقدم بالبناء على صلوته بالتفصيل المتقدم في المتن
هو البناء هنا ايضا المعتد به في الاجزاء الماضية ودفع النجاسة للاجزاء اللاحقة فلا يوجب للاستيناف وعلى مقالة الشيخ في الجاهل
العالم بعد الفراغ يتوجه وجوب الاستيناف بناء على الملازمة التي حكيناها عن المعتبر ولذا بنى فيه الاستيناف هنا على مقالة الشيخ
وان قال في الجواهر لا صراحة في عبارة المعتبر بوجوب الاستيناف على مقالة الشيخ لكنه في غير محله لتصريحه به كما يعرف بالمراجعة
لكن مع ابتناء مناقشة صاحب المدارك على دعوى الملازمة مضافا الى ما يحكى عن الشيخ في خصوص الفرض من موافقة للمعظم
في البناء ونقله في الجواهر ايضا وكان منشأ الحكاية عنه ذلك كونه مقتضى اطلاق بعض كلماته بل في الجواهر استظهار الاجماع
على البناء فيه واما عند الشرذمة المفصلين بين العلم بسبق النجاسة على الصلوة وعدم العلم فيحتمل كونه كصورة العلم بالسبق
بناء على كون المدار عندهم هو التشاغل بشيء من الصلوة مع النجاسة وعدمه حسبما اشرنا اليه لكن البناء عليه في المدار عندهم
غير متعين مع اقتضاء ظهور اطلاقهم بطلان الصلوة وعدم الاستيناف اذا لم يعلم السبق هو قولهم ببناء الصلوة في الفرض وهو
الاظهر من مراجعة كلامهم وعلى كل حال مستند البناء فيه اطلاق الحسنة الامرة بالطرح والعبارة المتقدمة مع صحيحة زرارة وصحيحا
مع عموم التعليل المذكور فيها بانه لعله شيء وقع عليك والاطلاق ما ورد في خصوص العلم بالنجاسة في الاثناء المتضمن لعدم الا...
كخبري ابن سرحان وسنان المشار اليهما والى تنزيل اطلاقهما على ما مر الشاهد المتقدم هذا في غير ما عرض النجاسة في الاثناء وعلم
حين عروضها ولم يتشاغل بعد عروضها وانما فيه فينبغي القطع بعدم وجوب الاستيناف بل اذا امكنه الازالة بغير وقوع مبطل فعل
وبنى على صلوته لعدم مقتض فيه للفساد بعد وقوع عدم كون الخبث كالحدث من المبطلات طريه والمستفيضة الواردة في الرعاف
التي منها صحيحة معوية بن وهب سأل الصادق عم عن الرعاف اينقض الوضوء فقال لو ان رجلا رعف في صلوته وكان عنده ماء
او من يشير اليه بماء فتناوله فقال براسه فغسله فليبن على صلوته ولا يقطعها وصحيحة ابن مسلم عن الرجل ياخذه الرعاف والقيء في
الصلوة كيف يصنع قال ينفتل فيغسل انفه ويعود في صلوته فان تكلم فليعد صلوته وليس عليه وضوء وصحيحة ابن عبد الخالق
عن الرجل يكون في جماعة من القوم يصلي بهم المكتوبة فيعرض له رعاف كيف يصنع قال يخرج فان وجد ماء قبل ان يتكلم فليغسل
الرعاف ثم ليعد وليبن على صلوته الى غيرها معتضدة بالاجماع المستفيض ففي المنتهى لا يقطع الصلوة رعاف ولو جاء رعاف ازاله
واتم الصلوة ما لم يفعل المنافي عند علمائنا ومثله في التذكرة قائلا بعده وهو اجماع منا والطلاق بعض نصوصه من حيث المضي
والبناء حتى لو وقع مناف غير الكلام كالاستدبار مقيد بالاجماع وبما دل على بطلان المبطل من الاستدبار وغيره وكذلك اذا
راى النجاسة بعد الفراغ محتملا لحدوثها بعد الصلوة لاصالة الصحة بل لدخوله تحت ادلة عدم الالتفات الى الشك بعد الفراغ
وقد صرح في المعتبر بالاجماع على الحكم بالصحة وظاهر المنتهى انه اجماع اهل العلم ثم ما ذكر من انه اذا لم يتمكن من الازالة او من طرح ما هي
فيه الا مع حصول المبطل فيقطع ويستأنف بعد التطهير ما هو مع الوقت لو اتفقا اذا ضاق فدار الامر بين اتمامها مع تلك النجاسة
في الوقت وبعد التطهير وفعلها في خارج الوقت فظاهر المعظم تعيين الاتمام في الوقت مع النجاسة بل هو ظاهر الجميع تقديما للوقت
على الشرط وفي الحدائق الاجماع عليه بل في الجواهر انه ضروري المذهب قال ولا يقاس على فاقد الطهورين او من ضاق عليه الوقت من
المائية على انك قد عرفت التحقيق في الثاني انتهى ولعمري انه من واضح الضروريات التي لا يتامل فيه من له ادنى مؤانسة بمذاق
الشرع لانه على المختار من المواسعة في القضاء ان لم يجب الاداء فالذي يتعين عليه التشاغل بالتطهير في الوقت فان وجوبه ليس الا
مقدمة ولا وجه لوجوبها مضيقا الفريضة موسعة واذا لم يكن مامورا في الوقت المضيق بالتشاغل بالصلوة كما هو قضية هذا
القول والمفروض عدم تعين التشاغل فيه بالتطهير فيجوز له ان لا يتشاغل بشيء حتى يخرج الوقت ترى بطلانه ومسكة قال مثل
تعلق الخطاب بالصلوة ومقدمتها معا في المضيق وغاية الامر سقوط الامر بالصلوة بعد التضيق فيبقى الامر للتطهير المقدمة على حاله
استصحابا قلنا مع معلومية كون الامر بالتطهير مقدميا محضا لا يبقى مضيقا متعينا في الوقت قطعا فلا يستصحب هذا الكلام جاريا
في سائر الشروط اذا دار الامر بين شيء منها مع اداء الصلوة في الوقت نعم قد يتامل فيما اذا دار الامر بين ادراك ركعة من الوقت مع طهارة
الثوب وتمام الفريضة في الوقت مع فقد الشرط مع ان الاظهر ايضا ترجيح الثاني ووجهه يتضح في مسئلة التيمم لضيق الوقت ومن

هذا الباب

هذا البيان يتضح ان لا فرق بين حصول دوران الامر بين فوات شرط الطهارة او الوقت وهو في الصلوة كما في الفرض من العالم
في الاثناء بالنجاسة الى الوقت الضيق وحصوله ابتداء لمن لا يتمكن الا من ساتر نجس وامكن تطهيره لكن مع خروج الوقت فيأتي التردد
في انه هل يتشاغل به ويقضي عملا باطلاق الشرطية وما تضمن اعادة الصلوة مع النجاسة عالما عامدا او يسقط عنه الامر بتحصيل
شرط الطهارة ويصلي فيه اداء تقديما للوقت على الطهارة ويتفرع على القول الثاني من سقوط الامر بتطهير الثوب انه اذا سقط
ذلك فهل يتعين الصلوة فيه او يتخير بينه وبين الصلوة عاريا او يتعين الصلوة عاريا وهي المسئلة الاتية في الحكم التاسع لكن قد
يمكن الفرق بين حصول الدوران في الاثناء وبين حصوله قبل الدخول بان يقال ان التشاغل بالتطهير في فرض الاثناء اذا استلزم قطع
العبادة فقد يرجح ذلك المضي في الثوب النجس لحرمة الابطال ودعوى كونه بطلانا لا ابطالا لتبين فوت الشرط قد يمنع بمنع شمول شرطية
الطهارة لهذا الفرض النادر فتامل وعلى كل حال مع ما اتضح من تعيين الصلوة في النجس في فرض ضيق الوقت فقد استشكل في المدارك
في الاتمام مع النجاسة اذا كان الفرض في اثناء الصلوة من اطلاق النصوص المتضمنة لاعادة الصلوة مع النجاسة المنسية ولان هذه الصورة
ومن ان وجوب الصلوات الخمس في الاوقات المعينة قطعي واشتراطها بازالة النجاسة على هذا الوجه غير معلوم فلا يترك لاجله المعلوم
انتهى وقد يظهر منه الميل الى وجوب الازالة وان خرج الوقت لتنظيره المسئلة بمن ضاق وقته عن المائية وقد اختار هناك وجوب التشاغل
بالمائية وان خرج الوقت وقد يناقش فيما ذكره هنا لتقديم الوقت بان قطعية وجوب الصلوات ان اريد مع حصول الطهارة فمسلم
لكن لا يجدي به في المقام لان ازالة النجاسة المبحوث عنها هي من الشرائط وان اريد مطلقا فممنوع بل هو محل البحث وكذلك فيما ذكره في الرد ثانيا
ايرادا على اطلاق ما تضمن اعادة الصلوة مع النجاسة من دعوى عدم انصراف ذلك الى اعادة الصلوة الواقعة مع النجاسة الى مثله من
الافراد النادرة لان نحو هذا التشكيك اللاحق من مجرد فرض ضيق الوقت من التشكيكات البدوية التي لا عبرة بها هذا مع ان في
المدارك قد اغرب من وجه اخر وهو انه قد اورد بما ذكره من اطلاق النصوص بالاعادة مع النجاسة على ما حكاه عن الذكرى من ميله الى الاتمام
اذا تذكر النجاسة في الاثناء في ضيق الوقت معللا له الشهيد ره باستلزام عدم الاتمام القضاء المنفي قطعا ووجه الغرابة ما عرفت سابقا
من ان ميل الشهيد ره في الذكرى مع تعليله المومى اليه انما هو فيما لو علم النجاسة في الاثناء بعد خروج الوقت فانه بعد ان جعل حكم صورة
العلم بسبق النجاسة من البناء في صلوته او استينافها مبنيا على قولي المعظم والشيخ في اعادة الجاهل بعد الفراغ بالنجاسة وعدم الاعادة
قال ولو علم بعد خروج الوقت وهو متلبس في الصلوة امكن عدم الالتفات مصيرا الى استلزام القضاء المنفي قطعا والظاهر كون مراده
انه امكن الاستمرار على الصلوة على تقدير مقالة الشيخ في الجاهل من وجوب الاستيناف ووجهه ان سقوط القضاء عند الشيخ انما
هو لقضاء الصلوة الواقعة مع النجاسة عنده الا اذا علم بالنجاسة في الوقت دون ما اذا علمها في خارج الوقت فاذا علمها في الخارج
القضاء عنده بقاعدة اجزاء ما وقع في الوقت فاذا علمها والوقت قد خرج كما فرضه فاذا لم يمض في صلوته استلزم فعل الصلوة
في خارج الوقت وهو القضاء المنفي عند الشيخ بعين في مسئلة المصلي مع جهل النجاسة وانما لم يجزم به بل امكنه لامكان ان يقال المنفي
قضاء ما هو قضاء ما وقع في الوقت من الصلوة مع النجاسة لا انه لو علم بها في الوقت اعاد ومعه لا مورد للقضاء واذا علم بها بعد خروج
الوقت كانت صحيحة ومنها الاقضاء دون ما اذا لم تقع الصلوة في الوقت كما فرضه بقوله لو علم بعد خروج الوقت وهو متلبس في
الصلوة فعلى كل حال نسبة ما حكاه في المدارك عن الذكرى مما تقدم في فرض الوقت المضيق في غير محله جدا بل لعله في الوقت المضيق منه
مناف لما انه من الجزم بالاستمرار لما ذكرناه من تقديم مراعاة الوقت على مراعاة الشرط ولا ينافيه ما امكنه في فرض خارج الوقت وبالجملة
الاستناد لوجوب الاتمام في الوقت المضيق الى مفهوم مبنية ترجيح الوقت في نظر الشارع على سائر الشروط من الطهارة والساتر والقبلة
وغيرها لما عرفته رح يتضح تمام الوضوح ان لا فرق بين الدوران بين الطهارة مع الصلوة قضاء او الاداء مع الصلوة في النجس بين ما
قبل الدخول في الصلوة وهي المسئلة الاتية او الدوران بينهما في اثناء الصلوة كما في هذه المسئلة من فرض العلم بالنجاسة في اثناء
الصلوة في الوقت المضيق عن تدارك النجاسة مع فعل الصلوة والظاهر ان الصلوة مع النجاسة المحمولة جهلا او نسيانا بناء على اشتراط
طهارة المحمول كالنجاسة في الملبوس في صورتي الجهل والنسيان اما في الاولى فلانه لو قيل بالعفو فيه في المحمول من الساتر واما في الثانية فلا
الاعادة فيها على عدم العفو بل على قاعدة انتفاء المشروط بانتفاء الشرط ويتساوى فيه الملبوس والمحمول لانتفاء الشرط فيهما الحكم
الثامن من الاحكام العشرة هو ان المرأة اما او اجنبية المربية للصبي اذا لم يكن لها من الثياب ملكا او اجارة او عارية او مباح التصرف

الا ثوب واحد

في حكم المربية للصبي

الا ثوب واحد اجزأت في تجتزئ ثوبها ببوله يغسله في اليوم والليلة مرة واحدة وهذا الحكم مجملا مورد اتفاق النص من رواية ابي حفص عن الصادق ثم مشكل عن الكاظم عليه السلام سئل عن امرأة ليس لها الا قميص واحد ولها مولود فيبول عليها كيف تصنع قال تغسل القميص في اليوم مرة المنجبر لاشتراك ابي حفص وضعف محمد بن يحيى المعاذي في رجاله بالشهرة العظيمة والفتوى بلا خلاف كما في الدلائل والحدائق بل وجماعة التتبع اذ لم يوجد حكاية الخلاف فيه ممن تقدم او تأخر الى زمن مولانا الاردبيلي فظهر منه التوقف لضعف الرواية ومن بعده من صاحبي المدارك والمعالم والذخيرة ومعلوم طريقتهم في عدم التتبع بمسائل الاصحاب فلا ينافي تحصيل الاجماع فلا ينبغي التأمل في الحكم بالعفو فيما تضمنه الخبر وقد يؤيد بروايته عبد الرحيم القصير الآتية في تكملة التنبيهات اللاحقة نعم ينبغي التأمل في هذه المسئلة في بعض التعديات من مورد الخبر منها ان مورده امرأة فهل يقتصر عليها كما عبر بها في اكثر الفتاوى من مربية الصبي ام يعم المربي الرجل ومنها ان مورده انه ليس لها الا قميص واحد فهل يقتصر عليه ام يعم من كان له ثياب متعددة مطلقا ام المحتاج الى لبس جميعها ومنها ان مورده لها مولود فهل يقتصر عليه ام يعم ما اذا كان لها اولاد متعددون وظاهره الذكر فهل يعم الانثى ام لا بل ظاهره كون المولود لها فهل يعم مربية ولد الغير ام لا ومنها ان مورده يبول عليها فهل يقتصر عليه ام يعم الغائط ومنها ان مورد غسل قميصها مرة فهل يقتصر عليه ام يعم غسل بدنها اذا تنجس ببول الصبي فيكفي المرة فيه ايضا ومنها ان ظاهره تعيين الغسل مرة فهل يعم الصب مرة اذا كان ذكرا لم يتغذ بالطعام حيث يكفي الصب فيه ومنها ان مورده المرة في اليوم فهل يقتصر عليه ام يكفي الغسل مرة في الليل المتصل به اما الاول فاستظهر في الجواهر من الاكثر القصر على المربية وحكاه عن صريح جماعة وعليه لا عفو في ثوب الخنثى وصرح في القواعد بالتعميم كذا عن التذكرة والبيان والذكرى والمسالك ومستند القولين المشاركة في العلة من مشقة تكرير الغسل لكل صلوة وعدم ثبوت كونها العلة فيجب الاقتصار فيما خالف الاصل والعموم على مورد النص وقد يرجح القصر على المربية بان العلة لو كانت المشقة فهي نوعية وماخوذة فيها الحالة الغالبية والغالب لزوم المرأة بحال الطفل دون الرجل فليرجع النادر الى مقتضى العموم وان ادعي فيه ايضا المشقة الحرجية الا ان الرخصة اللاحقة من اجلها غير هذا العفو المخصوص المخالف مع الرخصة الحرجية في احكام ذكرناها في عفو دم الجروح وفي الام الغير المربية للولد اشكال من صدق لفظ النص من امرأة لها مولود ومن عدم صدق عنوان الفتاوى من المربية وفي الثاني قوة الظهور وملحوظية المشقة اللاحقة من لزوم حال الطفل ولذا عدل الاصحاب عما عبر في النص الى المربية واما الثاني ففي شرح كاشف الغطاء ان اشتراط وحدة الثوب هو المعروف بين الاصحاب الا اذا اضطرت الى لبس الجميع دفعة كما صرح به الشهيد قلت بل ظاهر الشرايع ومن عبر بنحوه اشتراط الوحدة من غير فرق بين الاضطرار المذكور وعدمه ولعل الاجود هو الفرق لان لبس الجميع المضطر اليه بحكم الوحدة وهل يجب استعارة ثوب آخر او استيجاره ان امكنها ام لا وجهان كما في شرح كاشف الغطاء وعن المعالم القول بوجوبه عن جماعة من المتأخرين وقال في الاول من اصل البراءة وصدق انها ليس لها الا قميص واحد ومن الاحتياط واصل عدم العفو وانتفاء المشقة قال في الكشف واحتمال كونها ممن لها اكثر من ثوب انتهى والاقوى عدم الوجوب لصدق ليس لها الا قميص واحد وينقطع به اصالة عدم العفو واما انتفاء المشقة فمدفوع بان المشقة هنا غير المشقات الحرجية كما سمعته في دم الجروح وقد عرفت هناك ان من جملة تفاوتها عدم وجوب المعالجة في ازالتها وان تيسرت فالعفو يثبت بمجرد وحدة القميص ولا يجب تحصيل الآخر واما الثالث ففي الروض والمسالك والكشف التعدي الى المتعدد للعموم المستفاد من حال الخبر ولحصول الحكمة واستوجهه في المعالم واحتمل في الاول مع الذخيرة والحدائق الاقتصار على مربية الواحد كما هو ظاهر الرياض لتكثر النجاسة بالتعدد فلا يقطع بالمساواة في العفوية مع ظهور الوحدة من المذكور في النص وعلى كل حال الاقوى ثبوت العفو في مربية المتعدد لعدم ظهور ارادة وحدة المولود شرطا وان سلم كون تنوينه للتنكير دون التمكن بل هو نحو بيان واقعية القضية فغايته بعد تنزيل الجواب على مفروض السؤال خلو منطوقه من شمول المتعدد ولا ينافي الدلالة عليه بمفهوم الموافقة لاولويته بالمشقة ولا ينافي الاولوية تكثر النجاسة من المتعدد كما توهم في الرياض بل يؤكدها لان المشقة الملحوظة مظنة بتعدد النجاسة كلما غسل الثوب في تمام الصلوة وهو وان لم يكن آكد مع تعدد الولد فمساو واما كثرة البول الموجود في الثوب واثره في تمام الصلوة وقلته فلغاة قطعا ويشهد له عدم وجوب التخفيف الميسور مع ان اكثريته مع التعدد غير مطردة فلعل ما يتفق حال الصلوة من الواحد اكثر بل قد يكون الحاصل من الواحد يساوي الحاصل من الاثنين ولا يغير الحكم قطعا هذا مع احتمال كون التعبير بالوحدة من باب المثال ولا ها

الغالب لعل هذا وجه جزم جماعة بالمساواة منهم كاشف اللثام معللا بعموم الخبر بان لم يعم المولود فكانه يريد بتعليله ما ذكرناه واما اذا تعددت المربية لطفل واحد ففي الجواهر لا يبعد جريان العفو في كل منها بعد فرض الصدق على كل منهما لكن في كشف الغطاء مع الاتحاد للواحد والتعدد للتعدد مع موافقة العدد ومساواة العمل ولعل مراده من موافقة العدد نفي اكثرية المربية ليقع لكل مربية من المربية مقدار ولد واحد ولذا اعتبر مساواة العمل لكن ما في الجواهر مع احراز الصدق لعله اجود واما تعميم المولود للانثى فقد صرح به جماعة كالشهيدين وغيرهما بل في المعالم نسبه الى اكثر المتأخرين وفي الذخيرة الى المتأخرين وفي المدارك ينبغي القطع لكن في نهاية الفاضل والمعتبر والتحرير الاقتصار على الصبي ونسبه في الكشف الى الشيخ والاكثر وفي جامع المقاصد الى فهم الاصحاب و سند القولين الاشتراك في العلة الموهي المشقة وكون بول الصبية اغلظ نجاسة لعدم كفاية الصب فيه فلا يقطع بالمساواة فليقتصر على ما في النص من تذكير لفظ المولود ولعل الاول اقوى لارادة جنس المتولد من المولود فلا يختص الذكور به بل فيه ضعف اغلظية نجاسة بول الصبية لان ضررها اذا اريد به الالحاق بدعوى المساواة لا مع دعوى شمول النص بارادة الجنسية وعلى القول بالاقتصار على الصبي يخرج بول الخنثى عن العفو واما كون المولود متولدا منها فلم اجد من اقتصر عليه بل ينبغي القطع بان المناط التربية ولا خصوصية للام ولذا عبر في الفتاوى بلفظ المربية لكن بشرط اخذ التربية فلو غصبت لم يعبرها فالظاهر عدم الرخصة واذا ربت ولد الذمي نفي العفو اشكال والتعميم اظهر لشمول النص الا ان يدعى ظهور ارادة الحيثية وهي البولية وفيه حيثية اخرى وهي تممة من النجاسة الكفرية نظير ما مر في دم نجس العين ولكن في كشف الغطاء وفي جري الحكم في المسلمين غير المؤمنين مربين او مربيات بحث انتهى واما الرابع ففي الروض ان مورد الرواية البول فيقتصر فيما خالف الاصل على المنصوص وربما احتمل شمول البول للغائط بناء على ما هو المعروف من عادة العرب في ارتكاب الكناية فيما يستهجن التصريح به وعموم البلوى به كالبول ومثله في جامع المقاصد وبالجملة بالاقتصار صرح جماعة وبالتعميم آخرون واستشكل بعضهم ولعل الاقتصار اجود لتوقف ارادة الكناية على القرينة ومنع دعوى المساواة والاشتراك في العلة لعدم القطع بها ما لم يقطع بالمساواة في غلبة الوقوع واما المتنجس بغير البول والغائط كالدم فينبغي القطع بعدم العفو فيه وكذا المتنجس بما هو متنجس ببول الصبي من فمه او عرقه او بعض رطوباته ودعوى انتقال نجاسة البول الى ملاقيه وهي معفوة فينتقل العفو ايضا فالمتنجس به كالمتنجس ببوله لعدم زيادة الفرع على الاصل كلام شعري لان نجاسة بوله كبول غيره وانما خص الشارع بملازمته عن غسله غير مرة وهذا غير قابل للانتقال خصوصا الى غير الملازم ومن الغريب في الجواهر في طي كلامه احتمال ثبوت هذا العفو في نجاسة بدن المربية اللاحقة لها بملاقاتها مع الرطوبة ثوبها المتنجس بالبول بناء على عدم الحاق بدنها بثوبها في اصل العفو وفي شرح النجفية ان بدن الطفل المتنجس ببوله اذا اصاب ثوب المربية برطوبة كان بحكم اصابة بوله في كفاية المرة وكان خصوصيته من بين سائر المتنجسات ببوله هي مشاركته لبوله في ابتلاء المربية بها ولعله على حد من اولها البول وفيه ان تعبدية الحكم مانعة من تسريته الى كلما يساويه في الملازمة ولعله لذا قال بعده على اشكال واما الخامس ففي الروض والمعالم التصريح بالاقتصار على الثوب واستظهره في مفتاح الكرامة تبعا لجمع كاشف الغطاء في شرحه من الباقين الاقتصار ايضا على المنصوص فيما خالف الاصل وحكي في الجواهر عن بعض المتأخرين قال ولعله السيد حسن من مشايخ الشهيد الثاني الالحاق بالثوب كانه لغلبة تعديته من الثوب الى البدن بل تعسر التحرز عنه مع خلو الخبر عن الامر بتطهيره انتهى ولعل الاجود الاقتصار على الثوب لمنع المساواة في البلوى لحجز الثياب وكثيرا ما لا ينفذ الى البدن ويشهد له عدم ارادته في الخبر اختصاص ذكر الغسلة بالقميص ودعوى الاكتفاء عنه بذكرها للقميص كان حسنا للاعتذار لو كان ارادة البدن ثابتة واستظهار ارادته من قوله يبول عليها لرجوع الضمير المجرور الى المرئة الحقيقية في جسمها ممنوع لصدق بال عليها بالبول على ثيابها التي عليها وهو الغالب وقوعا فالاطلاق منصرف اليه ودعوى ان الواصل الى الثوب غالبا نافذ الى البدن فينصرف اليه ممنوعة بوجه يوجب التصرف لما من انه كثيرا ما لا ينفذ اليه ولا يخفى ان اطلاق كلامهم قاض بالعفو في مطلق الثياب مع ان الموجود في الخبر القميص وغايته دعوى المثال لكن لكل ما يشاركه من الثياب في العلة ويساويه في غلبة وقوع البول عليه واما ما لم يكن كذلك اما لان محل لبسه ليس في معرض ملاقاة البول غالبا كالخمار والقناع او لان لبسها له ليس غالبيا بل في بعض الاوقات كالازار المعتاد لوقت الخروج من البيت فلا يشمله دليل العفو ولو اريد من فضل في الثوب لكن ينبغي البناء عليه واما السادس فصرح جماعة بتعيين الغسل وان كان المربي صبيا لم يتغذ بالطعام بل في الحدائق الاتفاق عليه وفي الكشف احتمل كفاية الصب مرة في اليوم اذا كان المربي صبيا غير متغذ وقواه في الجواهر وشرح النجفية

قلت نص كفاية الصب معارض مع هذا الخبر في حكم مربية الصبي الغير المتغذي تعارض العمومين من وجه لقضاء عموم هذا الخبر بتعين غسل ثوب المربية مرة سواء كان الطفل متغذيا ام لا وعموم ذاك بكفاية الصب في بول الصبي الغير المتغذي سواء كان في ثوب المربية ام غيره و دعوى سوق اطلاق هذا الخبر لبيان كفاية المرة من دون ملاحظة كونها غسلا في صورة وصبا في اخرى فيبقى من هذه الحيثية موكولا بيانه الى غيره من الادلة فلا عبرة بعموم الاطلاق بخلاف اطلاق خبر كفاية الصب لسوقه في بيان الفرق بين الصبي والصبية مؤيدا بالتعليل الظاهر في الشمول والدوران مع العلة فلا معارضة بين الخبرين بل هما يجتمعان بكفاية الصب مرة في الصبي الغير المتغذي ولزوم الغسلة في غيره وان تمكنت بل قواها في الجواهر وجعلها منشاء احتمال كاشف اللثام لكنها مبنية على كون المراد من الغسل الاعم من الصب هذا البين بالصب عن ابقاء الغسل على المعنى الاخص المقابل للصب كما هو الاظهر بل المتبادر منه عند الاطلاق ورفع المعارضة بان الحكمين في الخبرين فان خبر كفاية الصب مسافي لرفع النجاسة المتعدية على الصب وخبر كفاية الغسلة للمربية لاستباحة الدخول في الصلوة مع النجاسة المتجددة المتاخرة عن الغسلة قبل الدخول في الصلوة وان قلنا باشتراط الغسلة في صحة الصلوة المتعقبة عليها كما تقدم فهي ايضا استباحة لها وبالجملة الحكمان احدهما التطهير برفع النجاسة والاخر استباحة الدخول في العبادة مع وجود النجاسة وهما غيران ولا دلالة للاول على الثاني ثم لا استبعاد في عدم حصول الاستباحة الا بالغسل فلا منافاة بين النصين ولعل لذا لم يتامل في تعيين الغسل لهذا الحكم احد بل لم يحتمل كفاية الصب هنا غير من سمعت وهو في غير محله لظهور النصين فيما ذكرناه جدا ومحصله بعد الجمع بينهما تخيير المربية للصبي الغير المتغذي بين الصب والصلوة بعده قبل تجدد البول وبين استباحة الدخول في كل خمس فرايض بغسلة واحدة واما التسابع فينبغي القطع باستباحة الخمس فرايض اليومية والليلية لصراحة الخبر من جهة السؤال عما تصنع والجواب بانها تغسل مرة في عدم شيء عليها غير الغسلة مرة ولو لم يستبح بها الفرايض الليلية لكان عليها غيرها كما ان الظاهر الاتفاق على كفاية ايقاع الغسلة في النهار مع تجدد البول بعدها للصلوات النهارية كما عن المعتبر والمنتهى والتذكرة والتحرير والروض والبيان والدروس وغيرها التصريح بها بدعوى صحة اطلاق اليوم على النهار مع الليلة وهو المراد هنا كما عن ثاني الكتب وليتبعية الليل للنهار كما عن بعض او بدعوى كون المراد من الغسل مرة في اليوم الاكتفاء به لخمس فرايض متواصلة ولو من قبله ومن بعده او زمانا من بعد الغسلة يساوي يوما وليلة كما احتملهما في الجواهر ام لا كما هو ظاهر من اقتصر على ذكر الغسلة في اليوم مرة كما في الشرايع والقواعد وجملة كتب لانه المنصوص فيجب الاقتصار عليه والدعاوى المذكورة كلها ممنوعة حتى زيادة الليل والنهار من اليوم اذ لا ريب في كونه حقيقة في بياض النهار وحمله على ما يعم الليلة المتصلة يحتاج الى قرينة وكذلك تبعية الليل في الحكم انما تاتي من خصوصية في الحكم مستلزمة لها كالخيار المستمر ثلاثة ايام فان استمراره مستلزم لدخول الليل الذي في البين ونحو ذلك ونحو هذه الخصوصية هنا موجودة لكن في جانب الصلوة الليلية فانها تدخل تبعا لكون الحكم عدم شيء عليها الى اليوم الاخر لا في جانب وقت الغسلة واقرب شيء يدعى لتبعية الليل للنهار في زمان الغسلة وعدمها ان لم يقع وقوع الغسل فيه هو دعوى منه هو مبدأ امتداد اثر الغسلة اربعة وعشرين ساعة فلا يتفاوت الساعات الشخصية فاي ساعة اتفقت الغسلة يستمر اثرها الى تمام الاربعة والعشرين ولكن تعبدية الحكم مانعة من القطع بهذه التسويات و الاجود الاقتصار في زمان الغسلة على النهار لكن مخيرا في ساعاته ولا يتعين تاخيرها الى اخر النهار كما هو قضية اطلاق الاكثر و في المنتهى او قيل باستحباب جعل الغسلة اخر النهار لتوقع الصلوات الاربع في الطاهر كان حسنا وفي التذكرة يتخير في وقت غسله والافضل ان يؤخره الى ان يجمع الصلوات الاربع عند الصبح فيه وفي وجوبه اشكال ينشاء من الاطلاق ومن ولو تبه طهارة الاربع على طهارة واحدة وفي جملة من الكتب التصريح باستحباب التاخير كما في التحرير والبيان والكشف وسكت اكثر الاصحاب عن هذا الحكم قلت ينبغي الاعتراف بافضليته لا ولويته وقوع الاربع في الطاهر من عدمه قطعا كما ينبغي عدم التامل في عدم وجوبه لبعد ارادة خصوصه مع اطلاق غسله في اليوم مرة ودعوى سوقه لمجرد بيان كفاية المرة الواحدة حتى لا يعتبر فيما عداه واتكالا الى القاعدة القاضية بوجوب احراز الطهارة مهما امكن لاكثر الصلوات في حيز المنع لاصالة ارادة اطلاق اليوم كما انه في الظاهر مطلوب به تنقطع القاعدة وفي جامع المقاصد ان الظاهر اعتبار كون الغسل في وقت الصلوة لان الامر بالغسل يقتضي الوجوب لا وجوب في غير وقت الصلوة انتهى وفيه ان عدم تعقل ايجاب المقدمة قبل وقت ذيها ان سلم فهو في غير مقدمات الدخول واما فيها فما فالتقديم ثابت بالقطع ثم لا تفاوت في الازمان المتقدمة خصوصا مع ورود امر مطلق مستقل غير التبعي به كما هنا والكلام فيه

تتعلق
بيان احكام
بالخنثى

الليلية وانما التردد في العكس من كفاية الواقعة ليلا مع تجدد البول بعدها للصلوات الخ

في الثوب و

في الاصول وربما تمعدى في وجوب الغسل للصوم وهل الغسلة معتبرة في صحة الفرايض الخمس الظاهر ذلك لظهور الوجوب في المقارنة كما اشرنا اليه غير مرة في الحكم الوضعي للغسالة على زيادة استباحة الفرايض الخمس بالغسلة الواحدة فظاهره اشتراط جميع ما يقع في هذا الزمان بوقوعها وغاية الامر كون تاثيرها فيما تقدمها من الصلوة كتاثير بعض اغسال المستحاضة في صحة العبادة المتقدمة بنحو الكشف والتزامه بعد ورود الامر الظاهر فيه غير ضائر مع امكان جعل الغسلة شرطا فيما تاخر من فرايض خمس دون ما تقدم فاذا ادت بها الخمس او تم دور الاربعة والعشرين ساعة توقف صحة ما عداها على تجديد الغسلة وهكذا وقد يظهر من الجواهر عدم الباس بالتزامه لكن كان حسنا لولا اشكال التزامه بدوام المربية فانه يستفتح عدم صحة الصلوة منها مع التلبس بعنوان المربية قبل الغسلة مع اقتضاء اطلاق الخبر الصحة بالتلبس بالعنوان مع فعل الغسلة بعد الصلوة ودعوى سوق اطلاقه لمجرد بيان كفاية المرة فلا عبرة به في غيره في حيز المنع كما اشير اليه فلا مناص من كون الغسلة بالنسبة اليها شرطا متاخرا وتاثيره في المشروط المتقدم من حين وقوعه لا يكون الا بنحو الكشف ومن هنا يتعين الحكم فيما اذا تخلفت الغسلة في يوم بوجوب قضاء الفرايض الخمس جميعا كما قواه كاشف الغطاء وولده في شرحها وشيخنا في جواهره لان تحقق عنوان الغاسلة موقوف على تعيين ما هي شرط فيه خلافا للمدارك والذخيرة فلا يجب الا قضاء الفريضة الاخيرة وقواه ايضا كاشف الغطاء في شرحه ولم يتبين المراد من الفريضة الاخيرة على هذا القول هل هو اخر الفرايض اليومية حتى تكون فريضة العصر او اخر الخمس حتى تكون فريضة العشاء الاخرة وعلل في الاولين بان الاخيرة هي محل التضيق لجواز تاخير الغسلة الى ذلك الوقت وكان مرادهما ان المتقدمة بما لا خطر جواز تاخير الغسلة عنها تنعقدت صحتها حين فعلها فلا تنقلب فاسدة والاخيرة بالخطر عدم جواز تاخير الغسلة عنها توقف صحتها عليها فهي الفاسدة خاصة ومرجعه الى عدم شرطية الغسلة لغير الفريضة الاخيرة وعلى هذا فانا عرفنا بتعين وقوعها في بياض النهار كانت الاخيرة فريضة العصر والا كانت العشاء الاخرة لكن يجاب عما علل به بانه بعد تسلمها شرطية الغسلة لجميع فرايض اليوم بالترتيب المتقدم تثبت للمتقدمة عليها صحة مراعاة بحصول الغسلة بعدها كما هو شان كل شرط متاخر ولا استبعاد في الصحة المراعاتية ربما حكم بصحة المتقدمة منجزة مع العزم على فعل الغسلة بعدها وعدم القبح بغير العزم وهو خال عن الدليل ولا يساعده شرطية نفس الغسلة في الخبر فلا مناص من البناء على الصحة فيما يتقدم بنحو الانكشاف وقضيته الحكم بالبطلان مع العزم على عدم فعل الغسلة بعدها في الزمان المتعين وهل يقتصر في الصلوة المستباحة بالغسلة على الفرايض الخمس ام يلحقها رواتبها ام مطلق النوافل ام يعم القضاء الواقع في اليوم عن نفسه ام ولو عن غيره باجارة ملزمة او ولو بالتبرع من ولي او وصي الاجود التعميم لكل ما يقع في اليوم والليلة من الصلوات الموقتة وغير الموقتة لاطلاق النص بل لم يذكر فيه الصلوة حتى يدعى انصرافها الى المعهودة مع المشاركة في العلة ايضا ومنافي نهاية الفاضل من الاشكال ولا فيما لو صلت قضاء ثم استقرب الجواز غير ظاهر في الحالفة لقوة ارادة من القضاء غير الفرايض الخمس وفي شرح كاشف الغطاء هل يجب ايقاع الصلوة عقيب الغسل ان قضت الغاسلة بخاسته بالتاخير احتمال انتهى وهذا محتمل للبناء على وجوب ايقاعه في وقت صلوة ومع ذلك يعتبر عدم الفصل بتجدد النجاسة حيث يعلم بتجددها كما جزم به ولده شارح البغية حيث قيد الغسلة بقوله تقع في اليوم لا في الليل عند وقت صلوة بحيث لا يعلم بتنجسه قبل الدخول فيها ويحتمل الارادة بمجرد اتصال الصلوة بالغسلة ان اقتضت العادة بتجدد النجاسة وان كان الغسل قبل الوقت و الصلوة بعدها متصلة والجميع لا دليل عليه وهل يستبيح غير الصلوة بهذه الغسلة من طواف وجهان من عدم المساواة في شدة الابتلاء لعدم تكرره تكررها ولزوم الاقتصار في الحكم المخالف من عموم التشبيه بالصلوة وفي الثاني قوة او دخول مسجد بناء على حرمة ادخال الغير الملوث والاقوى المنع والوجه الاخر هنا ضعيف لعدم المساواة بالندرة فيه مع ملاحظة الاحترام المنوط بارتفاع النجاسة ومنه يتبين قوة عدم استباحتها مس كتابة القران ايضا بناء على منعه من النجاسة الغير المتعدية تكملة روى الشيخ عن عبد الرحيم القصير وكذا الصدوق في الفقيه انه قال كتبت الى ابي الحسن الاول ع اسئله عن خصي يبول فيلقى من ذلك شدة ويرى البلل بعد البلل فقال يتوضأ وينضح ثوبه في النهار مرة واحدة ونسب العمل بمضمونها الى جماعة في الذخيرة وفي الذكرى تبعا للتذكرة والمنتهى الحكم بالعفو عن خصي يتواتر بوله بعد غسل ثوبه مرة في النهار قال وان ضعفت الرواية عن الحاظم للحرج قلت لا يخفى ضعف سند الرواية فيما بعد عبد الرحيم كما سمعته عن التذكرة ولا جابر له لعدم شهرة في البين ولا نقل اجماع منقول بل العامل بها قليل كما تعطيه عبارة الشرح حيث ستضعفها واستضعف العمل بها ثم قال وربما صير اليها دفعا للحرج بناء على ظاهر قوله صير من ارادة احتمال وجوب العامل

بمضمونها و

في محل جواز الصلاة عاريا

بمضمونها دون ما احتمله في المعالم بل استظهره واختاره من ارادة كونه مائلا الى العمل بمضمونها لان التعبير عن الثاني يقع به بما يضاهى
النهار بل وفى دلالتها حتى اجملها في الحدائق تبوقال لاحتمال بوليه البلل المذكور فيه فيراد بالامر بالوضوء فيه ح غسل الثوب مرتين من البول
الخارج منه معتدلا وبالنضح غسله من ذلك البلل فيكون من قبيل المرتبح واحتمال البلل المشتبه الذي لم يعلم كونه بولا فيكون الامر بالنضح
فيه دفعا للنجاسة المحتملة على ما سمعته من المقامات التي يستحب ذلك لاحتمال النجاسة بل يحتمل الامر بالنضح فيه ارادة احداث رطوبة للثوب
يتمكن من استناد البلل اليه فيكون من الحيل الشرعية انتهى ح ان ضعف بعض احتمالاته كما اعترف به في الجواهر وربما يعطيه فهم كل من عمل
بها فانه جعل مضمونها كثير البول وحكمه غسل الثوب في النهار مرة وانما حصل التردد وجاء القدح فيها من السند لا الدلالة لكن مع ذلك
لا يخلو دلالتها من شيء لمكان التعبير بالنضح دون الغسل والمقصود من العمل هنا الثاني كما وقع ممن عمل فقد نزله على الغسل وكانه لمكان
التصريح بانه يبول الظاهر في ارادة تواتر بوله ومع ذلك لا معنى لخلو الجواب من الحكم بالغسل اصلا وحمل الوضوء عليه كما سمعته من الحدائق
بعيد فليس الا حمل النضح عليه فيتحد مع حكم المربية ولذا ساوى بينهما في الموجز والدروس والذكرى فعبر فيها بانه عفى عن نجاسة ثوب
المربية اذا غسله في اليوم مرة وعن خصى متواتر بوله بعد غسل ثوبه مرة في النهار بل كاشف الغطاء في شرحه قال وربما يلحق بها اى المربية
الخصى اذا تواتر بوله مع غسله مرة في النهار وعلى كل حال بعد ان كان هذا حال الخبر في الدلالة وذاك شانه في السند ولم يتم له جابر من
عمل المشهور لا ينبغى التعويل عليه في الحكم المخالف للاصل والعموم ولذا جعلناه فيما مر مويد الروايات المربية الحكم التاسع هو ان من لم
يتمكن من تطهير ثوبه بغسل او ابدال ولم يكن عليه الا الثوب النجس القاه وصلى عريانا على المشهور واما لو كان عليه غير النجس ايضا من ساتر
طاهر القى الثوب النجس قولا واحدا والمراد انه اذا دار الامر بين الصلوة في ساتر نجس وعريانا ما الذي يجب عليه ان يفعل المشهور انه
يصلى عريانا متعينا بل عن الخلاف الاجماع عليه وذهب جماعة من الفاضلين ومن تاخر الى التخيير بين الصلوة عريانا وفي الثوب النجس
وهو محكى عن الاسكافي من تقدم وعلى هذا فالصلوة عريانا متفق عليها وانما الخلاف في اجزاء الصلوة في الثوب النجس ايضا وعدم اجزائها
لكنه مع الغض عن القول الشاذ والا فاختار صاحب المدارك تعين الصلوة في الثوب النجس وقواه في الكشف والمشهور هو الاقوى للمستفيضة
الامرة بالصلوة عريانا في مثل الفرض منها موثقة الحلبي في رجل اصابته جنابة وهو بالفلاة وليس عليه الا ثوب واحد فاصاب ثوبه مني
يتيمم ويطرح ثوبه ويجلس مجتمعا ويصلى ويومى ايماء ومثلها في الحكم مضمرتا زرعة عن سماعة لكن مع اختلافهما في تضمن الصلوة قاعدا
يومى كما في اوليهما او قائما يومى كما في ثانيتهما وفي الجواهر انهما موثقتان سندا والامر كذلك لو كان من جهة مالزرعة عن سماعة وعلى
كل تقدير منجبر بالشهرة المحققة والاجماع المحكي المؤيد بالتتبع لاتفاق ما عدا الشاذ القائل بتعين الصلوة في الثوب النجس على العمل بها
ثم المستفيضة معتضدة بعد قاعدة شرطية الطهارة الخبثية في مطلق الملبوس الذي منه الساتر العاضية بسقوط الامر بالستر اذا لم يتمكن
من الشرط باطلاق ما تضمن النهى عن الصلوة في النجس وفي مقابل هذه المستفيضة اربع روايات متضمنات للصلوة في الثوب النجس
هي صحيحتا الحلبي وثالثة لعلي بن جعفر ورابعة لعبد الرحمن بن ابي عبد الله وفي ثالثة عن رجل عريان حضرت الصلوة فاصاب ثوبه نصفه
دم او كله دم يصلى فيه او عريانا فقال ان وجد ماء غسله وان لم يجد ماء صلى فيه ولم يصل عريانا ومن جهة كونها اكثر عددا واقوى
سندا واكثر معتضدا لاعتضادها باطلاق اوامر الستر والقيام والركوع والسجود لا اختصاصهما رجحها القائل الشاذ على الاخبار الاولة
وعلى هذا وقال يتعين الصلوة في الثوب النجس كما هو ظاهر الصحاح لكنه مثل صاحب المعالم الذي هذا قد عدم الوقوف دون فتوى
الاصحاب صاحب المدارك الذي على هذا قد في ذلك ايضا ولم يرجحها الجماعة بل من جهة ما ذكر بل قدموا منها للاولة فقالت بالتخيير والمحق هو القول
بعدم مكافئة الصحاح المذكورة للمستفيضة الاولة لكونها موثقات وهى حجة كالصحاح مع ضم رابعة اليها هى مفهوم الموثق الذي يتممه شاهد
الجمع فتتساويان عددا ولا عاضد مثل معاضدة المستفيضة من الاجماع على روايته الخبر خصوصا مع ضم الاجماع الفتوائي بمضمونها المنقول
عن الشيخ المؤيد نقله بتحقق الشهرة العظيمة موافقة لمضمونها وخصوصا ايضا مع امكان المناقشة في عواضد الاخيرة اما في الامر بالستر
فتقيده بعد اشتراطه بالطهارة بالساتر الطاهر وحيث لا يتيسر الطاهر فلا امر واما في الامر بالقيام والركوع والسجود فبانه غير واجب مطلقا
بل فيما يصلى متسترا فوجوب تلك الامور مشروط بمصادفة كيفية الصلوة التي يجب فيها تابعة لكيفية الصلوة متسترا او عاريا وح لا يترجح شيء
منها بوجودها وبالجملة مع انصاف المستفيضة بالاجماع على روايتها والعمل حسب ما عرفت بها لا يساويه شيء من المرجحات المذكورة للاخيرة
ودعوى وهن هذا الاجماع بالشهرة المتاخرة المدعاة على التخيير فاسدة لمنع انعقادها على التخيير اولا وان ذهب اليه جماعة وثانيا ليس المراد بهذا

الاجماع اتفاق الفتوى حتى يوهنه فتوى الجماعة بخلافه بل الاتفاق على نقل الخبر وصدوره من الامام والعمل به من الجميع ولو على اختلاف بينهم
في فهم المراد منها اوجب اختلافهم في الفتوى بالحكم فانه غير قادح في الاذعان بالصدور وترجيح الاخذ بها من اجله على الاخذ بغيرها ثم
على تقدير تسليم المعاوضة الجمع بالتخيير ليس اولى من الجمع بتقييد الاخيرة بصورة ضرورة اللبس بل الثاني اولى لكونه بحكم التخصيص الاولى
من التجوز اللازم على ارادة التخيير ولكون التخيير تاويلا في قسمي الاخبار والتقييد تاويلا في احدهما هو الاخيرة واما الاولة فباقية على
ظاهرها من كون الواجب الصلوة عاريا فان قيل ذلك ايضا مخصوصة بما اذا لم يدع ضرورة الى اللبس قلنا هذا غير قادح لتخصيص جميع الاوامر
بضرورة تقييد كل واجب بالقدرة وعدم الضرر والمشقة ونحو ذلك ولان الجمع بالتقييد المذكور له شاهد صحيح عن الحلبي قال سألت
ابا عبد الله عن الرجل يجنب في الثوب او يصيبه بول وليس معه غيره قال يصلى فيه اذا اضطر اليه بناء على كون الاضطرار فيه لنحو غرض
برد وشبهه لا اضطرار الانحصار المفروض في السؤال كما حمله عليه في المعتبر لظهور القضية الشرطية في التقييد لا التقرير والتاكيد باعتبار
فرض السائل بخلاف الجمع بالتخيير بل ربما ينافيه بعض الاخبار الاخيرة من قوله في خبر علي بن جعفر ولم يصل عريانا ضرورة منافاة هذه للتخيير
الا ان يحمل على كراهة الصلوة عاريا مع التخيير ولا منافاة بينهما لكن لم نجد قائلا بكراهتها وان قال الجماعة باستحباب الصلوة في
الثوب وهو غير كراهة الصلوة عريانا وقد جمع الشيخ بحمل الصلوة في الاخبار الاخيرة على صلوة الجنازة مرة واخرى بحمل الدم في الرواية
الثالثة على دم طاهر كدم السمك ولا يخفى بعدهما وما سمعته تبين سند القول بتعين الصلوة في الثوب النجس من ترجيح الاخبار
الاخيرة بما سمعت فيتعين العمل بها وطرح الاولة وكذا الجواب من عدم امكان الترجيح عليها فضلا من طرحها مع الاجماع المشار
اليه على روايتها فلا يبقى القول به الا مع منع الاجماع المذكور ولذا قال في المدارك تبعا للشيخ في المجمع انه لولا الاجماع لوجب القول
بتعين الصلوة في النجس ومعلوم من مذاق صاحب المعالم لدى المدارس بكلماته عدم ثبوت هذه الاتفاقات عنده ولذا افتى هنا
بتعين الصلوة في الثوب النجس مع انه لم يفت به من قبله كما صرح بنفيه في الدلائل قال ولعله لم يذهب احد من علمائنا الى وجوب الصلوة
في الثوب انتهى ح ما قويناه تبعا للمشهور من تعين الصلوة عاريا فيما فرض انما هو فيما لم يكن مانع من نزعه واما لو منعه من طرحه مانع
من برد ونحوه صلى فيه باتفاق النص من صحيح الحلبي المتقدم وادلة الحرج والفتوى اذ لم نجد فيه مخالفا بل الاجماع مصرح به من غير واحد
فلا ريب فيه واتما التامل في انه لو صلى فيه للضرورة فهل عليه الاعادة ولو في خارج الوقت بعد رفعها ام لا اعادة وقتا وخارجا
قولان الاول مذهب الشيخ والاسكافي والثاني مذهب الحلي ونقل الشهرة عليه السبزواري في كتابيه بل وفي الجواهر بعد نقلها
قال بل لم نتحقق فيه خلافا من غير الشيخ وابن الجنيد لكن في المدارك صرح بنقله عن جمع من الاصحاب سند الثاني قاعدة الاجزاء و
الاول ما استند اليه الشيخ من موثق الساباطي في رجل ليس عليه الا ثوب لا تحل الصلوة فيه وليس يجد ماء يغسله كيف يصنع قال
يتيمم ويصلى فاذا وجد ماء غسله واعاد الصلوة ورواه ايضا الصدوق مرسلا والظاهر ثبوت القولين لو صلى في الثوب مطلقا ولو
اختيارا على القول بالتخيير كما هو قضية ما في المعتبر فانه بعد ان اختار التخيير قال فاذا تقرر هذا فلو صلى عاريا لم يعد ولو صلى فيه
هل يعيد اذا امكن غسله فيه قولان احدهما يعيد ذكره الشيخ وهو رواية عمار الى ان قال والاشبه انه لا اعادة لانه صلى صلوة مامورا
بها والامر يقتضى الاجزاء فمن قوله لم يعد في كره الشيخ يثبت القول بالاعادة فيما لو صلى لضرورة لان الشيخ لم يجوز الصلوة فيه اختيارا
ومن قوله اذا تقرر هذا فلو صلى عاريا لم يعد ولو صلى فيه قولان يثبت القول بالاعادة فيما لو صلى فيه اختيارا على القول بالتخيير
وعلى كل حال الاقوى القولين اذا صلى في الثوب النجس واشبههما انه لا اعادة لما اشرنا اليه من قاعدة الاجزاء وخلو الاخبار المتضمنة
للصلوة في الثوب مما اعتمد عليه القائل بالتخيير كالروايات الاربع وما اعتمد عليه المشهور من صحيح الحلبي المستخرج شاهد الجمع من ذكر
الاعادة بعد التمكن من الماء ولو وجبت الاعادة كان ترك ذكرها تاخيرا للبيان من وقت الحاجة خصوصا مع التعرض في بعضها الحكم
ما بعد التمكن من الماء كالصحيح الاول من الاربعة المشار اليها فيما تقدم ولا يصلح رواية عمار بانفرادها المعارضة مثل الاخبار الخالية من
الاعادة ان تم ظهورها في عدم وجوبها وان لم يتم فلا تنهض بانفرادها لاثبات الحكم المخالف للاصل والعموم وقاعدة الاجزاء المتفق
عليها من اقتضاء الاتيان على الوجه المامور به بالامر الواقعى خصوصا مع اعراض المشهور عما تضمنته ومع ضعف الدلالة لاحتمال
كون الاعادة من جهة فعلها مع التيمم او ان لم يكن لخلبه في الاعادة كما تقدم عن الشيخ في بعض مسائل التيمم فتذكره بل هذا القول بالاعادة
هناك محكى عن الشيخ في فروع احكام التيمم وقد فهم الكركي منه ذلك ايضا كما حكيناه سابقا عن جامع المقاصد فراجع هناك غاية

لها من تلك الجهة ليس باسوء من شذوذ القول مع

الامر ان الاعادة من جهته خلاف الفتوى المعروفة من الاصحاب في الاعادة من جهة النجاسة ايضا كذلك وشذوذ القول بها من هذه الجهة المبحوث عنها خصوصا مع انحصار القول بها هنا بالشيخ والاسكافي كما سمعت عن الجواهر وعلى هذا اصل القول بالاعادة من جهة النجاسة من الشيخ غير ثابت وعلى كل حال الاولى حمل الموثق على استحباب الاعادة بعد عدم نهوضه باثبات ما فيه كما حكي عن جماعة اخراجا له عن الشذوذ هذا واما على تقدير الصلوة عاديا فلا اعادة اتفاقا كما تعطيه العبارة المتقدمة عن المعتبر وصرح بالاتفاق عليه كاشف الغطاء في شرحه حاكيا للوفاق فيه عن المنتهى ايضا الحكم العاشر ان الشمس اذا جففت رطوبة البول او غيره من النجاسات والمتنجسات ايضا التي لا جرم لها او بعد ازالة الجرم عينها عن الارض والبواري والحصر بل وما اشبههما مما لا ينقل جازت الصلوة عليه من غير خلاف والمشهور شهرة تقارب الاجماع بل من غير خلاف يعرف الا من الراوندي ومع الخراساني في الوسيلة كما صرح به في اللوامع انها تطهر بل الطهارة معقد اجماعات في كتب متعددة كالخلاف وكشف الحق والسرائر ومع ذلك اغرب شيخنا البهائي ووالده تبعا للراوندي ومع كذا الكاشاني في مفاتيحه ليغير بغير بهيج عن الاخير والكلام هنا في موضعين احدهما في ثبوت اصل هذا الحكم اجمالا وثانيهما في اطرافه من عين النجاسة التي يثبت فيها الحكم ومن المنجس الذي يجري فيه ومن كيفية الاشراق المعتبر في ثبوت الحكم وغير ذلك فالموضع الاول تحقيق الكلام فيه ان المعروف عن هؤلاء اصحاب حسبما عرفت هو حصول الطهارة من اشراق المجفف وذهب الراوندي وشاذ من تبعه الى ان النجاسة لم تزل وانما يعفى عن استعمال المتنجس في السجود عليه وتوقف في المدارك ويقرب منه تردد في المعتبر لانه استجود ما نقله عن الراوندي ثم ذكر وجوها ومؤيدات للطهارة وفهم منه في اللوامع رجوعه الى القول بالطهارة لكنه غير معلوم بل ولا ظاهر منه ولذا قال في المعالم هذا الاحتجاج من المحقق بعد اختياره مذهب الراوندي يدل على التردد في الحكم او ترجيح الطهارة وعن ابن الجنيد انه قال الاحوط تجنبها اي الارض المجففة بالشمس الا ان يكون ما يلاقيها من الاعضاء يابسا وهو محتمل لكل من القولين ولعل موافقته للمشهور اظهر ويظهر ثمرة خلاف الراوندي في ملاقاة شيء برطوبة متعدية للارض المجففة بالشمس فعلى قوله يجب غسله بخلافه على قول المعظم وعلى كل حال المعتمد هو قول المعظم للتصريح به في النص المعتضد بالشهرة العظيمة المحققة والاجماعات المحكية من رواية ابي بكر الحضرمي عن ابي جعفر ع قال يا ابا بكر ما اشرقت عليه الشمس فقد طهر ولا ينافيها والضعف واما سندها فقد تهذب بواسطة العلامة في المختلف رد هذه الرواية بضعف السند وهو عندي غير صحيح لا سيما هذا مع انجبارها بالشهرة والاجماع المحكي في الوسائل بعد ايرادها قال ورواه باسناد عن ابي جعفر ع قال كلما اشرقت عليه الشمس فهو طاهر ونحوها رواية اخرى عن لبنان وعدها شيخنا كاشف الغطاء في شرحه روايتين لانه بعد ايراد الاولى قال وقريب منها الرضوي ما وقعت عليه الشمس من الاماكن التي اصابها شيء من النجاسة مثل البول وغيره طهرتها واما الثياب فلا تطهر الا بالغسل وصحيحة زرارة سئل ابا جعفر ع عن البول يكون على السطح او في المكان الذي يصلى فيه فقال اذا جففته الشمس فصل عليه فهو طاهر ورواية الدعائم قالوا في الارض تصيبها النجاسة لا يصلى عليها الا ان

فانها اذا صارت كذلك ولا يوجد فيها عين النجاسة مع

تجففها الشمس ويذهب ريحها طهرت وقوله في خبر زرارة فهو طاهر بحكم التعليل لتجويز الصلوة عليه فلعله يصلح قرينة لارادة الطهارة مما اقتصر فيه على تجويز الصلوة مع امكان طريق اخر للدلالة لانه بان يقال بتجويز الصلوة عليه لكذا وكذا دلالة وكون وجه تجويز الصلوة فيها هو طهارة المحل لهذه الرواية وظهور موثق عمار فيه قال سئل ابو عبد الله ع عن الموضع القذر يكون في البيت او غيره فلا تصيبه الشمس ولكنه قد يبس الموضع القذر قال لا تصل عليه واعلم موضعه حتى تغسله وعن الشمس هل تطهر الارض قال اذا كان الموضع قذرا من البول او غير ذلك واصابته الشمس ثم يبس الموضع فالصلوة على الموضع جائزة وان اصابته الشمس ولم ييبس الموضع القذر وكان رطبا فلا تجوز الصلوة عليه حتى ييبس وان كانت رجلاك رطبة او جبهتك رطبة او غير ذلك منك ما يصيب ذلك الموضع القذر فلا تصل على ذلك الموضع وان كان غير الشمس اصابه حتى يبس فانه لا يجوز ذلك وهذا الخبر من قوله وعن الشمس الى قوله جائزة بملاحظة كون السؤال فيه عن عنوان التطهير ولزوم مطابقة الجواب للسؤال يكون ظاهرا كالتصريح في ارادة طهارة المحل من تجويز الصلوة عليه مضافا الى ظهور خلوه من الامر باعلام الموضع حتى تغسله مع الامر به فيما تقدم من فرض جفاف الموضع بغير الشمس في ارادة حصول الطهارة في الثاني المفروض جفافه بالشمس وغير متحقق ما يعارض ذلك ما يعارضه في الظهور لقيام الاحتمالات في الذي بعده على تقدير بعضها يوافق المتقدم الظاهر في الطهارة وعلى تقدير بعضها يخالفه فيعارض فيبقى ظهور المتقدم سليما عن المعارض ثم بيان الاستدلال بما ذكرنا ان قوله بعد ذلك وان اصابته الشمس ولم ييبس الموضع القذر وكان رطبا فلا تجوز الصلوة حتى ييبس اي بالشمس وما لم يكن كذلك لا يجوز الصلوة عليه وان جف وغير المنافاة لاعتبار التجفيف يحتمل ارادة حتى ييبس مطلقا فينافي من جهة جعله مطلقا غاية المنع اولا ومن جهة تفريع قوله بعده فان كانت رجلاك رطبة وجبهتك رطبة

اوغير ذلك

اوغير ذلك منك ما يصيب ذلك الموضع القذر اي المفروض في الفقرة الثانية على احتماليه وتركه حتى ييبس اي بالشمس للمنافاة او المنع عن ملاقاة العضو الرطب او الرجل وغيرها ثانيا في قوله بعد ذلك وان كان غير الشمس بالغين المعجمة والراء المهملة كما في الوسائل وعن الاستبصار وبعض نسخ التهذيب بل اكثر الكتب الفقهية ويؤيده تذكير الضمير الراجع اليه بل في الكشف ان غيره من سهو النساخ ويحتمل كونه عين الشمس بالعين المهملة والنون كما في بعض النسخ وعلى كل منهما يحتمل الواو فيه وصليته واستينافيته فتصير الاحتمالات فيه اربعة لا منافاة لظاهر الصدر الذي ذكرنا الا على تقدير العين المهملة مع وصلية الواو وعليه يكون قوله فانه لا يجوز ذلك تاكيدا لما تقدم والوصل لكنه غير متعين بل معارض بالاحتمالات الباقية فيصح الاستدلال بالصدر بعد ثبوت الظهور في نفسه ما لم يثبت الصارف فيما بعده وللتصريح في غير ما تقدم بجواز الصلوة على ما جف كروايات علي بن جعفر الثلاث في احدها عن البواري يصيبها البول هل يصلح الصلوة عليها اذا جفت من غير ان يغسل قال نعم لا باس في الجفاف محمول فيها على تجفيف الشمس للاجماع حتى من الخصم على عدم جواز الصلوة المطلق التي فيها الشاملة للسجود ما لم يكن بالشمس كما تبدت في صحيحة زرارة وحديد الازدي قلنا لابي عبد الله ع السطح يصيبه البول ويبال عليه يصلى في ذلك الموضع فقال ان كان تصيبه الشمس والريح وكان جافا اي يابسا فلا باس الا ان يتخذ مبالا اي فلا يجف وفي هذا الوجه مثلها موثقة عمار المتقدمة في الصلوة المجوز فيها مع اطلاقها الشامل لما كانت الاعضاء رطبة بل عمومها له بترك الاستفصال ولا دلالة الطهارة غير مقيدة بوقوع سجود على غير الموضع فتشمل السجود عليها خصوصا فيما تقيد الجفاف فيه بالشمس اذ لولا ارادته للغى التقييد بها واذا ثبت ذلك قلنا جواز السجود عليه عندنا متوقف على الطهارة للنصوص والاجماعات المقررة في محلها ولا ينافي ما تقدم من تقييد الجفاف بالشمس رواه علي عن اخيه في الاخيرة من الثلاث سئله عن البيت والدار لا يصيبهما الشمس ويصيبهما البول ويغتسل فيهما من الجنابة ايصلى فيهما اذا جفا قال نعم لمخالفته على ظاهره المجمع عليه من عدم السجود على النجس الجاف بغير الشمس فلا خراجه من مخالفته يحمل على الصلوة التي يقع سجودها على غير موضع النجس وبعده حمله بعضهم على عدم اصابة الشمس اصابة تامة ومع كون المنفي خصوص التامة تبقى الاصابة بها مطلقة شاملة لما عداها من اصابة الشمس المجففة لنجاسة الموضع والاصابة الغير المجففة لها والجفاف بغير اصابة الشمس فيصح تقييد قوله اذا جفا في الجواب بالجفاف باصابة الشمس هو وان كان ايضا بعيدا لكن لا بد من التزام التاويل البعيد للخروج عن مخالفة الاجماع وفي بعض الكتب الاستدلال بعموم طهورية الارض بتقريب ان الشمس لحيوتها اذا احالت رطوبات النجس تبقى الكيفية منها وتحيله الارض اليها بحالة الطهارة لها العموم طهورية التراب كذا قرره في المعتبر وشاجته واضعف كما انه الاستدلال بقول مولانا الكاظم ع حق على الله تعالى ان لا يعصى في دار الا اضحاها بالشمس لتطهرها باعتبار تعليل الدليل بان الشمس مطهرة وفيما ذكرناه بلاغ وكفاية بل في خصوص ما صرح فيه بلفظ الطهارة بعد اعتضاده بالشهرة العظيمة والاجماع المحكي وحمل الطهارة فيه على المعنى اللغوي دون الشرعي خلاف المتبادر لثبوت الحقيقة الشرعية في مثلها في عصر النبي ص فضلا عن عصر الصادقين ع وعلى تقدير عدمها ايضا لا ريب في صيرورة المعنى الشرعي يومئذ مجازا راجحا يتعين الصرف اليه مع الاطلاق وقد تبين مما سمعت انه لم يبق للخصم الا التمسك باستصحاب نجاسته لان غاية ما يستند اليه نصوص تضمنت جواز الصلوة عليه باعتبار عدم التصريح فيها بالطهارة فليكن الحكم هو مجرد جواز الصلوة عليه والجواب عنه واضح من انها لا تنافي ما صرح بحصول الطهارة ضرورة عدم المنافاة بينهما بل ما تضمن الطهارة يصلح قرينة لارادتها من تجويز الصلوة الذي في غيره بخلاف العكس خصوصا مع ملاحظة قوله في صحيحة زرارة فصل عليه فهو طاهر معللا لجواز الصلوة بكونه طاهرا فان الاخبار لا زالت تفسر بعضها المراد بالاخر نعم هنا رواية واحدة مما يستند اليه الخصم ظاهرة في ما يشعر المنافاة لما تضمن الطهارة هي صحيحة ابن بزيع عن الارض والسطح يصيبه البول وما اشبهه هل تطهره الشمس من غير ماء قال كيف يطهر من غير ماء وهي مضمرة ولعدم مقاومتها لما تضمن الطهارة من وجوه اما تطرح او تحمل على السؤال عما جف بغير الشمس فهل يطهر اذا اشرقت عليه الشمس بعد الجفاف من غير ان يبل بماء فاجاب بانه كيف يطهر من غير ماء يرش عليه فيبتل والا فلم تكن حاجة الى قوله من غير ماء لا في السؤال ولا في الجواب هو كما بعد ليس بابعد من حمل الطهارة في رواياتها على ما كان بمنزلتها في حكم مخصوص من جواز السجود عليه ولا باس بحملها على التقية لموافقتها مذهب العامة ويؤيده رواية ابن بزيع عن الكاظم او الرضا ع غالبا وزمانهما اقرب الى التقية واما قوله في ذيل موثق عمار وان اصابته عين الشمس على نسخة العين المهملة فهو وان نافى الطهارة ايضا حسبما استفيد من التقريب المتقدم في الاحتمالات المذكورة لكنه على تقدير احتمال غير متعين ومجرد الاحتمال غير كاف في ثبوت المنافي ودعوى ظهور خلو الجواب بجواز الصلوة من بيان حصول الطهارة في نفيها ولا

كما ترى انه

كان من تاخير البيان عن وقت الحاجة مدفوع بمنع كون الحاجة فيها غير جواز الصلوة الذى هو المسئول عنه كما يقتضيه وقوع السؤال فيه اجمالا
عن الصلوة فى الموضع او عليه لا غير واما استصحاب النجاسة الذى هو عمدة ما يستند للخصم الجر باينه فى بادى النظر فالجواب عنه انقطاعه بالنص
المتمسك به للطهارة دون ما اجاب عنه فى الرياض من نعم كفايته فى الدليل على القول بالطهارة وان لم يكن لاهل القول نص بالمرة بل تبجح بما
قرره فى الغاية وجعله دليلا كافيا فى كل ما وقع التردد والخلاف من خصوص بعض النجاسات التى سياتى الكلام فيه فى الموضع الثانى مما
حاصله ان بقاء النجاسة بعد زوال عينها بالشمس محتاج الى دليل وهو مفقود اذ لا اية ولا رواية غير ضد موثق عمار الامر باعلام الموضع
حتى تغسله وفرض الرطب الجاف بغير الشمس فلا يشمل محل البحث المفروض جفافه بالشمس ولا اجماع ايضا فى محل البحث على بقاء النجاسة واما
الاستصحاب فعلى تقدير اقتضائه بقاء النجاسة الثابتة لموضوع فرض انتفائه فمقتضاه النافع فى محل البحث المتنازع على جواز استعمال
نفس الموضع فيه بالصلوة والتيمم ونحوهما هو تنجس ملاقيه وهو معارض باستصحاب طهارته فيتساقطان ويرجع فيه الى عموم كل شئ طاهر
انتهى ملخصا لم يتضمن امرين هما خلاف التحقيق عندنا احدهما ما حكيناه سابقا عن صاحب المدارك فى مسئلة عدم حصول الطهارة
بزوال العين فى الاجسام الصقيلة من انكار وجوب غسل ما لاقته عين النجاسة الرطبة كلية الا فيما كان الملاقى بدنا او ثوبا او انية لان الاخبار
الواردة بالغسل من النجاسة موردها هذه الثلاثة فلا توجيه فى غيرها الا بنص مخصوص او قيام الاجماع فيه وقد اجبنا عنه اولا بان الثلاثة
سيما الاولين فى النصوص مثال لكل ما يلاقى وثانيا بانعقاد الاجماع على الكلية فلا يحتاج فى خصوص الموارد الى اقامة الدليل الامر الثانى
ما حكيناه عنه فى المساواة بين النجاسة المحققة والمستصحبة واجبنا عنه بان استصحاب طهارة الملاقى بالكسر منقطع باستصحاب نجاسة الملاقى
بالفتح وقد استوفينا الكلام هناك مع ان زعمه كونه دليلا كافيا لتعميم الطهارة فى كل ما اختلفوا فيه من نجاسة مخصوصة وتنجس مخصوص
ليس كذلك لان دعوى تعارض الاصلين انما هى فى الملاقى لمستصحب النجاسة بالكسر وكانه لذا هو اغضى النظر عن نفس الارض المشرقة
عليها الشمس ونقل الكلام فى ملاقيها فقال والاستصحاب مقتضاه النافع لثمرة النزاع نجاسة الملاقى بالملاقاة الى اخره اذ وقع الشك
فى الحصير مثلا فى انه يطهر بالاشراق فاستصحاب نجاسته وعدم جواز السجود عليه سليم عن المعارض الا ان يكون مقصوده محصول التعارض
فى نفس مستصحب النجاسة بين استصحاب نجاسته واستصحاب طهارة الملاقى والرجوع فيه الى عموم كل شئ طاهر بناء على ان لازم حكم
نجاسة الملاقى بالكسر مع فرض الملاقاة برطوبته طهارة الملاقى بالفتح اذ لو كان نجسا كما هو مقتضى الاستصحاب فيه كان ملاقيه نجسا
للسراية المسلمة مع الرطوبة ويكون غض النظر عنه فى كلامه ونقل الكلام الى ملاقيه لعدم ثمرة مهمة بعد كون المبحوث عنه فيما تقدم هو
الارض مثلا والثمرة حاصل على جواز استعمال الموضع الذى هو مستصحب النجاسة لكن ضعف هذه الدعوى ح اذ لا بد من دعوى التعارض فى
الملاقى كما لا يخفى واما الموضع الثانى فالنظر فيه من جهات ثلث الاولى من جهة النجاسات التى يطهرها الاشراق ويرفع عنه منع الاستعمال هل
هو خصوص البول ام جميع النجاسات المشهور كما صرح به فى الحدائق واللوامع هو العموم بل بغير خلاف صريح فيه يوجد الا من المنتهى فخص الحكم
على البول وتاخير من بعده مخالفا فى اقتصاره فى الذكر كما فى جملة من كتب القدماء ولعله اقتفاء باثر النصوص فان دابه القدماء التعبير بعبارة
الحديث وفى اكثرها بل جلها الاقتصار على ذكر البول وهو صار منشاء تخصيص الفاضل فى المنتهى الحكم به لكن صرح فى موثق عمار بغيره حيث
قال سئل عن الشمس هل يطهر الارض قال اذا كان الموضع قذرا من البول او غير ذلك ومثله عبارة الرضوى وفى صحيح على بن جعفر عن البوارى يبل قصبها
بماء قذر ومثله فى رواية ابن ابى عمير وفى رواية اخرى لعلى بن جعفر عن البيت والدار يصيبهما البول ويغتسل فيهما من الجنابة ولا قائل
بالفرق فى غير البول بين المنى وغيره ويوافقه عموم خبر الحضرمى لا يقال عمومه بالنسبة الى المتنجس دون النجاسات لانا نقول الارض المتنجسة
بالبول والارض المتنجسة بالدم مثلا متنجسة بنجاسة لا ريب فى كونهما معدودة من افراد كلما اشرقت عليه الشمس العموم المستفاد من هذه الاخبار
معتضد بفهم المعظم بل ما عدى الفاضل فى بعض كتبه بل بعموم معقد الوفاق المحكى عن الخلاف برفع اثر الاقتصار فى الذكر على البول الذى
فى غيرها من الاخبار فلا ينبغى التامل فى ضعف ما عن المنتهى واما ما عن المبسوط من التعميم لكل نجاسة مع التصريح بانه لا يطهر من الخمر وان
حملها على البول قياس فغير صريح بالمخالفة من هذه الجهة وان عده فى المعتبر مخالفا ورده بان معول رواية عمار وهى تتضمن البول وغيره لكن
يحتمل كون اخراجه من جهة لا يرى الخمر مما يزول عينه بالجفاف كما احتمله فى الكشف قائلا انه لعله كذلك وبالجملة التعميم لكل نجاسة وكذا متنجس
اجماع نعم يعتبر عدم جرم للنجاسة زائد على المائية او زوال الجرم وبقاء مجرد الرطوبة فلو بقى جرم بعد ذهاب الرطوبة فلا يطهر فى المشهور
بل من غير خلاف ولا ينبغى التامل فيه ضرورة عدم امكان حصول الطهارة مع بقاء العين بالماء فضلا عن غيره والعين لا يطهر باليبس

والجفاف قطعا

والجفاف قطعا وفى الجواهر استدل له بان الجرم يحول بين الشمس وما تحته المتنجس برطوبة العين ويعتبر فى التطهير اصابة عين الشمس بلا حائل
حتى الغيم وحكى عن كشف الغطاء الحاق الخزف باللحم لذلك لعدم الاشراق وفيه ان الدليل اخص من المدعى اذ كل جرم ليس بحائل عرفا فلو
كان ماء نجسا الحق بالغيابة يبقى بعد جفافه على المبلول بها اجزاء دقيقة طينية لا يطهر ولا تعد حائلا فى العرف عن اصابة الشمس لما تحته
الثانية من جهة المتنجس الذى يراد تطهيره هل هو الارض خاصة وما لا ينقل والبوارى مع الحصر مما ينقل كما اقتصر على ذكرها فى المعتبر والمتن
تبعا للمقنعة والتزام يجرى فى كل ثابت كالنخل والشجر والزرع القائم والثمر الغير المجنى كما هو المشهور وظاهرهم ذلك وان كان ثباته بالعارض
انما الجعل على وضع مبنى على الثبات وعدم الحركة كالاوانى المثبتة والعمود والاسية المبنية فى الارض مما يطبخ به عصير التمر والعنب ونحو
ذلك كما اقتصر على الحاقه فى بعض الكتب والمتعسر نقله وانتقاله كما صرح به فى الكشف كبعض الاوانى العظيمة من قنطار كبير وموضع كرمن صفر
او حديد تصنعه الاكابر وفى بعض الكتب ان منها السدائن المعمولة للاطعمة من طين او خشب ودنان الدهن العظيمة والنواعير والجر والخم الكبير
والخيم والسفن والانهار المتصلة بها من الدقل والسكان والقرهل وحبالها بل فى بعض كتب المعاصرين ويتعدى الحكم الى الثمرة المجنية الموضوعة
فى حضيرة والزرع المحصود قضبانا او كدوسا او بيدرا بل ودرنجا وحاصلا فى محل البيدر او فى مجمع الادخار من المنائر النعارفة فى زماننا
وقد يشكل ويتامل فى بعضها الا بدعوى عموم خبر الحضرمى كلما اشرقت فخروج ما خرج كالمعمور واما ما اتصل مما ينقل بما لا ينقل من
الارض والجدار على وجه الجزئية كالجص الملطوش والحجار المبنى والخشب المستدخل فى البناء بل ونحو الابواب المنصوبة والوتوف المسمرة
والاجنحة والرواشن المستخرجة فلا ينبغى التامل فى جريان الحكم فيها وكونها مرادة ممن لم يصرح بها لصيرورتها جزء مما لا ينقل فيعطى حكمه
بلا ريب لا باس بالاستناد لها بحديث كلما اشرقت بل لا مستند للتعدى الى غير الارض والبوارى غيره لكن ذلك ليس فى شئ من نصوص الباب
اعتبار غير المنقول حتى يفيد ان المدار الحكم مما يشمل غير الارض والتعدى الى غير المنصوص بغير دليل غير جائز فليس الا هذا الحديث المنجبر عمومه
بفهم ما ذكرناه بالشهرة اذ هو المشهور بل غير مصرح فيه بالخلاف وهذا الطريق خير من الاخذ بمقتضى عموم المادة كلية مع قول انه خرج ما
خرج بالدليل الخاص كما التزمه فى اللوامع وعدى الحكم الى بعض المنقول من غير الحصر والبوارى كالجار واللبن مع ان ظاهر الاصحاب عدم
الخلاف فى الاختصاص بعنوان الحصر والبارية من المنقول ولا جابر لعموم الحديث بهذا النحو ولا فهم الاصحاب والمعظم منه ذلك بل ولا شهرة
على الفتوى بالعموم كذلك والفرق بين الوجهين واضح وضابط عموم المنجبر على ما يساعده تتبع كلماتهم هو كل ما لا ينقل باصل الوضع
كالارض والجدار او جزء منهما كالجص والطين الملطوش بهما احدهما ومن الجزء الحجر والمدر اللذين على الارض فاذا تنجس شئ منهما ثم اشرق
عليه طهر وجاز الاستنجاء به كما صرح به فى المبسوط وتبعه فى المنتهى ولا ينبغى التامل فيه ضرورة كونهما جزء الارض حال الاشراق فلا وجه
لمنعه فى الموجز ومن هذا القسم النخل والشجر ومثلهما النبات القائم وكلما اتصل بالارض حال قيامه عليها واتصاله بها ومنه الثمر الغير المجنى كما
صرح به فى الموجز فلا وجه لمنعه فيه فى نهاية الاحكام مطلقا ولمنعه اذا حان قطافه ولما يقتطف كما يظهر من المدارك والذخيرة الميل اليه والى
بعدم الوجه الحكم بالطهارة بعد الاقتطاف كما حكى عن بعض وهو قضية من يهم حكم ما لا ينقل فيما عرض له النقل كالنبات المنفصلة والالات
المتخذة من النباتات كما حكاها ابن فهد عن فخر المحققين واستغربه فى الحدائق ثم حمله على ما اتخذ بوارى بادعيهما كما يشعر به لفظ الالات لكونها
ح مما لا ينقل وان استغرابه محله كما ان الحمل غير بعيد وقد اغرب فى الجواهر فى حمل ما عن المنتهى من طهارة حجر الاستنجاء بالاشراق على
الحكم بطهارته حال كونه منقولا مع ان اصل هذا الكلام من الشيخ فى المبسوط كما فى المنتهى عنه ايضا ثم اختاره وظاهر كلام المبسوط انما
هو فى الحجر المتنجس المجفف بالشمس حال كونه على الارض قال ان جففه الشمس جاز الاستنجاء به وان جففه الريح او جف فى الفئ فلا انتهى وكذا
ما لم يكن باصل الوضع غير منقول لكن صار بالعارض مما لا ينقل كالانية المثبتة فى الارض والوتد المثبت فى الجدار حسبما اشير اليها اولا وما
كان بناء العادة على عدم نقله كالسدائن المعمولة او مما يعسر نقله ولذا صار اذا وضع فى محل لا ينقل منه كالحبوب لعظمته هذا والظاهر
ان حركة السفن فى الماء والعرابانات فى الارض بمحمول او دخان كالمعمول فى زماننا ملحقة بالثبات فيعد مما لا ينقل فى الافق من ما ننا تداول
جر ما لا ينقل منه حتى الكذا بل الدو وبنا منها بعرابانات دخانية ولا يمنع هذا النقل والانتقال لا فى الحامل ولا فى المحمول من جريان حكم
غير المنقول عليه اذا كان مثل ابنيته وقد صرح فى الموجز بطهارة السفينة بل قد الحقها بالدولاب وسهم الدالية والدباسة مع تصريحه جميعها
حصول النقل بذلك واما ما ينقل فى العرف والعادة فلا يطهره الشمس باتفاق النص والفتوى الا البوارى والحصر وبعضهم اقتصر
على البارية كالنزهة وكانه لعدم ذكر الحصر فى نص لكنه مدفوع بشمول حقيقة البارية له كما صرح به فى الكشف قال انى لم اعرف فى اللغة

فرقا بين الحصير

فرق بين الحصير والبارية ثم حكى عن غير واحد من كتب اللغة ان الحصير هو البارية وكانه هو وجه ما في عدة كتب ممن تقدم وتاخر من التعبير عن هذا الاستثناء من المنقول بكل ما يعمل من نبات الارض غير القطن والكتان كالمبسوط مما تقدم والمنتهى مما تاخر ولا فرق ظاهرا في حقيقة الحصير بين شيء من افراد نبات الارض غير القطن والكتان والتصريح في جامع المقاصد والموجز بعدم طهارة غير الحصير والبارية من المنقولات بعد كون الحصير هو المتخذ من مطلق النبات غير الشيئين كما يساعده العرف في الحكم في امثال المقام يحتمل كون مراده مما منها المعمول من مطلق النبات مقابل الفرش المعمولة من الصوف والقطن والكتان ونحوها واذا ادخل في فتوى المشهور بالنهج المذكور ابتغاء الاستناد له بعموم خبر الحضرمي لكلية المعمول من نبات الارض الا اشكال التعميم المذكور ثم على تقدير العموم لا ريب في صدق اسم الحصير والبارية فلا يتعدى الى السلة والسفط او القفص ونحو ذلك من الالات المعمولة من نبات الارض وان عداه اليها بعض المعاصرين الثالث من جهة كيفية الاشراق المعتبر في المقام ويعتبر او هو المنها كون اصابة شعاع الشمس لجسم المتنجس الرطب لا اثر المتبادر مما في النص والفتوى عن اصابة الشمس تيبسه او جفافه باصابتها فاذاه بلمس الشمس حال انكشافها الذي لا شعاع للغرض كذا حال كونها تحت السحاب ان جففته باثرها لا يحكم بالطهارة لعدم اصابتها لشيء ويستثنى من ذلك باطن الجسم المتنجس فان اصابة ظاهره مغنية عن اصابة باطنه والا لم يطهر جسم الا سطح ظاهره لحيلولة الظاهر ستره عن اصابته ما تحته والاستدلال في المنتهى بان الشمس بالتسخين يصعد رطوبة النجاسة والباقي في اثر الجسم ينبغي لظاهر خاليا عن النجاسة وان قيل انه يوهم تخصيص الطهارة بالاشراق بالسطح الظاهر لكن داب الفاضل الاستدلال بما يقرب الحكم في الجملة الى الذهن ولا يقصد به الدليل المطرد فلا خلاف في ذلك ومنها استناد الجفاف الى شعاع الشمس فلو لم يستند اليه وان فرض مع وجود الشعاع فلا يحكم بالطهارة قطعا كما انه اذا استند اليه عرفا ولغيره مدخلية ضعيفة يحكم بالطهارة قطعا خصوصا اذا كان الغير مما لا يخلو الجو منه غالبا واما اذا تساوى مع غيره في الاستناد فضلا عما اذا كان الاستناد الى الغير اقوى فقد يشكل الحكم بالطهارة خصوصا في الثاني من جهة الجفاف باصابة الشمس في الجملة ودعوى تبادر ما يكون هو العمدة من الاخبار وربما يقوى الوجه الثاني في بادي النظر لكن الاقوى لعله الوجه الاول لصدق ما في الاخبار خصوصا نحو قوله في صحيحة زرارة وحديدان كان تصيبه الشمس والريح وكان جافا فلا باس به ولما في اشتراط المطلق الجفاف كقوله في صحيح علي بن جعفر هل تصلح الصلوة عليها اذا جفت من غير ان يغسل وكذا في صحيحه الاخر مع خبر ابن ابي عمير غايتها التقييد بما تصيبه الشمس ويستند اليها بغير الوجه الذي يكون وجودها كعدمها وما يتراءى في بادي النظر انما هو فيما علق على عنوان سببية الشمس صرفا او مع سببيتها ولا اقل من كون العبارة الجفاف بالشمس حتى يدعى ظهوره في الاستناد التام اليها لا فيما كان العبارة الجفاف مع اصابة الشمس فان لتفرع خروج ما لو جف بغيرها او معها على جهة وجودها كالعدم والاولى بالخروج ما لو جف قبل الاصابة فيبقى من الرطوبة مما يجففها الشمس لا غير ومنها اصابة الشمس رطوبة النجاسة التي في الظاهر فان جف بتلها ثم بلل الظاهر بماء فاصابته الشمس الرطوبة كانت كالرطوبة الاصلية في الحكم بالتطهير ومتى اصابت الرطوبة في الظاهر فيتبعها الباطن فيطهر وان جفت بمجرد السخونة لصدق جفاف الجسم بالشمس لحال انه لا يصيب الباطن اصلا لاحتجابه بالظاهر فليس الا التبعية كما هو مقتضى العرف والعادة لكن الظاهر اناطة التبعية بما دامت الاصابة على الظاهر فاذا جف الباطن بعد انقطاع الاصابة من الظاهر اشكل الحكم بطهره بل يختص الطهر بالظاهر ان جف بالاصابة وكذا ان جف الباطن بالاشراق على الظاهر الظاهر او الباطن مما ذكرنا من تبعية الباطن للظاهر بل احد الوجهين للاخر في مثل البارية والحصير فلا يمنع الاحتجاب عن نفس الشمس من التطهر مما كان شيئا واحدا كالارض والجدار وبحكمه كالحصير من الخيطين بخلاف ما اذا كانا شيئين غير متواصلين كباريتين وضع احدهما على الاخرى واشرقت على احدهما فتختص بالطهارة دون الاخرى وفي الجدار انما الحكم بتبعية باطنه كالارض دون الوجه الاخر اذا كان الوجهان متخذين واشرق على احدهما ولو اشرق على الوجهين معا طهرا والباطن ايضا بتبعيتهما ان كان بين نفسهما امر اذا جف بغير الشمس لا يطهر حسبما عرفت وهو اجماع لو كان غير الريح واما لو كان هو فقيه قول منسوب الى الشيخ بتطهير الارض وهو في الخلاف قال الارض اذا اصابتها نجاسة مثل البول وما اشبهه وطلعت عليها الشمس او هبت عليها الريح حتى زالت عين النجاسة فانها تطهر ويجوز السجود عليها والتيمم بترابها وان لم يطرح عليها الماء واحتج عليه باجماع الفرقة وقوله تيمموا صعيدا طيبا قال والطيب ما لم يعلم فيه نجاسة ومعلوم زوال النجاسة عن هذه الارض انما يدعى حكمها وذلك يحتاج الى دليل انتهى وكان قوله انما يدعى حكمها ويحتاج الى دليل هو منشأ كلام صاحب المعالم المتقدم انفا من عدم الحكم بالنجاسة بعد زوال العين الا بدليل لكنه خصه بغير الثوب والبدن والاناء لقيام الدليل عليه في الثلثة من النصوص وعلى كل حال اما اجماعه فموهون بفتوى المعظم بخلافه بل هو في موضع اخر من الخلاف قال البول اذا اصاب موضعا من الارض

ونظر في الحصر والبواري وفي تحرير كيفية الاشراق

بجففه الشمس

بجففه الشمس طهر الموضع وان جف بغير الشمس لم يطهر وانما الاية فليس ذلك بطيب لظهور النجاسة عليه وتأثره هنا بمقتضى عموم الملاقاة ولم يحصل له مطهر اذ لم يثبت كونه الجفاف بغير الشمس ولو من هبوب الريح ومن الاشياء المخصوصة المطهرة غير الماء الاحالة باحراق النار وقد نبه عليها بقوله وهل تطهر النار ما احالته رمادا او دخانا تردد في المعتبر ورجح ما ظهر منه الميل الخير الى الطهارة لبيان الاحتجاج لترجيح كلامه عليه ومثل المعتبر في التردد لكن بغير مثل مجمع البرهان والذخيرة والمشهور حصول الطهارة كما افتى بها هنا بقوله الاشبه نعم بل عن الخلاف الاجماع عليه كما في جامع المقاصد وظاهر التذكرة ونفى عنه الخلاف في السرائر فلا باس بالاستدلال عليه بالاجماع المحكي المعتضد عندنا ولا ينافيه تردد المص في المعتبر وقوله اما الاجماع فلا نعلمه انتهى ايضا لا نعلمه ولو علمه لو علمناه كان محصلا او جوابه بنكر حجية المنقول منه بل لا ازال في المعتبر يحتج بما ينقله الشيخ من الاجماع الا ان يريد كونه في المقام موهونا ولا يوهن مع نقل الثقة له الا بفتوى المشهور بخلافه وليس كذلك واستدل عليه الشيخ بالنص ايضا من صحيحة الحسن بن محبوب سئل ابا الحسن عن الجص يوقد عليه بالعذرة وعظام الموتى ويجصص به المسجد ويسجد عليه فكتب الي ان الماء والنار قد طهراه ونقله في المعتبر وناقش في دلالته فقال ان من المعلوم ان الماء الذي يمازج الجص هو ما يبل به وذلك لا يطهر اجماعا والنار لم تصيره رمادا وقد اشترط صيرورة النجاسة رمادا وصيرورة العظام والعذرة رمادا او بملاقاتهما او بعد الحكم بنجاسة الجص غير مؤثر في طهارته ثم قال ويمكن ان يستدل باجماع الناس على عدم التوقي من دخان السراجين النجسة فلو لم يكن طاهرا بالاستحالة لتوقوا عنه انتهى والاخير هو الذي اشرنا سابقا الى ميله به الى الطهارة وتبعه في المناقشة بذلك في دلالة النص في المنتهى لكنها مبنية على حمل التقريب لاستدلال زعم السائل تنجس الجص بتاثره من العذرة والعظام قبل احتراقهما برطوبتهما او دسومتهما او بدخانهما الواصل اليه بناء على نجاسة دخان النجس وجواب الامام ع بان النار قد طهرته وليس الا باحالتهما ودفعها جماعة بان التقريب انما هو زعم السائل تنجس الجص من اختلاط رماد العذرة والعظام بعد الاحراق به وجواب الامام ع بانهما طهرا بالنار المحرقة لهما الاستحالة اليهما رمادا فلا يضر اختلاط رمادهما ويتجه وجه ضم الماء الى النار في الجواب مع انه لا يتعقل كونه مطهرا ولا باس بعد القطع بعدم مدخليته حمله على ارادة كونه من باب الرش على ما يتوهم نجاسته كما تقدم سابقا ودل عليه النص والفتوى وربما احتمل ارادة ماء المطر منه ويتجه التأمل في رجوع ضمير طهراه الى الجص مع انه بالتقريب المتقدم لم يطهرا النار الجص بل العذرة والعظام ويندفع بان نسبة تطهيره الى النار لاجل انها طهرت العذرة والعظام بالاحالة فمنعتا ان يتنجس الجص باختلاط رمادهما الذي كان السائل متوحشا منه ولفظ الطهارة على هذا مستعمل في الاعم من الحقيقي الحاصل من احالة النار والمجازي التنزهي من رش الماء بنحو عموم المجاز حذرا من استعماله في معنيين وجعله في المعنى المجازي خاصة واستفادة المعنى الحقيقي مما يفهم من الجواب بذلك من تجويز تجصيص المسجد به والسجود عليه وبالجملة يصح الاستدلال بهذا الخبر على الاجمال بان يقال مجملا هو ظاهر في زعم السائل تنجس الجص بايقاد العذرة عليه ولو من جهة غير معينة لدينا وان الامام ع مقرر على عمومه وظنه ومتصد لبيان ما هو مطهره وقد نسب التطهير الى النار وهو اما بمجرد ملاقاة النار ومسمى تجفيفها او احراقها وهو خلاف الاجماع او الاحراق التام المعهود في طبخ الجص كما هو ظاهر الخبر فهو المقصود لحصول الاستحالة الرمادية به ويتأيد الثاني بفهم المعظم منه ذلك حيث انه لم يفهم وجه التعليل بقوله طهراه لكن مفهوم من سياق الجواب تجويز السجود عليه وهو مفيد لحصول الطهارة وذلك كاف وان فرض بقاء التعليل على الاجمال ومستند كثير من الاحكام الفقهية لا يزيد على ذلك خصوصا مع فهم المتقدمين الذين هم اعرف بلحن الاخبار وبما قام منهم شواهد وعواضد خفيت علينا بمرور الدهور وهنا بعضها غير خفي منها رواية علي بن جعفر انه سئله عن الجص يطبخ بالعذرة ايصلح به المسجد قال لا باس بالتقريب المتقدم في وجه سؤال السائل الاول وما يقرب منه في وجه الجواب ايضا من ظهوره مجملا في استناد نفي الباس الى احراق النار والوجه الغير المخالف للاجماع في ذلك هو احالتها العذرة رمادا فلا يضر اختلاطه ومنها ما ورد في الخبز المعجون بماء منجس وان ورد خبر بخلافه ايضا ومع الغض عن الاستدلال بالنص المذكور يصح الاستدلال للحكم فيه بالقاعدة من اصالة الطهارة لكن لا كما قرره في الرياض من عدم دليل على بقاء النجاسة بعد زوال العين غير الاستصحاب وهو معارض باستصحاب طهارة الملاقي فيتساقطان ويرجع الى عموم كل شيء طاهر حسبما تقدم عنه في مطهرية الشمس لانه مع عدم تماميته في نفسه كما لم يلاقه ما يستصحب طهارته مردود بما بيناه هناك بل لحصول الشك بعد الاستحالة في نجاسته ولا يستصحب لاشتراط حجية الاستصحاب بعدم تغير الموضوع وهنا متغير بالاستحالة رمادا مثلا فيبقى اصالة طهارة الاشياء سليمة ويتم الحكم بالطهارة باحالة النار رمادا او دخانا او غبارا وما كان لسيال من اعيان النجاسات والمتنجسات كما انه يصح الاستدلال ايضا على طهرها احالة النار بقاعدة مطهرية الاستحالة الكلية كما سمعتها وبالجملة التتبع

تكلمات

لكلمات الاصحاب في المطهرات غير الماء يجدها عنوانين ثلثة احدها احالة النار للنجس في بعض الكلمات رمادا وفي بعضها او دخانا وفي بعضها او بخارا ثانيها انقلاب الخمر خلا وفي بعض الكلمات والعذرة دودا الى غير ذلك ثالثها الاستحالة كاستحالة المني حيوانا ونحوها ووجد في بعض الكتب الجمع بين ذكر احالة النار والاستحالة كما في الحدائق وفي بعضها الجمع بين ذكرهما وذكر تخلل الخمر وانقلابه وكان نظر الجامع بين ذكر الاستحالة والواحد من الامرين الاخرين الى اختصاص غير الاستحالة ببعض الادلة من نص واجماع او سيرة فان لم يتم الدليل على مطهريتهم عموم الاستحالة بعنوان احالة النار او انقلاب الخمر بدليله المخصوص اذ لم يتم دليل مطهرية احالة النار بعنوانه ومطهرية انقلاب الخمر باتفاق النص والفتوى كما في المعتبر فانه لم يعرف في عنوان استحالة الاعيان النجسة ولا في احالة النار رمادا بالمطهرية اعرف في انقلاب الخمر والتحقيق ثبوت مطهرية الاستحالة مع تغير موضوع النجاسة عرفا لدليل يعم موارد ها وبه يتم الحكم بمطهرية احالة النار وتخليل الخمر وغيرهما من اقسام الاستحالات ولا ينبغي التامل في مطهريتها وان وجد المنع في بعض موارد ها فهو ناش من زعم عدم تغير الموضوع والحقيقة او عارض اخر والا كيف ينكر ان النجاسة في الاعيان معلقة على مسمياتها دون عنوان هذا الجسم وان صح قول ان هذا بالاشارة الى الجسم الموجود نجس فهو لتحقق الطبيعة فيه واذا ثبت تعلق الحكم على المسمى فكيف ينكر دوران الحكم مدار المسمى وجودا وعدما ومتى ثبت لك فهم اخبار العرف واعتباره وحكم بان هذا البول قد صار ماء مطلقا كيف ينكر انتفاء النجاسة وثبوت الطهارة بل هذا قاعدة مسلمة عقلا وشرعا ان كل حكم رتب على موضوع في سائر ابواب العبادات والمعاملات من الاحكام الوضعية والتكليفية ان انتفاء موضوعها يوجب انتفاء ذلك الحكم والموضوع اذا كان امرا عاديا فالطريق الموصل الى انتفائه حكم العرف اثبات فرة بكون انتفا بملقمة من البين اصلا كما حيث مثلا ومرة بتبدله والثاني كالاول وهذا اصل اصيل محكم واستقراء الموارد كاف دليلا وبه غنى عن الاستدلال عليه ومنه يتضح بطلان ما استند اليه في المعتبر لما اختاره من عدم مطهرية استحالة الاعيان النجسة قائلا ان النجاسة قائمة بالاجزاء فلا تزول بتغير اوصاف محلها وكل الاجزاء باقية فيكون النجاسة باقية لانتفاء ما يقتضي ارتفاعها ووجه بطلانه ما عرفت من منع كون موضوع النجاسة اجزاء هذا الجسم كيفما اتفق بل ما دام كلبا عرفا وقد افصح عنه في المنتهى قال قيام النجاسة بالاجزاء مسلم لكن لا مطلقا بل بشرط الوصف كما ان المتبادر من تعلق الحكم بالاسم وقال قبله ان الحكم بالنجاسة منوط بالاسم كما هو الشان في سائر الاحكام الشرعية فزوالها بزواله والمفروض في محل النزاع انتفاء صدق الاسم الاول ودخوله تحت اسم اخر فيجب زوال الحكم الاول ولحوق احكام الاسم الثاني انتهى وتداخله واجاد اذ هو منا ولما ذكرنا واما عد الاستحالة مطهرا للفاضي فظاهره ببقاء الموضوع لطهور تطهير الشيء في دفع نجاسته مع بقائه لا تبديله بجعله اخر طاهر من جهله معلوم بناء الاطلاق المطهر عليها على المسامحة بارادة الاعم من انقلاب الحكم والموضوع كما يعدون انقلاب الخمر خلا وغيره مما ينقلب معه الموضوع قطعا مطهرا فلا مجال لانكار جريان اصالة الطهارة حيثما تحقق الاستحالة فلذا لم يتامل احد فيما علم تشخصا موضوع النجاسة وجزم اهل العرف بانقلابه الى موضوع اخر ظاهر في الحكم بطهارته كالمني المنقلب حيوانا والعذرة المنقلبة دودا وكنزير او نحوه حالا او كل لحم او كلا ما كول اللحم او لبنه او عرقه وكذا اسما المتنجس اذا صار شيئا من ذلك والنبات النجس رمادا والدم قيحا او صديدا والبول المغتسل والماء المتنجس اذا شرب لزرع والخمر المتقلب خلا بنفسه الى غير ذلك بل قد يقال ان منع المحقق مطهرية الاستحالة ما انكر طهره انما هو منع من كون موضوع النجاسة فيه هو الجسم المقيد بالاوصاف الخاصة حتى تنتفي بانتفائها لا انه مع تسليم كون الموضوع ذلك يمنع من انتفاء النجاسة مع انتفائه فالبحث معه في تعيين موضوع النجاسة في الاعيان النجسة نحن ندعي انه الذي ذهب هو يدعي انه الذي باق لا في ان جفافه وتغيره يوجب ذهاب النجاسة ام لا وح نحن نقول انقلاب المني حيوانا ونحوه مما لا ينكر طهره انما هو لقيام الدليل على خصوصه من اجماع او سيرة ويشكل عليه بعدم اختصاصه بمورد او موردين او ثلاثة واربعة ودعوى قيامه على خصوص خصوص في الجميع لا تخلو من مجازفة واضعف اويقول انه لتحقق انقلاب الموضوع فيها ويشكل عليه بعدم ظهور الفرق بين انقلاب المني حيوانا والكلب ملحا الذي انكر طهره وهو معترف بطهارة العذرة المنقلبة ترابا وما الفرق والاستناد فيما صار ترابا الى عموم طهر التراب غير فارق لوجود عموم كل شيء طاهر ايضا في غير التراب ومع ذلك هو ظاهر في انكار انقلاب الحكم بانقلاب المسميات العرفية ولو بدعوى ان موضوع الحكم فيها شيء باق من مطلق الجسم الذي هو المراد من الاجزاء في عبارته ولا مستند وحشر معه لعدم الظهر بانقلاب المني حيوانا ونحوه الا التمسك بقاعدة خروج ما خرج وهو مجازفة لعدم اختصاصه بمورد وثلثة واربعة ونحوه كما عرفت فعلى كل حال لا ينبغي التامل في انتفاء حكم النجاسة بانقلاب الموضوع النجس في العرف والعادة بان يحكم بعد اختباره واعتباره بانقلاب الحقيقة الى حقيقة اخرى الذي هو المراد من الاستحالة في المقام ولا اقل من الاستدلال على كليته بثبوته قطعا

في انقلاب الخمر خلا بالنصوص الواردة فيه واقتضاء التعليل فيها بتحول الاسم في بعض اخبارها والانائه بافسادها في الخمر وابراز اخراجها عن الخمرية المستلزمة للانقلاب وتغير الحقيقة مع اقتضاء ما تضمنته جل اخبارها من تعليق الحكم على جعلها او انقلابها خلا بنحو الشرطية او التوصيفية المشعر بالعلية عدم الفرق بين انقلابها الخمر وغيره والى الخل وظاهر اخر بل المناط مطلق الاستحالة والانقلاب ويعضدها بنص استحالة عظام الموتى والعذرة رمادا القاضي بالعموم ايضا من جهة كون قوله الماء والنار طهراه بحكم التعليل لتجويز الجصيص المستفاد من سبك الجواب هو قاض بعموم مطهرية الاستحالة بالرماد ونحوه لجواز الاستعمال فيما يعتبر الطهارة فيه كتجصيص المسجد وغيره مع القطع ايضا بعدم الفرق بين احالة النار العذرة او خرء الكلب وجلد الخنزير او غيرهما فالمناط ايضا مطلق الاحالة خصوصا مع كون ذكر الخمر المنقلب في الاخبار الاولة وخرء العذرة والعظام في الثاني غير واقع بنحو التقييد الموهم للاختصاص بل ظاهرهما وقوع المسئلة عما ابتلى به والجواب عما سئل عنه وباستقراء الموارد المتفقة عليها مما اشير اليه من انقلاب النطفة حيوانا والعذرة دودا ونحوها مما لا يصلح منها ضابطا لما وقع الاتفاق عليه الا القطع بحصول الانقلاب فيعود الى ما اشرنا اليه من عدم الخلاف فيما جزم بالاستحالة والانقلاب فيه انما الذي وقع فيه الخلاف للتردد في حصول الانقلاب وفي ان المستحال والمنقلب هو موضوع النجاسة وغيره فلا ينبغي التردد في ان الاستحالة المتحققة لموضوع النجاسة من المطهرات لو بل المقام القابل للتامل فيه هو ان ذلك جار في انقلاب المتنجسات ايضا ولو المتنجس الذي لم يكن معه جزء من عين النجاسة بل هو مجرد النجاسة الحكمية ام يختص بالاعيان النجسة واما المتنجس فيبقى نجاسته وان انقلب الى موضوع اخر وجهان بل صرح بعض الاعاظم من اهل عصرنا بعدم حصول الطهر باستحالة المتنجس وقواه كاشف اللثام في مناهجه وشارح المفاتيح صرح بعدم طهارة الماء المتنجس المنقلب مضافا وبالجملة هما قولان ناشئان من دعوى تغير موضوع النجاسة فيه ايضا كما في عين النجس لان المتنجس حال ملاقاته اذا كان خشبا فاستحال رمادا او كان طينا متنجسا فاستحال بمكثه في المملحة ملحا صار الموجود الخارجي موضوعا اخر فيجب انتفاء الحكم الثابت للاول ومن دعوى ان الملحوظ في الحكم في المتنجسات ليس الخشبية مثلا بل هو مطلق الجسم الملاقي وهو باق مع الاستحالة لانها تغير الاوصاف الخاصة دون مطلق الجسم فالنزاع راجع الى ان المستحال هو موضوع النجاسة شيء والمستحال شيء اخر فلو اتفق الفريقان على ان المستحال هو الموضوع لم يختلفا في الطهر ضرورة تساوي النجس والمتنجس من حيثية الاستحالة لانا نرى بالوجدان استحالة التمر والزبيب المتنجسين وغيرهما دودا كاستحالة العذرة من غير تفاوت فان كان تحقق الفرق ففي موضوع نجاستهما ولعل الاقوى المساواة بينهما ايضا من تلك الحيثية كما ستعرف وكشف الحال فيه انه اذا حكم العرف مع خبائه واعتباره بالخروج عن المسمى بالاسم حال الملاقاة وانقلاب حقيقته فصار بحكم ما اذا انتفى من البين ووجد اخر مكانه ترى يحتمل بقاء نجاسة الاول فكذلك اذا استحال لانتهاء حالة تغيره في الاستحالة الى هكذا حال ويكشف عنه سلب الاسم في العرف ويعضده ما اشتهر على لسان القوم من ان الاحكام تتبع الاسماء وما يقال من ان الموضوع في المتنجس هو جسم ما وفي النجس هو المسمى بالبول وهو السبب في الحكم ببقاء النجاسة في الاول دون الثاني كما صرح به في شرح المفاتيح واصر اليه مكابرة اذ لا دليل على موضوعيته جسم ما في المتنجس بل الدليل على خلافه اذ النجاسة هنا تثبت بالملاقاة والمماسة للنجس وهي انما يقع في الخارج لهذا الخشب دون الجسمية المطلقة فموضوع النجاسة في المقامين هو المسمى بهذا الاسم فالموضوع في المقامين متغير والاستصحاب من اجله منقطع والفرق في تحكم وكان الذي وهم كون الموضوع في المتنجس هو الجسمية ملاحظة انه لو لم يكن الملاقي هو الخشب بل الحجر او المدر او غير ذلك لكان هذا التنجس ثابتا له لكن هذا مع الغفلة عن انه كذلك بتبدل وقوع الملاقاة فلو كان غيره بمكانه يلاقي كان هذا الحكم ثابتا له لا بعد الملاقاة لان المماسة انما تقع لهذا الخشب والجنس البعيد الموجود في ضمنه ليس شيئا يتصف بالمماسة الخارجية اذ لا يثبت حكم الفرد الخارجي المركب من الطبيعة والتشخصات للجنس او الحصة من الكلي الا بالتبعية المعهودة في الجزء الذي في ضمن الكل وهو ينتفي قطعا بانتفاء المركب واستصحاب حكم الكلي مع تبدل الفرد ان سلم اعتباره ففيما تتساوى الافراد في الحكم لا في مثل المقام الثابت فيه الحكم بالمماسة الغير الحاصلة للفرد الاخر قطعا وبالجملة هنا غفلتان احديهما دعوى كون موضوع النجاسة هو الجسم المطلق مع ان النجاسة انما تحصل بالمماسة وهي واقعة بين هذا الشخص الخارجي مع النجس وثانيتهما دعوى بقاء الموضوع مع ان الجسم الموجود في ضمن هذا الفرد لا يبقى مع انتفاء التشخصات الفردية قطعا وكان الذي وهم بقاء الجسمية المطلقة هنا انه رحمه التغير بالاستحالة اذ لو كان الخشب قد رفع من البين ثم وضع محله الرماد لم يتوهم احد دعوى بقاء الجنس البعيد لكن غاية ما ثبت لنا كون الاستحالة سببا للشك في بقاء الموضوع الذي يمكن معه

استصحاب الموضوع فهو ناش من عدم تنقحه من البدو وانه هل كان مرابتعي لم يزل بتبدل الخصوصيات المشخصة لهذا الجسم الملاقي ام كان امرا يزول بتلك التبدلات ويرجع البحث في هذا الحال الى جريان الاستصحاب عدم جريانه فان قلنا بجريانه فلا باس بان يثبت الموضوع اولا باستصحابه ثم يتبعه الحكم او نستصحبه ثانيا وان قلنا بعدم جريانه في الموضوع فلا يستصحب الحكم مع الشك في بقاء الموضوع ولعل الوجه الثاني واستصحاب الموضوع مع شكه انما هو مسلم فيما كان الشك في بقاء الموضوع المنقح لا فيما كان الشك في موضوعية الباقي وعدمه حيث لم ينقح لعدم تبادره من دلالة الاثر حقا والكلام لم يصف بعد ولكن على تقديره وردد الشبهة في انقطاع الاستصحاب في المتنجس وتغير الحكم بسببه فلا ينبغي الغفلة في جميع احكامه بل في بعضها دون بعض فنحو مثل الماء المتنجس المنقلب مضافا قد يقال بانتفاء حكم التوضي منه لتعلقه على عنوان الماء المطلق الذاهب قطعا دون حكم التنجس لتعلقه على عنوان الرطب الملاقي الباقي مع الاضافة ثم على تسليم كون موضوع النجس هو الرطب الملاقي فينبغي عدم سواه في انقلاب الماء مضافا دون ما اذا انقلب بخارا او الخشب دخانا او الطين المتنجس ملحا ونحو ذلك مما كان الانقلاب وتغير الموضوع فيه ظاهرا تمام الظهور ولعل ما يحاول ذلك في الجواهر حيث فرق بين الماء المتنجس يستحيل مضافا فلا يطهر والمتنجس الذي يستحيل حيوانا فيطهر استنادا الى ان الاستصحاب من المنكرات في الثاني دون الاول والعدم ظهور ادلته في مثل الثاني فان المراد ما العمول به وان طهارة المتنجسات بالاستحالة على استحالتها الموضوعات بنكر جريان الاستصحاب فيها بحيث يقطع بعدم شمول ادلته لمثلها او يظن بل ويشك كصيرورته حيوانا ونحوه فيكون المدار عرض ذلك كله على ادلة الاستصحاب والتزام الطهارة في كل ما لحقوق الاستحالة لكن لا بامتزاج شيء لتنجس المستحال ثانيا بل بنفسه محصلا وغير خفي عليك صعوبة الامتياز بالعرض على دليل الاثر وابداء الفرق بدون التزميد في شرح المفاتيح ايضا وكان اخذه منه لكن لا ارى ثمرة بينه فلا سند وحده من جعل الضابط هو الجزم باستحالة موضوع النجاسة دون مجرد اختلاف الاسم وبعض الاوصاف ثم انه لا يتفاوت المستحيل بين كونه نارا كما في احالتها الخشب رمادا او ملحا كما اذا خالته المملحة ملحا او غير ذلك وكذا لا يتفاوت لستحال اليه بين صيرورته رمادا او ملحا او غيرهما من المسميات الطاهرة لاتحاد الدليل نعم يعتبر عدم وجود جسم غير ما يستحال بان فيه على جنبية الاولى بعد انقلاب المستحال وفيه كلام يأتي في الخمر المنقلب خلا ولما كان هنا موارد انعقد الاجماع على الطهر بالاستحالة فيها كما اشرنا اليه من النطفة المستحالة حيوانا طاهرا وغيرها مما عددناه لك سابقا وفي بعضها السيرة القائمة على الطهارة بعينا او متنجسا كانقلاب بهائم دودا او جزء زرع ونحو ذلك وقد يكون نسالة الطهر بالاستحالة في تلك الموارد هي الدليل على عدم الفرق بين استحالة الاعيان النجسة والمتنجسة مطلقا لغاية صعوبة ابداء الفرق الموجب لوقوع العسائر على الطهر في تلك الموارد وهناك موارد ايضا وقع الاختلاف بين الاصحاب في حصول الطهارة بالانقلاب والاستحالة فيها فيقتضي التنبيه على تلك الموارد واتمام الكلام في كل مورد منها على الوجه المهذب النافع فنقول ان من تلك الموارد المختلف فيها انقلاب الخمر خلا وتحقيق الكلام فيه ان الحكم بطهارة الخمر بانقلابه خلا مع قطع النظر عن النصوص الواردة فيه وان كان يمكن الشك فيه للتشكيك في تحقق تغير الماهية بانقلاب الطبيعة الذاتية بوجه معتبر لكن بملاحظة النص ونسالة الفتوى فيه هو مجلا مورد اتفاق منهما فمن النص الحاكم بالطهارة موثق زرارة سئلته عن الخمر العتيقة يجعل خلا قال لا باس وموثق عبيد بن زرارة عن ابي عبد الله في الرجل باع عصيرا فحبسه السلطان حتى صار خمرا فجعله صاحبه خلا فقال اذا تحول عن اسم الخمر فلا باس وصحيح ابن المهتدي كتبت الى الرضا جعلت فداك العصير يصير خمرا فيصب عليه الخل وشيء يغيره حتى يصير خلا قال لا باس به وعموم نفي الباس فيها يتم حل الشرب وطهارة الاستعمال وان دعي ظهوره في الاول خاصة فيفيد الطهارة بالملازمة لان النجس لا يحل شربه ومن الفتوى ما في المنتهى من ان طهارة الخمر اذا انقلب خلا قول علماء الاسلام ومنه يظهر كونه اجماع الفريقين وبعد ذلك كله هو في النظر الصحيح من جزئيات كلية الطهر باستحالة الثابتة بالادلة السابقة وكان اختصاص الخمر والخل بالذكر في النص انما وقع لغلبة الانقلاب بينهما لتقاربهما وفي الفتوى وقع لاقتفاء اثر الاخبار كما هو داب قدماء الاصحاب والمتاخرون يقتفون في عناوين المسائل اثر من تقدمهم والا فكان ثبوت الطهر بالاستحالة مغنيا عن اقامة الدليل بخصوصه فلا ينبغي التامل في اصل الحكم بالطهارة فيه انما التردد في انه هل الطهر ثابت له بمطلق الانقلاب وان كان بعلاج او يختص المنقلب بنفسه والمتيقن الذي لا اشكال فيه من احد ولا خلاف هو الثاني ومن الاول ايضا ما كان العلاج بغير الالقاء بعض الاجسام كابقائه في حر او برد او مكان مخصوص ونحو ذلك فان الحكم بالطهر فيه اجماع مصرح به في عدة كتب نعم في بعض الاخبار كالمروي في العيون عن علي ع كلوا الخمر ما انفسد ولا تاكلوا ما افسدتموه انتم وفيه ان بعض الخمر يجعل فيه الخل قال لا الا ما جاء من قبل نفسه محمول على الكراهة او منزل على ارادة الاعم من نحو الوضع في حر او برد وشبهه

في حصول الطهارة بالانقلاب الى بخار او دخان ونحوه

مما جاء من نفسه واما العلاج بالقاء بعض الاجسام فيه فان كان مما لا يبقى بعد انقلاب الخمر بل يستهلك فيه قبل التخلل او معه في الحكم بالطهر معلوم ايضا مورد اتفاق كما صرح به في شرح المفاتيح الا ما حكاه فيه وفي اللوامع عن الشهيد ره من التوقف في العلاج بالاجسام مطلقا وهو كانه ناش من تعارض الاخبار المتقدمة من النهي عما يستحال بالعلاج مع تنزيله على ما كان العلاج بالقاء شيء فيه وفقدانه يجمع اعتضاد الناهية بتنجس ما يلقى فيه باول ملاقاته للخمر وعدم تطهره بالاستحالة لانها مطهرة للخمر وبعد استحالة الخمر تنجس ثانيا بملاقاة الجسم الملقى فيه ورد فيه بترجيح الاخبار الدالة على الطهارة بالاكثرية عددا والاصحية سندا والاعتضاد بالشهرة ودعوى عدم تطهر ما يعالج به من الجسم الملقى فيه ممنوعة بل يحكم بطهارته تبعا كما تسمعه واما المعالج بالقاء جسم فيه يبقى بعد التخلل ونحوه لا يستحال ولا يستهلك ففيه تامل في الكشف في الحكم بالطهر معه بل في اللوامع نسبة عدم الطهارة معه الى القيل وفي الكفاية ربما قيل بعدم الطهارة فيه ولكن المشهور الحكم بالطهارة بل عن ظاهر السرائر الاجماع عليه وهو صريح جدي العلامة في الدرة ويعضده ما في الكشف من كونه ظاهر الاصحاب وهو مع عموم النصوص المستفاد من نفي الباس اذا صار خلا من غير استفصال خصوصا ما في الموثق فيصب عليه الخمر وشيء يغيره منضما الى الاناطة بالتحول عن اسم الخمر في الموثق الاخر المتقدم وباسناده في الصحيح مكنى به عن ذلك الماهية لعدم ترتب الحل عليه بمجرد اسناده باذهاب السكر يحتج الحكم بالطهارة في هذه الصورة وما يوهم اعتبار ذهاب لعين المعالج به وعدم بقائها هو ما سمعت من تنجسها بملاقاة الخمر وعدم تطهرها بالاستحالة وتنجس الخمر بعد الاستحالة بملاقاتها ثانيا ويندفع بمنع بقائها على النجاسة بل يحكم بطهارتها مع طهارة الخمر بالتبعية كذا قالوا وادعوا الاتفاق على حصول الطهر بالتبعية ولعله كذلك في الجملة لكن ينبغي التامل فيه اذ لا يساعده دليل مع قطع النظر عن استفادته من النص حسبما نسمعها حيث كان الحكم بطهارة المتبوع مبنيا على مطهرية كلية الاستحالة لعدم اقتضائها ازيد من ارتفاع النجاسة بارتفاع موضوعها واما الطهارة فهي حكم الجسم المتجدد مستند الى دليله ولذا كان في عد الاستحالة من المطهرات مسامحة لظهور مطهر الشيء فيما يرفع نجاسته مع بقاء موضوعها كما اشرنا اليه ثم ليس من مقتضيات ترتب حكم الجسم المتجدد طهارة ما كان مصاحبا له لا عقلا ولا شرعا ولا عرفا وان كان هو السبب في انفعاله نعم بملاحظة نصوص الخمر المخلل والعصير المغلي على الثلثان تم عمومها المصاحبها جسم آخر وغير المصاحب لو بدعوى ترك الاستفصال كما قيل اقتضى عمومها الدلالة بنحو الايماء على ارادة طهارتهما مع ما صاحبهما مما اوجامدا مستهلكا فيهما او غير مستهلك اذ لولاها لم يتم الحكم بطهارتهما لاستلزام بقاء المصاحب على نجاسته تنجسهما به ثانيا نظير ما مر في التطهير بالماء من تطهير ما يلاقيه ماء الغسالة على القول بنجاسته مما هو متصل بالمحل المتنجس اتصالا عاديا ولو حال الغسل كاليد العاملة للتغسيل ومن ذلك الجزء الطاهر من المغسول اذا اصابت ماء الغسالة ثم انفصل عنه وكذا الجزء المغسول اذا عاد اليه ماء الغسالة قبل انفصاله من المغسول فحج جميعها يكفي في التطهير مجرد انفصال ماء الغسالة عنه بعد اصابتها الى الخارج او الى جزء آخر والا لم يتم الحكم بطهارة المغسول المحرج وان كان في بعضها يمكن جريه على قاعدة الغسل فيه ايضا واما ان لم يتم عمومها فيدل بدلالة الايماء على ارادة طهارة ما لا ينفك عنها كالاناء ومثله المصاحب لهما حال حصول الطهر لهما كما يعالج به في الخمر المخلل والتقليب للعصير ومع قطع النظر عن هذين الوجهين تدل نصوصهما على طهارة كل مائع مخلوط بهما على وجه الاستهلاك فيهما للتصريح فيها بشرب الخمر المنقلب ونفي الباس عنه بوجه مطلق وهو مع ما استهلك فيه من مضاد يقال العرف فيدل بالايماء ان لم يكن بالصراحة على طهارة الخليط والا لم يصح اطلاق شرب المنقلب من الخمر ولا نفي الباس عنه كذلك وكذا العصير المغلي على الثلث معتضدا بالاجماع على طهارة المائع المختلط كذلك بالعصير المنقلب خلا ولا فرق بينه وبين المختلط بالخمر المنقلب قطعا واذا ثبت الطهارة في المائع تم في الجامد بدعوى عدم القول بالفرق كما يظهر لمن تتبع مضافا الى الاجماع البسيط على طهر الجامد كما يقتضيه دعوى الاجماع مستفيضا منها صريح الدرة على طهارة الخمر المنقلب بوضع اجسام ما فيه بعد الانقلاب الى التعبير في حله بما يعم المائع والجامد كما في الصحيح وشيء يغيره والموثق يصنع فيهما الشيء حتى يحمض في الصحيح الآخر التعبير بالاشام كما سمعت التعبير في الباقي ايضا بما يقتضي العموم كقول يجعل خلا ونحوه لا لعدم معقولية الفرق بين المائع والجامد كما ادعاه في اللوامع وتبعه في الجواهر لامكان دعوى الفرق بالصدق العرفي على المجموع مع استهلاك المائع انه خمر منقلب او عصير فعلى كما اشير اليه فيشملهما طهرهما بخلاف الجامد واما دعوى اختصاص ما في النص والفتوى بالجسم الموضوع فيها لعلاج الانقلاب فتستمع فيه ما يدفعها هذا اذا بحكم بالطهارة تبعا للخمر المنقلب والعصير المغلي المنصوصين ويمكن التعدي عن النصوص الى ما يحكم بطهارته متبوعه لعموم الاستحالة لما عرفت من صحة الاستدلال على مطهرية كلية الاستحالة باخبار الخمر المعللة

بعنوان الاسم ونص ما خالطه النار والمعلل فيه بان الماء والنار قد طهراه بتنزيلهما على ارادة عموم الاستحالة وارجاعهما الى العموم بالتقريب
المتقدم في مطهرية الاستحالة واذا تبين كون المذكور فيهما مثالا لكل ما ينقلب ويستحال فطهر كل جسم موضوع في الخمر حال انقلابه
المستفاد من تلك النصوص بالتقريب المذكور ايضا يجري في موارد الاستحالة فاخبار طهارة الخمر المنقلبة خلا والجص الموقد عليه بالعذرة
كاشفة عن ان الاستحالة والانقلاب مطهران للمنقلب والمستحال مع ما يوجد ويحل فيه حال الانقلاب ودعوى اختصاص الاخبار بما
يوضع في الخمر علاجا للانقلاب فليقتصر في الحكم بالطهر بالتبعية عليه مدفوعة بالقطع بعدم تاثير قصد العلاج وعدمه في التنجس على
لكون التنجس امرا قهريا بملاقاة النجس على حد الاسباب العادية ولا يبعد كون الوجدان تنجس المتصل بالمستحال المنقلب بما هو من اثر نجاسته
فكانما هي نجاسة واحدة اذا انتفت انتفت عن الجميع ولذا اعتبر فيما يطهر بالتبعية كونه ملاقيا ومتصلا بالمتبوع حال الحكم بطهارته
ليشمله اثر ارتفاع النجاسة وان تكون نجاسته من نجاسة المتبوع لتنتفي بانتفائها لا بنجاسة خارجية وفي عبارة كشف اللثام ايضا ما يعطي
ذلك والضابط فيما يطهر بالتبعية كل جسم متصل بما ينقلب الى موضوع طاهر من الاعيان النجسة والمتنجسة وليعلم انه ينتقل من
الوجه المذكور الى اتجاه الاقتصار على تبعية الموضوع فيما يطهر بالانقلاب والاستحالة والانتقاض ونحوها مما مرجعه الى تبدل الموضوع
الذي مطهر الاعيان النجسة اذ هي التي يمكن فيها دعوى كون نجاسة الجسم الموضوع فيها تابعة لنجاسة العين ومن اثارها اذا انتفت من العين
ارتفعت عما وضع فيها دون ما يطهر بالمنع بالارض فان نجاسة التابع والمتبوع فيه على حد سواء هو الاندراج تحت كل منهما عموم تنجس كل
رطب ملاق النجس فيعتبر في طهره ما يعتبر في طهر متبوعه من ملاقاة الماء بالشروط المقررة او الارض بالكيفية الخاصة والطهارة بالتبعية
في مثله مقصورة على ما كان ملاقاته من ضروريات الغسل كاليد الغاسلة والالة الدق فيما لا يعصر ونحوهما مما يتم فيه الدلالة الا بما فيه من
امر غسله المستعقب للطهر على الحكم بطهارته لعدم مساعدة دليل فيه على التبعية غيرها وهي على خلاف القاعدة فيجب الاقتصار فيها على
مورد الاخبار المنتزع منها الحكم وهو الجسم الموضوع في اعيان النجاسات حال تطهرها بانقلاب ونحوه بمعونة دعوى استفادة قطعية
المناط بذلك من الاخبار دون الاعم منه لشامل الموضوع المتطهر بالغسل ايضا لعدم القطع به مع احتمال الفرق بين الموضوع في النجس
والمتنجس بما اشير اليه وبالجملة تطهر الشيء ان كان بغسل الماء او مسح بالارض فضابط ما يطهر فيه بالتبع هو ما لا ينفك دائما او غالبا
من ملاقاة المغسول والممسوح ومن هذا القسم اليد الغاسلة والالة المباشرة لاذهاب الثلثين في العصير واليد الغاسلة للميت وسدة
والدلو النازح ماء البئر الى غيرها ولا يتعدى الى مطلق ما يصادف الاتصال بالمغسول وان لم يكن من حين ملاقاة الماء الوارد للغسل
وان كان تطهره بالانقلاب والاستحالة والانتقاض ونحو ذلك فضابط ما يطهر فيه بالتبع هو مصادفته اتصاله بالمتطهر حال الحكم بطهارته
وعلى كل حال فهذا حكم الخمر الملقى فيه خل قليل اما لو انعكس الامر فصب خمر قليل في خل كثير واستهلك الخمر في الخل فالمشهور اما مطلقا كما في
اللوامع او مشهور المتاخرين كما في الكفاية عدم الطهارة بل في السرائر بعد نسبته الطهر فيه الى الشيخ قال بمضمون ما ذكره الشيخ رواية والذي
يقتضيه اصول مذهبنا ترك العمل بهذه الرواية الشاذة لانها مخالفة لاصول الادلة مضادة للاجماع لكن مع ذلك صرح بعضهم بالطهارة
في الصورتين واختاره في اللوامع قائلا وفاقا للشيخ والاسكافي والعاملي وبعض الطبقة الثالثة ثم قال لنا اطلاق اكثر الاخبار المتقدمة وعدم
قصور الخل الكثير عن تلك الاعيان المعالج بها في اعدادها للانقلاب يعضده قول الرضا عليه السلام وان صب في الخل خمر لم يحل اكله حتى يذهب عليه
ايام ويصير خلا ثم كل بعد ذلك بل في الكشف ان الظاهر اتفاقهم على طهارة الخمر مع فرض انقلابه وكون بحثهم في معلومية ذلك بانقلاب
ما بقي من الخمر وعدمها وهو يعطي الاتفاق على تساوي الصورتين في الطهارة مع احراز الانقلاب على كل حال فقد تبين وجه المسالة تم
ما يستفاد من اللوامع واما مستند القول المشهور فهو عدم شمول اخبار الخمر المنقلب خلا الى مثله واختلف تقريرهم في منشاء عدم الشمول
ومحصل اكثرها انه ينجس المعالج به من الخل او غيره باول ملاقاة الخمر والمفروض عدم انقلابه ولا مطهر له في الفرض فيعود الخمر المنقلب منجسا
بملاقاته ووجه عدم مطهر له ان مطهره في صورة العكس كان التبعية وهي هنا منتفية لاستبعاد تبعية الاكثر القاهر لها لذلك الاقل
المستهلك خصوصا اذا كان الخمر قطرات في حب خل قال في السرائر بعد الحكم بعدم الطهارة هنا لانه بعد وقوع الخمر في الخل صار بالاجماع
الخل نجسا ولا دلالة على طهارته بعد ذلك ولا اجماع لانه ليس له حال ينقلب اليها ونحوه في المفاتيح قال فيه ايضا لتنجس الخل بالملاقاة ولا كما
لانه ليس له حال ينقلب اليها ليطهرها كالخمر ومراده بعدم حال للخل ينقلب اليها ان الخل القليل الممتزج في الخمر الكثير يستهلك في الخمر
فاذا انقلب الخمر الى الخل انقلب معها الخل المستهلك في ضمنها وهذه حالة طارئة للخل ينقلب اليها فيما كان مستهلكا في الخمر دون ما كان

الرابع [illegible] المتبوع بطهارته

كثيرا والخمر مستهلكة فيه ولا ينقلب مستقلا ايضا خلا بالضرورة لان الشيء لا يستحيل الى نفسه وهنا وجه اخر للحكم بعدم الطهارة في هذه
الصورة وهو ان اخبار الانقلاب ظاهرة فيما يبقى موجودا حتى ينقلب حكمه من النجاسة الى الطهارة دون مثل هذا المعدوم في الحس والعرف
والعادة ويتفرع على اخر المطهر هو الاستحالة وانقلاب الماهية كما هو مقتضى النص والفتوى دون مجرد الاستهلاك الذي هو عبارة عن فقد
اجزاء المستهلك في ضمن ما استهلك فيه واقعا لكن غير معتنى بوجودها في نظر العرف ومع فرض هذا الاستهلاك الذي مقيد به جميع عبارات
المانعين من الحكم بالطهارة هنا لا سبيل الى معرفة الانقلاب ضرورة ان معرفته بمشاهدة الوصف والاثار بل في الجواهر لا يمكن حصول اليقين
مع الاستهلاك بصيرورته خلا طبيعة اذ لعل الاستهلاك والحموضة من الخل يمنع من ذلك انتهى فلا سبيل الى الحكم بطهارة الخمر المستهلكة
ومعه يحكم بنجاسة الخل لتنجسه باول ملاقاة الخمر ولم يطهره مطهر بخلاف ما اذا عكس الامر والقي خل يسير في خمر كثير وانقلبت خلا فان
انقلابها واستحالتها تتضح ويحكم بطهرها بالانقلاب وطهر الخل تبعا لكن قضية هذا التقرير انه لو فرض العلم بانقلاب الخمر المستهلك حكم
بطهارتها او في بعض عبارات المانعين التصريح بالمنع وان احرز انقلاب الخمر ففي الكفاية لو القي في الخمر خل كثير اخرى استهلكه فالمشهور بين
المتاخرين انه لا يحل ولم يطهر ولو انقلب الخمر خلا قال نظرا الى ان الخمر يطهر ويحل بالانقلاب لا ما ينجس بالخمر انتهى ومراده مما نظر اليه ان
المانع هو بقاء الخل المتنجس بملاقاة الخمر اولا على نجاسته فينجس الخمر المنقلب بملاقاته ثانيا كما يعرب عنه عبارة المفاتيح المتقدمة فان
قوله فيها كالخمر يعني ان الخمر لها حال ينقلب اليها فيطهرها لكن تنجس ثانيها بملاقاة الخل الباقي على نجاسته بل قضيته عدم تحقق الخلاف
من الشيخ في اصل الحكم لاعترافه باعتبار احراز انقلاب الخمر المستهلك وانما هو مخالفة في الطريق الكاشف عنه لجعله انقلاب الخمر ما
منها دليلا على انقلاب الخمر الممزوجة المستهلكة في الخل وربما احتمل في كلام المشهور ان غرضهم الرد على ابي حنيفة حيث يحلل الخمر بمجرد
استهلاكها في الخل كما يشعر به التعرض لقوله في مقابل ما حكوا به وربما استدل للمشهور بخبر ابي بصير عن احدهما عن الخمر يصنع فيها
الشيء حتى تحمض قال اذا كان الذي صنع فيها هو الغالب على ما صنع فيه فلا باس وعلى كل حال لا ينبغي الشك في عدم الطهر للخمر بمزجها في
الخل على وجه تستهلك فيه وذلك غالبا فيما كان الخمر يسيرا والخل كثيرا والا لزم الحكم بطهارة كل نجس مزج بشيء من المضافات على وجه
الاستهلاك فيها وذهاب اسمه وهو باطل بالضرورة ولا يقول به احد بل السيرة قائمة مستمرة على الحكم بتنجس حب من خل اذا وقع فيه قطرات
من خمر وهكذا في سائر المايعات التي تقع فيها قطرات دم تستهلك فيها من غير انتظار احد في الحكم بنجاستها ينقلب فيه الحكم وكشف الحال
ان الصورة السابقة المتفقة على الطهر والحل فيها من مزج الخل اليسير في الخمر الكثير وينقلب الخمر خلا مع ان مجرد ملاقاة الخل للخمر كان كافيا
بتنجسه لانه لم يكن خاليا من وجهين كل منهما قاض بطهر الخل فانه اما ان ينقلب الخل الممزوج خمرا قبل انقلاب الخمر او معه ام يبقى على خليته
مع انقلاب الخمر خلا ففي الاول الحكم هو طهارة مجموع الخمر المنقلب من الخل الممتزج والاصلي لصيرورتهما معا خمرا وانقلب خلا وفي الثاني طهارتها
الخمر الاصلي بالانقلاب والخل الباقي بالتبعية التي حكينا الاتفاق عليها واما في صورة العكس المبحوث عنها فالخمر الممتزج بمجرد ملاقاتها
الاول لتنجس الخل ولا يخلو ايضا بعد ذلك من وجهين اما ينقلب الخمر الممزوجة خلا ام تبقى على خمريتها مع استهلاكها في ضمن
الخل بناء على ما عرفت من ان الاستحالة غير الاستهلاك لكن كل منهما غير قاض بطهارة الخل اما اذا بقيت الخمر فواضح واذا انقلبت خلا فلان
الخل المنقلب من تلك الخمر اذا طهر بالانقلاب والخل المتنجس الغير المنقلب لم يحصل له مطهر وهما مايعان ممتزجان فيحكم بنجاسة الجميع ودعوى
تطهر الخل الباقي هنا ايضا بتبعية الخل المنقلب من الخمر فيطهران معا ممنوعة لعدم تمامية دليل التبعية هنا للوجه المتقدم ومن هنا
لم يحكم المشهور في هذه الصورة بالطهارة ومما ذكرنا تبين ضعف اطلاق الاخبار الذي استند اليه في اللوامع للحكم بالطهارة في الصورة
الثانية التي محل البحث واما دعواه تبعا للشيخ والاسكافي انقلاب الخمر المستهلكة بانقلاب الخمر الباقي مما اخذ منه للمزج فبانقلابه يكشف
انقلاب الممزوج المستهلك فقد وضح بطلانها من اصل الحكم بالطهارة مع فرض الانقلاب ضرورة عدم حصول العلم من ذلك واتحاد المزاج
فيهما ممنوع فلعل الاستهلاك مانع من انقلاب الممزوج فدعوى كون استعداد الملقى في الخل اتم وفي بتوجيه المنع نعم يحصل منه ظن ما
غالبا ولا دليل على حجيته في المقام خصوصا مع مخالفته الاستصحاب واما الخبران المستدل بهما للمشهور فعدهما الاول الذي نقلناه
لان ثانيهما هكذا الخمر يجعل خلا قال لا باس اذا لم يجعل فيها ما يقلبها والمعروف من لحمه يقلبها بالعلاج ويراد به ح كراهة العلاج كما
صرح بها جماعة وكرهوا معالجة الخمر وغير المكروه ح ما انقلب بنفسه كما حمل عليه قول علي عليه السلام المتقدم مع ما يتلوه والاول منهما غير خال
من الاجمال لقيام الاحتمال فيما صنع فيها المذكور اولا وثانيا بما لا يتم معه الاستدلال لكن عرفت عدم الحاجة اليهما بما تقدم واذا وقعت

نجاسة في الخمر قبل ان يتخلل ولم يبق عينها فتخلل بني على تنجس النجس وعدمه فعلى الثاني يحكم بالطهارة بالتخلل وعلى الاول يراعى حكم
المتنجس الذي في الخمر النجس وح يبنى على طهر المتنجس بالاستحالة فيطهر والا فلا وان بقي عينها فان تخلل مع الخمر او قبلها طهر الجميع
ولعل المراد بقوله في كشف الغطاء ان استحال الى الخل اولا ثم رجع هو والخال الى ما استحال منه طهر وان تخللت الخمر دونها بقيت
هي على نجاستها لان الطهر بالتبعية مخصوص بما تنجس ولعل المراد من قوله في الكشف بعد ذلك وان خال ولم يستحل بقي على نجاسته ثم
وح يعود الخمر متنجسة بملاقاتها فيحكم بنجاسة الجميع لكن في الجواهر بعد ان حكم بعدم الطهر بانقلاب الخمر المتنجس بما لم يبق عينها بناء على
تضاعف النجاسة اقتصارا فيما خالف الاصل على المتيقن قال لا ان الانقلاب يطهر من النجاسة الخمرية فلو احيل الخمر بمتنجس لم يطهر حكي عن
كشف الغطاء ما حكيناه وقال بعد حكايته انه لا يخلو من وجه يشعر بتمريض ما عن الكشف بمرضه مبني على ما حكم هو به من تعميم عدم طهارة
الخمر الملاقي للنجاسة من غير بقاء عينها بها اذا تخلل ولم يراع فيها حكم المتنجس ولعل مراعاته اجود فما عن الكشف هو المتجه ان اريد به ما ذكرناه
لانه لا يخلو من وجه واما اذا وقع جسم طاهر في الخمر قبل ان يتخلل فقد عرفت من عموم الحكم بطهارة المتخلل ولو بالعلاج جسم فيها يبقى عينه
بعد التخلل فضلا عما يستهلك الحكم هنا مصرح بالطهارة من غير فرق بين كونه خلا او غيره مايعا او جامدا القاعدة كلية الاستحالة ولاطلاق
نصوص انقلاب الخمر وخصوص التصريح بخل وغيره بل انقلب الخمر خلا او غيره خل لعموم الاستحالة وخصوص العلة المنصوصة في الخمر بتحول
الاسم واذا فرض انقلاب بعض الخمر الذي في محل واحد متواصل دون بعض حكم بنجاسة الجميع لتنجس المنقلب بملاقاة غير المنقلب مطلقا تساوت
سطوحها او اختلفت تسافلا او علوا او سفلا لان هذا الاختلاف ان كان له اثر ففي الماء دون ساير المايعات والمضافات لكن في الجواهر
ان في الفرق بين الاعلى والاسفل وبين المتساوية وجهين ولعله من كشف الغطاء حيث حكم بنجاسة الجميع اولا ثم احتمل الفرق بين الاعلى والا
وبين المتساوية فحكم بطهارة الاخير منعا للسراية ولعل مراده الفرق بين عدم انقلاب الاعلا او الاسفل ايضا فحكم بالطهر في الاخير منهما منعا
للسراية من الاسفل الى الاعلا لكن مع المفروغية عن ثبوت السراية في المايعات كلية غير الماء لم يبق وجه لخصوصية منعها في الماء فلا
ينبغي ذكره وجها هنا ولا يخفى ان العصير كالخمر في الحكم بطهارته بانقلابه من غير خلاف كما صرح به في اللوامع واجماعا بقسميه كما في الجواهر و
لاولويته من الخمر بهذا الحكم ومن المواضع الواضح فيها كلام انقلاب غير الخمر من ساير المسكرات غير العصير وفيه موضعان الاول غير العصير
منها قال كاشف اللثام في مناهجه ان ظاهر الاكثر عدم طهرها بالانقلاب خلا وفي الموجز التصريح بعدمه وفي كشف الالتباس في شرحه اشكال
من زوال علة التنجيس التي هي الاسكار ومن عدم النص عليه بالخصوص والمعتمد عدم التطهير وفي المناهج عن نهاية الاحكام انه لو خرج النبيذ
عن الاسكار لم يطهر بذلك للاستصحاب قال في المناهج بعد نقله عنها ان ظاهره شمول ذلك للتخلل ثم حكى عن البيان الحكم بطهارة النبيذ وعن
الشيخ بطهارة الفقاع لدخوله في الخمر لتسميته خمرا في بعض النصوص ويلزم منه مساواة ساير المسكرات له لتسميتها ايضا خمرا بل دخولها
فيها النص ان المسكر الطهر كما عرفت فيما سلف ثم قال ان الحق طهر الجميع لما دل على كون الاستحالة مطلقا مطهرا للاعيان النجسة الا ان يقال
بانتفاء الاستحالة المعتبرة هنا وانما هو تغير الاسم مع بعض من العوارض كاستحالة البرد ميتا او خبزا ولعله غير مسموع انتهى كلامه جيدا وضعا
الى صحة الاستدلال على المساواة بعموم اذا تحول الاسم فلا باس وتنقيح المناط للقطع بعدم الخصوصية لماء العنب صيرورته خلا بل المدار كليه
انقلاب المسكر موضوعا مباحا طاهرا وانما خص الخمر والخل بالذكر في الاخبار لكونهما الغالب مما ينقلب منه والنبيذ من المسكرات كما يرى في
الخارج ان الخمر بادنى عارض يفسد وفساده بانقلابها خلا ولعمري ان اغلب تنقيحات المناط الجزمية اوضح من ذلك فالتلجلج والتردد في التعميم
هنا لغير الخمر في غير محله ونسبته ما مر عن المناهج الى ظاهر الاكثر ناشئة من اقتصارهم في عد المطهرات على ذكر انقلاب الخمر خلا ولعلها في غير
محلها لان الاقتصار في عبارة الاخيار كمتن الاخبار وما كان من قبيل ذلك ناش مما اشير اليه غير مرة من ان داب القدماء كان التعبير بما في
متون الاخبار وربما وضعوا مصنفهم على هذا الطريق كنهاية الشيخ ومقنع ابن بابويه ومتاخرو اصحابنا يقتفون اثر متقدميهم في
عناوين المسائل كما هو غير خفي على الممارس واما حكايته ما حل منها فان التخلل فكما تقدم في الخمر ومنها تخلل العصير بعد غليانه المحرم له
المعروف فيه الحكم بالطهارة اذا انقلب خلا وفي المناهج نسبته الى الاجماع بقسميه كظاهر اللوامع وفيه حكي عن الشيخ علي في شرح الالفية
الحكم بعدم طهارته بذلك معللا بعجز وجه عن المنصوص ثلث وغير ماخوذ في حقيقته الاسكار ليشمله عنوان المسكر قال في المناهج ووافقه
الاكثر في الجعفرية لشمول الاستحالة ثم قال وهو الاقوى انتهى ولا ريب في كونه للاجماع المستفيض الذي لا يوهنه مخالفة الاردبيلي لعموم
الاستحالة وعموم التعليل في خبر الخمر بل فحواه مضافا الى اطلاق الخمر عليه في الاخبار وظاهر المماثلة في الاحكام التي منها الطهارة

الاكثر وفي الجواهر نسبته الى الشيخ

بالتخلل وح فيشمله المناط المنقح بالخمرية مطلقا وبعد ذلك السيرة قائمة على طهارته لتداول اتخاذ الخل من العنب لا ازمة في العادة لزوم اثر
بوجه يدخل في العصير المغلي بل ربما يقال لا يصير العصير خلا الا بعد ان يصير خمرا وحكاية تبعية ما حل فيه من الاجسام حال تخلله في طهارته
كما تقدم في الخمر ومنها الفقاع وظاهر ما تقدم عن شرح الالفية شمول منعه الطهر فيه وصرح جماعة بالطهر اذا انقلب وهو الاقوى
لعموم الاستحالة واطلاق الخمر عليه في النصوص فليجر عليه حكمها ومنها ما صيرته النار من الخشب فحما ففي المناهج فيما احالته النار رمادا او
دخانا قال والاولى ان يضم اليه البخار بل والفحم وفي كشف الغطاء وفي جعل الحطب فحما اشكال والاقوى فيه عدم الاستحالة وفي اللوامع
الاظهر الحاق الفحم بالرماد مطلقا وفاقا لاكثر المتاخرين وخلافا لمن توقف فيه كالعاملي او وافقنا في المستحيل عن عين النجاسة دون المتنجس
كولده انتهى وبه يتبين وجود الخلاف في التطهير بالفحمية وهو ناش من زعم الاستحالة وعدمها فمن حكم بالطهر زعم استحالته بالنار ولذا
استدل في اللوامع على الحوق بزوال الاسم والصورة واطلاق الخبر المتقدم في احراق العذرة وعظام الموتى على الجص ورد ايضا دليل
المخالف من استصحاب النجاسة بتغير موضوعها صورة وحقيقة فلا يبقى حكمه ولعل الاظهر البقاء على النجاسة لعدم ثبوت التغير بالانحاء
وانقلاب الماهية والحقيقة ومجرد تغير الصورة ولو مع الاسم غير كاف في نقض الاستصحاب لان النجاسة ثابتة لماهية الاعيان المسماة في
العرف بالاسماء الخاصة فما لم يتغير بتغلب الحقيقة والماهية لا تذهب النجاسة وان تغير الاسم بكثير ما يكون للماهية حالات تسمى في
بعضها باسم لا تسمى به في الاخر كالبر المسمى حال اجتماع اجزائه حنطة وفي حال سحوقيته بالطحين دقيقا وفي حال عجنه بالماء عجينا وفي
حال طبخه خبزا ومع ذلك اذا تنجست الحنطة فطحنت لم يحتمل احد طهرها فان الفحم للخشب كالدقيق للحنطة وان لم يكن مثله فلا ينقطع به استصحاب
النجاسة فيها فكذا في الفحم وما اشتهر في لسان الفقهاء ان الاحكام تتبع الاسماء مع ان مقصودهم منه الرد على العامة المعدين الحكم في
غير موضوعها بمجرد المشاركة في جامع بالقياس وان الحكم اللاحق بسبب الاسم تابع له لا مطلقا ولو اللاحق بسبب الاستصحاب كما صرح
به جدي في استصحاب حكم العنب بعد تسميته زبيبا فهو في الحكم المعلق على الاسم لا المعلق على الماهية التي لها حالات تسمى في حال
باسم كالحنطة في حالاتها المذكورة ففي مثلها الحكم يدور مدار الماهية دون مجرد الاسم والفحم مع الخشبية كذلك الا ان يدعى انقلاب
الماهية في الفحم ومنه ينشأ القول بالطهارة فيه وهو وان كان غير بعيد لكن الاظهر خلافه ولا سيما في فحم المتنجس الذي هذا الجسم
الملاقي موضوعه لا هذا المسمى وفحم النجس العين ايضا غير معلوم فيه انقلاب الحقيقة المعتبر في انتفاء الحكم وربما ظهر من بعض العبارة
اختصاص موضوع الفحم المبحوث عنه بالمتنجس واستظهر بقاء نجاسته لما اشير اليه وليس بجيد لبنائه على اختصاص الفحم
بخشب المحترق والظاهر عمومه لكل محترق دون مرتبة الرماد من كل عين ولذا استدل للطهر في اللوامع بخبر السراج المتقدم في احراق الجص
بالعذرة وعظام الموتى واعتضاده بتحريم المطاعم اذا صارت فحما وعلى تقدير كون الفحم في العرف واللغة مخصوصا بالخشب المحترق فموضوع
البحث هنا ليس خصوصه وانما عبر بلفظه لكونه غالبا لوجود ما يحترق بتلك المرتبة التي دون الرماد فيه ومنها البخار وقد صرح في
اللوامع بطهارة ما تصاعد منه من المايعات النجسة بل فيه كما في التذكرة ان الناس يجمعون على عدم التوقي من ابخرتها مستدلين بذلك
على الطهارة وكذلك في المناهج بل لم اجد فيه مخالفا الا ما يبدو في كشف الغطاء بعدم تصاعد الماء لقوة الحرارة فيما تصاعد من الماء وهو
حسن ان امكن واتفق ويدل على الحكم بالطهر مع ما سمعت من السيرة التي اعظم من الاجماع على طهارته مع معلومية الاستحالة فيه لعدم
صدق اسم الجسم المتصاعد منه سيما اذا كان غير الماء بيان على البخار عرفا قطعا وان انقلب ماء بعد ذلك كما نشاهد في البخارات المعلقة
من نوعها جسم اذا وصل البخار اليه انقلب قطرات تسمى بالعرق وهو طريق متعارف في استخراج العرقات من الورد والخلاف وغيرهما
فذلك العرق طاهر وان كان ما يتصاعد منه البخار من الاعيان النجسة او المتنجسة لفصل حالة الاستحالة المطهرة فيما بينه وبين الحالة التي
كان المستحال منه عليها ومن هذا القسم القطرات الواقعة من سقوف الحمامات لكن عن المنتهى ان الاعيان النجسة طاهر عندنا خلافا
لاحمد اما البخار المتصاعد من الماء النجس اذا اجتمعت منه نداوة على جسم صيقل وتقاطر فانه نجس الا ان يعلم تكونه من الهواء كالقطرات
الموجودة على طرف اناء في اسفله جمد نجس فانها طاهرة انتهى وكان المراد مما قيد به كاشف الغطاء بدعوى ان المجتمع على الصقيل هو
الاجزاء المائية المتصاعدة ويوافقه ما قيل من ان استحالة البخار عما يتصاعد منه ممنوع بل هو عين ما كان في الجسم المتصاعد منه من
الماء والهواء وارتفاعهما عنه ممتزجين فليس فيه انقلاب حقيقة قلنا هذا هو تغير حكمي لا نعتبره لقضاء الضرورة بعدم وجود ذلك
الماء الذي مع الهواء في البخار فعلا في حال بخاريته بل هو حقيقة اخرى مغايرة متكونة من الجسم المتصاعد منه باسباب معينة وحكم

الفاضل بنجاسة القطرات المجتمعة من بخار الماء فان كان مع الاعتراف بطهارة نفس البخار كما قد تستظهر من اعترافه في الدخان معللا بالخروج عن المستوى هو بخار في البخار فكيف يحكم بنجاسة فرعه وهو متكون منه وان انكر طهارة البخار حقيقة اخرى في العرف والعادة غير الماء و

فهو مجوج بما مرّ من قضاء الضرورة بان البخار صح

بالجملة البخار حال البخارية طاهر وان تصاعد من بول فضلا عن الماء المتنجس وكذا بعد استحالته قطرات ماء لاستحالة تلك القطرات من محكوم بالطهارة الا مع العلم بتصاعد جزء من عين النجاسة مع البخار باقيا الى ما بعد انقلاب البخار قطرات متنجس بملاقاة ذلك الجزء منها دخان الاعيان النجسة المعروف هو الحكم بطهارته وفي المعتبر اجماع الناس على عدم التوقي من دخان السراجين النجسة وسمعت عن المنتهى ما يؤذن باجماعنا عليه بل الاجماع عليه مستفيض لم اعثر على مخالف صريح الا ما في اطعمة الشرايع من قوله ودخان الاعيان النجسة طاهر عندنا وكذا كل ما احالته النار فصيرته رمادا او دخانا او فحما على تردد بدعوى ظهور التردد في الدخان لكنه محتمل لارادة التردد في خصوص الفحم خصوصا مع قوله اولا دخان الاعيان النجسة طاهر عندنا بل متعين لاحتمال الاندافعا ومن اجل احتمل في الجواهر ارادة البخار من لفظ الدخان الا ان هنا وعلى كل حال التردد ليس خلافا صريحا فضلا عما احتمل فيه وهو الحجة في الحكم بطهارة الدخان مضافا الى الاستحالة الحقيقية فيه مؤيدا بما في خبر الجص الموقد عليه لاقترانه عنوان ما احالته النار رمادا بعقول او دخانا في بعض العبارات مع الاستدلال عليه بالخبر لكنه ضعيف لبنائه على توهم السائل نجاسة الجص من ملاقاة دخان ما اوقد عليه قد عرفت انه من اختلاط رماده ولا حاجة الى الخبر لكن لا معارض لما ذكر الا استصحاب النجاسة الممنوع بتغير الموضوع قطعا فلا ينبغي التامل في اصل الحكم بل فيما ذكره بعضهم واصله من الشيخ في النهاية بعد الحكم فيها بطهارة دخان الاعيان النجسة قال لو استصحب الدخان شيئا من اجزاء النجاسة باعتبار الحرارة المقتضية للصعود فهو نجس ولذا نهى عن الاستصباح بالدهن النجس تحت الظلال لعدم انفكاك ما يتصاعد من الدخان اجزاء دهنية [من استصحاب] اكتسب حرارة اوجبت ملاقاة الظلال وفي تحت السماء انتهى بل عن المبسوط انه المطلق القول بنجاسة دخان الدهن النجس معللا بعدم انفكاكه عن بعض اجزائه واليه يرجع ما في النهاية ايضا وفيه ما لا يخفى خصوصا الاطلاق بنجاسة دخان الدهن النجس لاستصحابه الاجزاء الدهنية لان تصاعد الاجزاء قبل الاحالة غير لازم بل هو جائز فلا يعلل به اطلاق الحكم بالنجاسة ثم الحكم بنجاسة جسم الدخان لمصاحبته تلك الاجزاء ان كان بمعنى تنجس جسم الدخان بملاقاتها فهو في حيز المنع من حيث الحكم بنجاسة نحو تلك الاجزاء الغير المرئية الحكمية ومن حيث قابلية جسم الهوا للتنجس خصوصا تنجس الغير الملاقي منه بملاقاة الملاقي منه وهكذا حتى تتم نجاسة هذا الدخان مثلا وقيام السيرة على عدم التورع منه دليل على العفو منه من احدى الحيثيتين فمنهما معا الا ان يريد كون الدخان مرة خالصا من شوب الاجزاء وهو طاهر وان تصاعد من جسم نجس ومرة تتصاعد اجزاء دقيقة من الجسم بسبب الحرارة تمتزج بالدخان على وجه لا ينفك شيء من الدخان من امتزاجها اضيف اليه النجاسة باعتبار ممازجه ثم ان قوله لهذا نهي عن الاستصباح تحت الظلال

من شيء من تلك الاجزاء وهذا الدخان النجس في الحقيقة النجس تلك الاجزاء وحيث لم يخل شيء من الدخان صح

لنجس الظلال بملاقاته هذا تعليل عليل لان تنجيس الانسان ملكه غير ممنوع عليه في الشريعة ما لم يؤد الى تضييع المال المحرم فالمنع تعبد صرف مع ان ورود المنع عنه في الاخبار غير واضح لان الاخبار المصرحة بجواز اسراجه مطلقا كثيرة والاجماع المحكي من الحلي على المنع لا يقاومها ومنها صيرورة الطين المتنجس بطبخه بالنار اجرا او خزفا عن الشيخ في النهاية والخلاف القول بالطهارة وتبعه الشهيد في البيان وبعض من تاخر كالكاشاني في اللوامع واختار شيخنا الشهيد الثاني مع جماعة من المتاخرين القول بالنجاسة ومنشاهما الاختلاف في تحقق الاستحالة وتوقف الفاضلان في المعتبر والمنتهى ولعل الثاني اقوى لعدم تحقق تغير الحقيقة فان غاية فعل النار فيهما اجتذاب الرطوبة كلية ولو مع الشوي فهو تغير الوصف لا الحقيقة ويشهد لذلك الحصى والجص فان اصلهما الارض والتراب فعل فيهما الحرارة ازيد ما عمل في الاجر والخزف ومن اجل ذلك اشتد تماسكه وصلب جسمه ومع ذلك باقيان على الحقيقة الاولى ولم يدع احد الخروج بهما من الارضية و

وابيع الخبز المعجون والطين النجس

بالجملة عدم ثبوت الخروج كاف هنا العمل باستصحاب الموضوع والحكم مع ذلك ولو بالترتيب قال في اللوامع العرف ينادي بالتغاير بين الاجر والخزف مع الحصى والجص وصدق اسم الارض على الاخيرين دون الاولين قلنا لم نسمع هذا النداء الا ان يدّعيا بالمثل الساتر لا يجوّه لمن يناديه ثم استند منه للطهارة الى اطلاق خبر السراج المتقدم في الجص الموقد عليه باعتبار شموله لما احرق في العظام بعقد والنجسة دون ان لو ماديكن الغالب يصير رمادا او ينزل على الغالب منها الطين المعجون بماء نجس اذا خبز بالنار فالمعروف عدم الحكم بالطهارة وفي شرح المفاتيح نفى الكلام عليه بل في اللوامع صريح الاجماع عليه قال في اعتضاد النص بالشهرة العظيمة بل الاجماع وقياعده التبيع لا تضار المخالفة في الشيخ مع عدم تحقق خلافه ايضا فضلا عن تحققه عن الغنية والمقنع لان منشاه نسبته الى الشيخ ما في باب المياه من النهاية من قوله فان استعمل شيء من هذه المياه النجسة في عجين يعجن به وخبز لم يكن باس باكل ذلك الخبز لان النار قد طهرته وهو مع انا لنهاية متون الاخبار معارض بما منه

ايضا في كتاب اطعمته من قوله ان نجس الماء بحصول شيء من النجاسات فيه ثم عجن به وخبز منه لم يجز اكل ذلك الخبز وقد روي رخصة في جواز اكله وذكر ان النار طهرته والاحوط ما قدمناه انتهى بل الظاهر الثاني كون الاول مجرد رواية لا فتوى وما في الاخير في التهذيب والاستبصار لكنه موضوع لجمع الاخبار فلا يعتمد عليه فتوى للشيخ خصوصا مع موافقته المعروف في مبسوطه المتاخر عن النهاية واما منشاء نسبته الى الاخيرين فتجويزهما اكل الخبز ما عجن من ماء بئر وقع فيه شيء من الدواب فمات وهذا مع ان في المقنع ما ينافيه من قوله اذا قطر خمر او نبيذ في عجين فقد فسد فلا باس ببيعه من اليهود والنصارى بعد ان يبين لهم والبيع امر اخر جوزه جماعة وبعضهم عداه الى المسلم مع اعلامه يحتمل كونه حكما مخصوصا بماء البئر فانها اختصت احكام كثيرة منفردة بها فلعله منها فلا يبعد مع هذا دعوى [الاجماع] على عدم طهارة الخبز ومع الغض عنه هو مقتضى الاستصحاب لعدم ثبوت تغير الحقيقة وان تغير الاسم فان مجرده لا يكفي في الحكم بالاستحالة كما اشرنا اليه مضافا الى مرسلة ابن ابي عمير عن بعض اصحابه قال ما احسبه الا حفص البختري عن الصادق عليه السلام في العجين يعجن من الماء النجس كيف يصنع قال يباع ممن يستحل اكل الميتة وكذا في مرسلة الاخرى الاخرى انه قال يدفن ولا يباع وخبر زكريا ابن ادم قلت لابي الحسن عليه السلام خمرا او نبيذ قطر في عجين او دم فقال قلت ابيعه من اليهود والنصارى وابين لهم قال نعم يستحلون شربه ومراسيل ابن ابي عمير مع كونها بمرتبة الصحاح مجبورات بالشهرة العظيمة والاجماع المحكي فلا يعارضها مرسلة الاخرى في عجين عجن وخبز ثم علم ان الماء كان فيه ميتة قال لا باس اكلت النار ما فيه وخبر عبد الله بن الزبير سالت الصادق عليه السلام عن البئر يقع فيها الفارة او غيرها فتموت فيعجن من مائها ايوكل ذلك الخبز قال اذا اصابته النار فلا باس خصوصا مع عدم جابر لثانيهما واحتمال ابتنائه نفي الباس على طهارة ماء البئر وكون اصابة النار لازالة النفرة القلبية الحاصلة من وجود الميتة فيها كاحتمال ارادة الميتة مما لا نفس له في اولهما بل لعلها المنصرف اليه لظهور السبك في وجود الميتة في الماء خال العجن به ولم يحس بها وهو بلا ثم فرض صغار الحيوان من خنفسا ونحوها فلا ينبغي التامل في الحكم بالنجاسة خصوصا مع ان قضية القول بزوال النجاسة بمجرد تجفيف النار حصول الطهر للثياب بل مطلق المتنجسات اذا جففت بالنار فتكون النار كالماء مطهرة بالملاقاة دون الاحالة حيث يقتضيه الاشتراط باصابة النار وقد ظهر مما هنا وفي الجص الموقد عليه بالعذرة وعظام الموتى

والتعليل بان النار صح

ربما استظهرت هذه الدعوى من الشيخ في بعض العبارات لكنها مجازفة ومنشاء الشبهة ما ظهر منه من تجويز اكل هذا الخبز يعني في هذه المسئلة ما تضمنه بعض الاخبار من جواز بيع الخبز النجس من الكافر مع اخباره وصرح به جماعة وفي الحدائق ظهور الاجماع على عدم جوازه من غير اخباره نعم احتمل جوازه من غير اهل الذمة استنقاذا الا البيع الحقيقي وفي الجواهر تقويته جواز بيعه من غير اخبار ولو من المسلم نولا ما ذكره من الحدائق من ظهور الاجماع على العدم بغير اخبار وهو مبني على ما ظهر منه فيما تقدم من صحة تطهيره بالماء الكثير بل وفي القليل في بعض صوره ولا ريب في صحة بيع المتنجس القابل للتطهير بل وعلى القول بعدم تطهيره لانه ذو منفعة محللة من تعليف الدابة وتمام الكلام فيه في المكاسب منها انقلاب الاعيان النجسة كالعذرة وغيرها ترابا المعروف طهارة التراب المستحال اليه وتوقف الفاضلان في المعتبر والقواعد عن الشيخ انه منع من السجود على تراب القبر المختلط بالرميم لنجاسته وهو مع معارضته بقوله في موضع اخر بجواز التيمم عليه غير صريح في الخلاف في المبحوث عنه وعلى تقديره فهو كالتوقف في غير محله لتحقق الاستحالة وما يقال من انه فيما كانت النجس طينة يتنجس محله من التراب فيما زج التراب المستحال اليه فينجس الجميع للمزج مدفوع بامكان طهارة المحل بالتبعية كانية الخمر المنقلب الخل العصير الذاهب ثلثاه وفي جريانها في مثله تامل لكن الكلام في طهارة التراب المستحال اليه العذرة واما التراب الاخر الذي محله على تقدير بقائه على النجاسة وامتزاجه به فامر اخر ومنها انقلاب الكلب والخنزير الواقعين في المملحة ملحا المعروف الحكم بالطهارة بل هي فتوى ما عدا الفاضلين ومع الاردبيلي واختار الفاضلان في المعتبر والمنتهى بل وغير المنتهى من بعض كتب ثانيهما بقائهما على النجاسة معللين بتعلق النجاسة بالاجزاء الباقية لا باوصافهما المتغيرة فلا تزول بتغيرها وقد اتضح الجواب مما مر من تعلقها بالاجزاء الشخصية وقد زالت قلبه الحكم المعلق عليها قيل يعتبر كون ماء الملح الواقع فيه الكلب المستحال لانه لو كان قليلا تنجس بملاقاته ولو طهر لعدم استحالته وانجماده ملحا ليس استحالة وفي التناهج هنا امكن الطهارة بان يستحيل الماء والكلب معا الى الملح ويمكن دفعه بجعله كالخل المعالج به الخمر الباقي على حليته في الطهارة بالتبعية ومنه من الكلام ما مرّ في استحالة العذرة ترابا ومنها انقلاب العذرة الواقعة في البئر حماة وهي الطين الاسود المنتن في قعر الماء نقل المنتهى الحكم ببقائها على النجاسة بل نسبه الى اكثر اهل العلم وفي اللوامع اختار القول بطهارتها كالكلب الواقع في المملحة وادعى موافقته في ذلك لجماعة كثيرة ومنشأهما التردد في

في حصول الاستحالة ولعل الاقوى ما في المنتهى للشك في تحقق الاستحالة فتستصحب النجاسة ومنها انقلاب العذرة والميتة ونحوهما دودا
نقل الشيخ الاجماع على طهارة الدود وقد حكاه غيره ايضا لكن عن المحقق التردد فيها من انها كائنة من النجاسة فيبقى عليها ومن الاخبار الدالة على
طهارة ما لا نفس له مطلقا ولان المعلوم تولده مما في النجاسة لا من النجاسة وجزم الفاضل بالطهارة للوجه الثاني والخروج عن المنتهى ولا ريب
في انه الاقوى وفي الصديد تردد يقال انه مستحال من الدم وكذلك القيح وعليه فالقيح لا اشكال كما لا خلاف في طهارته لانه غير مخلوط فعلا
بالدم وكون اصله دما ان صح لا يقضي بالنجاسة مع الاستحالة وعدم صدقه عليه بل مع صحة سلبه عنه فعموم كل شيء شامل له وان صح
الاستحالة فعموم مطهرية الاستحالة قاض بطهره واما الصديد فبحيث ان كلام اهل اللغة مختلف في معناه ففي بعض كلماتهم اعتبار المخالطة
بالدم فيه وانه ماء رقيق ممازج بدم رقيق كما في المصباح والصحاح وفي بعضها الاقتصار على انه ماء الجرح الرقيق كما في القاموس والراغب
لا ينبغي الحكم بطهارته مطلقا كما اطلق الشيخ وابن ادريس ولا الحكم بنجاسته كذلك بل الاجود ان يقال ان كان خالصا من الدم كان طاهرا وان
كان مخلوطا بشيء من الدم ولو اليسير الرقيق كان نجسا وتردد في المعتبر وموضع من المنتهى في طهارته وكانه للتردد في معناه وبالجملة
مقتضى اكثر كلمات اهل اللغة اعتبار ممازجة دم رقيق في معنى الصديد وما خلا منها عن تعقيب الممازجة ليس مراده التقييد بالخلوص
بل غايته عدم اعتبار الممازجة فيكون الصديد عنده فيه متبين وعلى هذا اطلاق القول بطهارته بناء على عدم اعتبار الممازجة في معناه
غير جيد بل التفصيل بما ذكرناه اجود فخلافنا مع الشيخ هنا موضوعي في كون الخالي من الدم صديدا ام لا اذ الشيخ يعترف قطعا بان ما كان
ممزوجا بالدم غير طاهر ولعل هذا مراد المصرح في المعتبر من قوله وخلافنا مع الشيخ يؤول الى العبارة اي الموضوع دون الحكم لانه معترف بالنجاسة
فيما اختلط منه ونحن لا ندعي نجاسة ما خلص منه وان كان ظاهر عبارة التذكرة حيث قال القيح طاهر لانه ليس دما قال الشيخ وكذا الصديد
ثم قال بعده والحق الطهارة ان خلا منه هو كون القول المقابل الذي نسبه الى الشيخ هو الطهارة وان لم يخل من الدم ومثل ذلك عبارته
في النهاية وعليه فالخلاف مع الشيخ حكمي لكنه مما لا ينبغي نسبته الى شيخ الطائفة بل غايته اطلاقه الطهارة فيه هو البناء على ترجيح تفسيره بالماء
الرقيق الخارج من الجرح كما مر عن بعض اللغويين وقضيته ان ما كان منه ممزوجا بالدم رقيق نجس عنده ولو مع الالتزام بكونه صديدا امتحنا
بالملازمة ولا ينافي طهارته من حيث الصديدية لاستثنائه من نجاسة الدم الا ان يحمل قوله في التذكرة والحق الطهارة ان خلا على زيادة نفي
القول بنجاسته مع الخلو وبعده عدم احتماله من احد ولعل الترجيح في معناه لغة التعبير بالمخلوط حال التفسير وبغير القيد بالخلط على التعبير لانه
فانه كثير في تفاسيرهم واما العكس فهو نادر فيغلط مفسره مع القيد ولا ينبغي ذلك في نقل اللغة ما لم يتحقق ومن المطهرات غير الماء
ما ابتدأه عليه بقوله ويطهر الارض بجميع انواعها من ارض التراب والحجر والرمل وغيرها مما يسمى في العرف ارضا باطن الخف والنعل وما كان بمنزلتهما
ما يوقى به القدم كاليمينات البغدادية والجورنات والكيوان ونحوهما مما يحدث في زماننا تستعمل في القدم وكذا نفس باطن القدم
بمماشيا عليها او مسحا بها من غير شيء مع زوال عين النجاسة هذا الحكم مجملا مورد اتفاق النص المستفيض الذي منه حسنة المعلى بن خنيس
الممدوح في الاصح عند الصادق عن الخنزير يخرج من الماء فيمر على الطريق فيسيل منه الماء امر عليه حافيا فقال اليس وراءه شيء جاف قلت
بلى قال فلا باس ان الارض يطهر بعضها بعضا والتعليل وان كان فيه اجمال لكن لا يقدح في ثبوت الحكم المعلل وفتوى الاصحاب بل في الغنية
التي لا ينافيها عبارة الخلاف اذا اصاب سفل الخف نجاسة فدلكه بالارض حتى زالت تجوز الصلوة فيه عندنا مع بقاء النجاسة وبه قال ابو
حنيفة وعامة اصحاب الحديث وقال الشافعي في الجديد لا يجوز ذلك دليلنا انا بينا فيما تقدم ان ما لا يتم الصلوة فيه بانفراده يجوز الصلوة
فيه وعليه اجماع الفرقة انتهى وان كان فيها جواز الصلوة مع بقاء النجاسة الظاهر في العفو دون الطهارة لان التعبير به واقع في مقابل الشافعي
الذي يقول بعدم الطهارة ويفتي بعدم جواز الصلوة فقابله بانه على تقدير بقاء النجاسة في الخف فهو مما لا يتم فيه الصلوة واما ابحاث
المحدث الاجود في كشف الحال على ارادة ان بعض الارض يطهر ما يتنجس من القدم ببعضها الاخر بان كان عليه نجاسة فداسها بخفه وقدمه
فالمراد بالبعض الثاني ليس نفس الارض بل ما يتنجس بها اطلق عليه الارض لكونها السبب في تنجسه وح فيه عموم اطلاق يصلح للتمسك به
في بعض الموارد المختلف فيها ويختص الحكم ح بالنجاسة المكتسبة عن الارض دون ما اذا اصابت القدم نجاسة من الهواء او غيره الا ان يتمم
بالاجماع المركب فما اختص المكتسبة من الارض بالذكر لانها الغالب من نجاسات الخف والقدم وقيل المراد به نفس الارض لا ما يتنجس به اي
الاجزاء الارضية التي تلصق بالقدم مع النجاسة خصوصا اذا كانت ترابية فتطهرها الارض الاخرى بازالتها بالمشي عليها نحو قولك الماء يطهر
البول اي يزيله فيحصل الطهر بزواله لكنه مبني على عدم انعقاد الاجماع على الفرق بين نجاسة القدم المكتسبة من الارض وغيرها ولعله

بيان حكم الصديد والقيح

كذلك الذي لم ينعقد بل عن البحار التصريح بشمول تطهير الارض لباطن القدم ما كانت النجاسة مكتسبة وربما قيل البعض الثاني ليس المراد
به الارض بل مطلق المتنجس والمعنى ان الارض يطهر بعضها بعضا من المتنجسات على وجه التنكير لا عموم فيه لان النكرة فرد مبهم والمراد منه
القدم والخف او مع النعل ولكن لا يخفى منافاته لحكمة الحكيم في البيان لكونه على حد قول القائل شيئا او يطهر شيئا ما لا ثمرة فيه وتبين مما
سمعت جودة المعنى الاول وفي هذا التعليل المنصوص به في اخبار الباب فوائد كثيرة في تعميم الحكم كما ستسمع بعضها في المسائل الاتية و
على كل حال لا ينبغي التامل في اصل هذا الحكم بل في امور منها ان الموجود في اخبار هذا الباب هو باطن القدم والخف دون غيرهما من النعل
فضلا عن غيره مما ينتعل به القدم فيجب الاقتصار في الحكم المخالف للاصل والعموم على مورد النص كما بنى عليه بعضهم منهم الفاضل في المنتهى
فاقتصر على الخف ولم يعد الحكم الى اسفل القدم وتوقف فيه وربما يعطيه ترك التمثيل به في جملة من العبارات ولعل مقصودهم مما ذكر
فيها التمثيل به دون الخصوصية وعلى كل حال لعل الاقوى السراية الى اقسام ما يلبس في القدم وقاية عن الارض لعموم الوطي على العذرة
والمكان القذر في غير واحد من النصوص مضافا الى عموم التعليل بان الارض يطهر بعضها بعضا خصوصا المذكور منه في موثق زرارة ان
يتناول من المنهل فاقاه فقال لا باس ان الارض يطهر بعضها بعضا وما وقع فيه ذكر الخف والقدم ليس نحو التقييد به فيسري من الخف
الى ما هو بحكمه من كل ما يوقى به القدم من الارض لا من الفرش كالذي يمشي به المترفون فوق الفروش ويسري ايضا من القدم الى
ما هو بحكمه من ركبة الاقطع او منتهى الساق وكف اليد لمن يمشي حبوا ونحو ذلك بل الى ما يوقى به هؤلاء الركبة واسفل الساق وكف
اليد سيما مع ملاحظة ان الواقع فيه ذكر الخف والقدم لم يقع بما يفيد التقييد لكن يعتبر فيما يسري اليه من القسمين ان يتخذ عادة
دون ما يستعمل مرة مرة وفي الحاق ما كان احيانا كالصيف الشتاء وجه والاقوى الاقتصار في السراية على ما يستعمل بمكان الخف مما
يوضع في القدم وما ينزل منزلة القدم من نحو المقعد واسفل الساق ونحوهما دون كل ما يستعين به الماشي كاسفل العكاز خلافا
للمهذب فيه وعصى الاعمى واسفل العرابات والتخوت ونحوها وان اعتاد شخص استعمال شيء منها حال التنقل والانتقال كما في اهل
المقعد فضلا عن نعل الدابة وانه يظهر من الجواهر الحاقه تبعا لبعض ويتبع حواشي القدم في الحكم لوصول النجاسة اليها غالبا وما في الاخبار
من وطي العذرة او القذر وخصوصا قوله سالت رجلا في صحيح زرارة منزل على المتعارف الشامل للجواب لا سيما لفظ الخف و
يؤيده عموم التعليل الموما اليه وهل يتبع الحواشي بناء عليه بشرط مسحها او وان لم يمسح فيكتفي بمسح الباطن عن مسحها وجهان صرح
في كشف الغطاء بالثاني واستجوده في الجواهر ولعل وجهه اطلاق مقتضى الالحاق بغير التمسح ضرورة كون المقتضي هو شمول
الوطي والمسوح للجانب الظاهر من النصوص كون الممسوح هو الماسح وما وطي به النجاسة واذا كان اسفل النعل او الخف طبقات
مثل الصقعة ونفذت النجاسة في اعماقها فلا يتوقف رفعها منها على ملاقاتها للارض بل يتبع الاعماق ظاهرها الماس فيما اذا زال العين
والرطوبة من الاعماق قطعا واذا زال العين وبقيت الرطوبة في الطبقات والاعماق ففي تطهيرها بالتبعية تردد والحكم بالطهارة
قوي كعدم الاطلاع غالبا على حال الاعماق فلا يتوقف عليه منها يعتبر في الماسح ان يكون ارضا بلا خلاف اجده الا ما يحكى عن ابن
الجنيد من كفاية المسح بكل جسم مزيل اذا كان طاهرا مع زوال العين والاثر واحتمله الفاضل في النهاية لان الارض هي المنصوص عليها و
التعويل على اطلاق ما وقع في بعض الاخبار من المسح كقوله في موثق ابن بكير وطات عذرة بخفي ومسحته حتى لم ار فيه شيئا ما تقول
في الصلوة فيه فقال لا باس وفي صحيحة زرارة ولكنه يمسحها حتى يذهب اثرها مع دعوى عدم وقوع ذكر الارض في غيرها بنحو التقييد ضعيف
لكثرة ما اقتصر فيه على الارض معتضدا بعمل الاصل بفتوى المعظم فلا يقاومها ما اطلق فيه المسح خصوصا مع احتمال تنزله على الغالب
من المسح بالارض وشيء نحوه مع ان التعليل بان الارض يطهر بعضها بعضا في الروايات الثلث الذي هو عمدة الدليل في المقام يحكم التقييد
وكذلك في كلمات الاصحاب لجعلهم هذا الحكم من خواص الارض ويعطيه خبر الدعائم ايضا قال قالوا صلوات الله عليهم في المتطهر اذا مشى
على ارض نجسة ثم على طاهرة طهرت وعلى هذا لو خرجت عن الارضية اما ذاتا كالتمسح بالخشب ونحوه او بالمعدنية كالياقوت والفيروزج
والعقيق ونحوها لا يطهر وقد صرح في كشف الغطاء بخروج المعدن بقوله ما لم يكن له خاصية تخرجه عن الاسم كذهب وفضة او غيرهما
من الجواهر المنطبعة وكحل وكبريت وفيروزج وعقيق ومرجان ولؤلؤ وغيرها بين غيرها ومتى كان المدار على الارض لكونها المنصوص
فتجزي اقسامها من تراب وحجر ورمل كما صرح به في الروضة والمناهج وكشف الغطاء قال في الثاني منها بعد التعميم المذكور وهو الذي
يقتضيه اطلاق الاخبار الخاصة ولا ارى من صرح بخلافه نعم في بعض الكتب الاقتصار على ذكر التراب كما عن المقنعة وابن حمزة والفاضلين

فيما يعتبر في الارض المطهر

في الشرايع والنجريري في بعضها الاقتصار على ذكر التراب لا الارض كما عن سلار وفي الذكرى وس يطهر الارض والحجر والظاهر ارادتهم المثال ما اقتصروا على ذكره دون الخصوصية ومن ذكر شيئا وقع لبعض المعاصرين مع اعترافه باعتبار كون المسح بالارض وما يقتضيه ما في ك فلو مسح بغير ذلك من الاجسام لم يطهر و قال كثيرا ذلك لا يشترط كون محل المشي ترابا او رملا وما اصله الارض فيكفي المشي على الارض المقبرة والمفضضة والمذهبة والمفروشة برصاص او نحاس او خشب ونحوه اما المفروشة بالفرش المعتادة والسقوف المعمولة من النبات والجذوع ففيها وجوه احوطها عدم افادة التطهير واقواها الافادة مطلقا انتهى ضرورة اقتضاء ما اعترف به من اعتبار ارضية الماسح عدم طهارة ما اذا مسح بغيرها وان كانت مفروشة على الارض لعدم اثر للارض مع حيلولة ما فرش عليها من رصاص او نحاس مثلا بالضرورة لان ما في الاخبار بعد حمل مطلقها على مقيدها هو المشي على الارض والمسح بها ومعناه سيما التمسح بها ما سيما منها اهل يعتبر في الارض المطهر ان يكون يابسة فلو كانت مبلولة لم تطهر ام لا يعتبر وعلى الثاني هل يعتبر ان لا تكون ذات رطوبة مسرية فلو كانت رطبة كذلك لم تطهر وعلى تقدير عدم اعتبار الرطوبة المسرية فهل يعتبر عدم بلوغها مرتبة الوحل فلو كانت وحلا لم تطهر ام لا يعتبر ذلك ايضا فتطهر الارض مطلقا في جميع الاحوال اما اعتبار اليبوسة فلم اعتقده لاحد بل صرح في الروض بانه لا يقدح الرطوبة التي لا يحصل منها تعد على القولين لكن نسب اعتبار عدمها في المهذب الى الاسكافي وكانه من قوله فوطئ بعده خمسة عشر ذراعا ارضا طاهرة يابسة لكنه قال بعد ذلك ولو مسحها حتى يذهب عين النجاسة واثرها بغير ماء اجزء اذا كان ما مسحها به طاهرا وبه يثبت اعترافه بالطهر بكل ما يزيل من غير الارض ولو رطبا و ح احتمال اعتباره اليبوسة في خصوص ما اذا مسح على الارض مجازفة واحتمال الظاهر كون مراده باليابسة ما لم يكن فيه رطوبة مسرية واما اعتبار ذلك فنقل التصريح به جماعة واختاره جدي العلامة في الدرة وصرح اخرون بعدم اعتباره واختاره في الرياض تبعا لجماعة وبعض هؤلاء صرح باعتبار عدم بلوغ حد الوحل فاما الاعتبار الترابية كالفاضل او مع عدم اعتبار الترابية واخرون صرحوا بحصول الطهر بالمسح بالوحل ايضا واعتبر عدم بلوغ الرطوبة حدا يخرج عن اسم الارض واختاره في اللوامع تبعا لجماعة والاقوى اعتبار عدم الرطوبة المسرية لا لاجل ان وجود الرطوبة موجب لانفعال الملاقي فتنجس الارض باول الملاقاة وبه يخرج عن اهلية افادة التطهير لان تنجس المطهر بملاقاة المطهر بالفتح حال التطهير عفو ولذا شرع التطهير بالماء القليل هذا مع ان المحذور لا يرتفع الا بيبوسة الماسح والممسوح معا ولا قائل باعتباره وفي الجواهر تنظر فيما ذكر اولا للتخلص عن لزوم تنجس الارض اذا لم تكن جافة بان اقصى ما يمكن تسليمه عدم ضرر نجاسة نفس الامر بنفس الازالة كما في الاستنجاء بالحجر لا الرطوبة الكائنة على الارض من ماء ونحوه القاضية بنجاسة المطهر والمطهر بسبب ملاقاتها للنجاسة كما هو واضح قال بل هو كالفرع في اثبات المطلوب انتهى بل لان المقصود بالتخلص عنه على ما اخترناه هو الاثر او بوجود الرطوبة المسرية وهي غير مستلزمة لوجود ماء في الارض خارج عرفا عن نفس الارض حتى يخرج عما سلم بل الرطوبة المسرية صادقة على المبلولة التي توجب بلتها باثرها بملاقاة النجس و ح في العرف النجس لا نفس الارض التي سلم عدم ضرر تنجسها وعلى كل حال اعتبر جفاف الارض الحسن المتقدم عن الحلبي عن ابن الخنيس بجمع الحلبي لقوله في وطء النبي على راس شيء جاف قلت بلى قال فلا باس وفي ثانيهما اليس تمشي بعد ذلك في ارض يابسة فقلت نعم فقال لا باس وما يقال من عدم ذكر الجفاف واليبوسة فيهما على وجه يفيد التقييد لعدم كونه بصيغة احد المفاهيم المعتبرة مدفوع بعدم انحصار وجوه الافادة بالمفاهيم المعهودة بل هي منوطة بالظهور العرفي ولا ريب في ان تقديم قوله اليس ييبس تفريع نفي الباس على جواب السائل بنعم في كون المسئول عنه هو السبب في الجواز فهو بحكم التقييد بوجوده سيما والحكم مخالف للاصل فيقتصر على المتيقن واما ما يقال من ان الجاف في ذلها محتمل لارادة الجفاف عما فرض السائل من البلل السايل دون الجفاف التام ففيه انه لا ريب في كون الجاف حقيقة في مقابل الرطب وحمله على غيره لا يجوز بغير صارف ومجرد فرض السائل تنجس قدمه من المشي على ارض سال عليها الماء من الخنزير لا يوجب الصرف لامكان ان يعتبر في مطهرية الارض حقيقة الجفاف فيسئله عن وجوده ما فان قيل المسئول عنه في الصحيح في الاول اليابسة فلم لم يقيد باليبوسة فلا يطهر بالارض الندية وان لم تسر نداوتها قلنا لاعراض المعظم عن التقييد بها مع شيوع اطلاق اليابس في العرف على نفي البلة الغير المسرية فيقوى صرف ظهور ارادة اليبوسة عن الندواة المعروفة في سؤاله من بين انهما ولصوقها بالرجل وقد تبين مما سمعت ثبات القول بعدم اعتبار الخلو عن الرطوبة المسرية فانه اطلاق ما عدا المعتبر مع دعوى عدم نهوض الخبرين بالتقييد سندا او دلالة لبعض ما تقدم و ح فان اكتفى بالوحل ايضا اخذ بالاطلاق على اطلاقه لكن لم يعتبر بالوحل فان كان ممن يعتبر الترابية في الارض كالمفيد وابن حمزة وغيرهما فيعتذر بعدم تحقق التراب معها ومن لم يعتبر التراب اعتذر بما سمعته من الجواهر من تنجس الارض باول الملاقاة وهو مانع من افادة الارض التطهير والجواب نهوض المعتبرين بالتقييد لاعتبار سنده ما او

وذات الرطوبة المسرية صح

ووضوح

ووضوح دلالتها حسبما عرفت واما وجه اعتبار عدم الخروج بالرطوبة عن مسمى الارضية فواضح وقد تبين مما سمعت انه لا يشترط جفاف نجاسة القدم والنعل قبل المسح بالارض حتى لا تنجس الارض باول الملاقاة فتخرج عن قابلية افادة التطهير لما عرفت من عفويته ولا كون نجاستها ذات جرم حتى تزول بالتمسح والظاهر اجماعنا عليه كما يؤذن تشبثه باعتبار الجرمية في بعض الكتب الى بعض العامة لاطلاق النصوص فضلا عن تطهير ذات الجرم بازالة عينها الموجود النجاسة الحكمية في ذات الجرم مع زيادة و ح يكفي مجرد الامساس في طهر ما لا جرم له ومنها هل يعتبر في الارض كونها طاهرة من قبل التمسح بها فلو كانت نجسة لا تفيد التطهير وان لم تسر النجاسة كاليابسة ام لا يعتبر قولان وربما يؤذن نسبة ثانيهما الى اطلاق الفتاوى في بعض العبارات بكونه المعروف الا ان غايته عدم التعرض لا نفي الاشتراط سيما مع التصريح من كثير باعتبار الطهارة بل في اللوامع بعد اختياره ان خلافه لاطلاق بعض الفتاوى وعلى كل حال الاقوى اعتبار الطهارة لقوله في صحيح الاحول الرجل يطأ في الموضع الذي ليس بنظيف ثم يطأ بعده مكانا نظيفا قال لا باس اذا كان خمسة عشر ذراعا او نحو ذلك فان المنفي عنه الباس هو اسم كان من الضمير الراجع الى المكان النظيف المفروض في السؤال ولا عموم في الجواب لوروده بصيغة القضية الشرطية وقامت القرينة على كون المراد من المشي خمسة عشر هو المشي المزيل فيكون المعنى اذا كان المشي على الارض النظيف مزيلا فلا باس ولا نسلم القصر على الازالة بالارض النظيف به يقيد اطلاق باقي الاخبار ويعضده خبر المعلى ثم المعتبر واستقراء المطهرات ماء وارضا في غير المقام بل صريح شرح المفاتيح دعوى الاتفاق على اعتبار الطهارة في المطهر وفي الحدائق التمسح بالنبوي للاستدلال بما نقل عن بعض الاصحاب هو خبر جعلت الارض مسجدا وطهورا بناء على ان كلمة طهور بمعنى الطاهر المطهر لكن لا يخفى ان كونها بمعنى الطاهر المطهر لا يفيد الا منافي مطهريتها بطهارتها لشمول الخبر المقام فغاية معناه المربوط بالمقام جعلت الارض طاهرة بالخلقة مطهرة للقدم وهذا لا يقتضي اشتراط مطهريتها بطاهريتها فضلا عن ان يقيد الاطلاق الوارد هنا كما هو ظاهر ومنها هل يعتبر في الحكم بالطهارة هنا زوال العين والاثر كما في التطهير بالماء او يكفي زوال العين كما في الاستجمار بالاحجار قولان في كثير من العبارات التصريح بالاول وفي كشف الغطاء التصريح بالثاني واختاره في الجواهر ولعله الاظهر للاول مضافا الى الاصل وعمومات وجوب ازالة النجاسة القاضي بازالة جميع اجزائها والاثر هنا من الاجزاء الدقيقة جدا قوله في صحيح زرارة ولكنه يمسحها حتى يذهب اثرها ويصلي مؤيدا بقوله في صحيح حفص بن بكير و ط ما عذرة يخفو ومسحته حتى لم ار فيه شيئا ما تقول في الصلوة فيه فقال لا باس للثاني اطلاق الاخبار المشي في ارض يابسة او جافة او الطاهر كما في صحيح المستطرفات وروايتي المعلى وخبر المعلى ثم وكل مكان نظيف في صحيح الاحول بل الغالب بقاء شيء من الاثر في خشو الاقدام وما بين خياطة النعال ولا ينقلع تمام الاثار من مجرد المشي والوطي على الارض الموكول اليهما التطهير في الاخبار وتقييدهما بما يزول معها الاثر مع منافاته لسهولة الملة بل ولحكمة شرع المسح هو من تنزيل المطلق على الفرد النادر واذا دار الامر بين ارتكاب وارتكاب التجوز في الاثر في الصحيح بارادة اجزاء العين الداخلة في العين لا في الاثر فالثاني اولى وان كان يجوز خصوصا مع امكان عدة من التقييد ايضا مؤيدا برواية الراوي للصحيح حريث لتسند في اثر الغايط بثلاثة احجار ان يمسح العجان ولا يغسل ويجوز ان يمسح رجليه لا يغسلها الظاهر في مساواة مسح الرجل للعجان الذي لا يضر فيه بقاء الاثر وبان عدم ضير بقاء الاثر هو الفارق بين ما شرع المسح فيه بين ما تعين فيه الغسل واما قوله لم ار فيه شيئا فلا دلالة فيه لان هذا الاثر ما لا يرى ايضا ومنها هل المراد بالارض الصفحة البسيطة التي يمشي عليها او الاعم منها ومن اجزائها المنفصلة عنها فالمعتبر كون الممسوح به من الاجزاء الارضية لو اخذ قطعة حجر اشيئا من هذه الحيثية شيء منهما وظاهر ما في الاكثر من المشي والمسح بالارض سواء كان ترابا او حجرا او مدرا او رملا الاول وظاهر الجواهر من قوله ولا بين كيفيات المسح من جعل الحجر مثلا آلة للمسح وغيره هو الثاني فان جعل الحجر آلة للمسح ظاهر في كفاية اخذ قطعة من الحجر والمسح بها واظهر منه عبارة كشف الغطاء قال بعض الارض الطاهر الخالي عن رطوبة سارية متصلا او منفصلا ماشيا او ممسوحا او ماسحا حجرا كان او مباحا من تراب او رمل او نورة او طين مطبوخ او حجر او مدر او حصى او غيرها انتهى فان قوله اولا بعض الارض وثانيا او منفصلا وثالثا او طين مطبوخ بل وعد غيره ايضا كلها ظاهرة في المسح بشيء منفصل عن البسيطة الغير ابل الثاني صريح فيه وقال في اخر المسئلة ولو اخذ حجرا او مدرا او نحوهما اكتفى بالمسح مرة او المسح مع عدم وجود العين ومع وجودها كان ازالتها بدلك والاكر حتى تزول انتهى فلا ريب في كفاية المسح بالارض البسيطة مثله بقوله ويكفي مجرد الاصابة مع الخلو من العين ويلزم المباشرة المزيلة للعين مع وجودها ومع ذلك اعادة قوله لو اخذ حجرا اكتفى بالمسح مرة ليس الا لكون الاول فرض المسح بقطعة حجر منفصلة منها وشهد

بعض الارض البسيطة والثاني في المسح صح

للعموم ما

للقوم ما ينسب الى الاسكافي من كفاية المسح بكل جسم قالع ولو غير الارض لان قضيته ظاهر كفاية التمسح بقطعة خشبة وان لم تكن خشبا منصوبا بمثل الارض فيمشي عليه مثل ما يمشي على الارض لالغاء هذا الشرط فيه لعدم صدق المشي على الارض بذلك قطعا فلولا كفاية المسح بقطعة منفصلة من الارض لم يكف القطعة من الخشب ايضا اذ لم يخالف الا في عدم اعتبار خصوصية الارض فيشكل كما عن الشيخ في الذنوب من ماء يلقى على الارض النجسة بالبول هنا اي الارض فتطهر مع عدم تنجس الماء الملقى عليها مع عدم بلوغه كرا بل مع بقاء ذلك الماء على طهارته وفيه مخالفة للقاعدة المطهر من وجهين احدهما الحكم بتطهير الارض بالقاء عليها مع القول بنجاسة الغسالة وقد مضى الكلام في هذه المسئلة فلو ذكرنا ما يطهر بالغسل ومنها مطهرات غير الماء لم يذكرها القسم ينبغي التعرض لها منها انتقال دم حيوان ذي نفس سائلة الى جوف حيوان لا نفس له كالبق والذباب والبرغوث ونحوها فانه يحكم بطهارة الدم بعد استقراره في جوف الحيوان الثاني وصرح في الجواهر بعدم الخلاف فيه وفي غيره صرح بالاجماع عليه بل السيرة التي اعظم من الاجماع قائمة على معاملة الطاهر فيما ينتقل كذلك وهي الحجة في الحكم مع العسر المنفي في الشريعة في الاجتناب عن دم البق والبرغوث والذباب ونحوها ولصدق دليل طهارة دم ما لا نفس له بعد الانتقال وبه يثبت الحكم بالنجاسة في صورة العكس بان ينتقل من حيوان محكوم فيه بطهارته الى حيوان يحكم عليه بنجاسته كدم السمك اذا اكله الانسان فيحكم بعد الاستقرار في جوفه بنجاسته لصدق دم الانسان يشمله ما دل على دم ذي النفس فهذا الصدق ينقطع الاستصحاب في الصورتين وقد يعد من هذا القسم تشريب الشجر والزرع فلا حاجة فيه الى عده الاستحالة وكذلك اذا انتقل طاهر الى طاهر مختلف في حكم مع الاول كراهة او تحريما او رجحانا فيثبت حكم الثاني لصدق انه كما اذا اشرب البقلة بول الغنم فيحكم بكراهة مساورته ومنه ينقدح اشتراط مضي زمان استقرار المنتقل في المحل المنتقل اليه ليتحقق به الجزئية الموجبة لصدق الثاني وان كان الزمان يختلف طولا وقصرا باختلاف ... المنتقل اليه وعليه لو شك في تبدل الاسم لعدم مضي زمان الانتقال في الثاني استصحب الحكم الاول صرح به في كشف الغطاء قائلا فلو شك في انتقال الاسم بعد الانتقال من الجسم كما اذا دخل شيء من النجاسات المتعلقة بذوات النفوس في بطون غيرها وان النفوس لم يستقر فيها حتى يتبدل الاسم حكم بالسابق انتهى في دعوى تحقق الجزئية بمجرد الانتقال والحلول في حيز المنع لكن لا يخطر السيرة في دم البق والبرغوث والذباب ونحوها بل قد يدعى في سائر موارد الانتقال قاضية بثبوت هذه الدعوى انه لا يفرقون بين مضي زمان وعدمه في عدم الاجتناب عنه مهما وان قيل لعله لعدم معلومية كونه الدم المنتقل الان فلعله من المنتقل سابقا قلنا عدم الاجتناب ثابت في المعلوم انتقاله الان فيما اذا وكر البق على البدن واحس الانسان بمصه وجد بل الدم فقتل من جنبه نعم لو كان الدليل منحصرا في صدق جزء الثاني كانت القاعدة قاضية باعتبار الزمان للشك في الصدق بدونه لكن السيرة كافية ولعل لهذا لم يقيد اكثر من تعرض لهذا المطهر باعتبار الزمان وقد يتشبث لرد الانتقال من المطهرات مع عد الاستحالة والانقلاب منها ولو اعتبر زمانا لتحقق الصدق فانحصر كون الانتقال من اقسام المطهر بالانقلاب بجعل قسيما له يكشف عن خصوصية فيه وهي مجرد الانتقال الى جوف الحيوان الاخر نعم في خصوص الذي يجذبه العلقة فيتعذر من جنبه بوضعها في الرماد ونحوه كما هو المتداول يشكل الحكم بطهارته ولعل السيرة ايضا بناء على خلاف البق والبرغوث ولعله من جهة ان العلقة غير قابل لصيرورة الدم جزء له فهو مجرد وعاء للدم الذي يجذبه فلا ينبغي عنه الغفلة ومنها الاسلام وهو مطهر لبدن الكافر غير المرتد الفطري الرجل اجماعا ومنصوصا وتقدم الكلام في عد الكافر من النجاسات فليراجع هناك وهو مطهر لبدنه مع ما هو عليه من الرطوبات كالعرق والبصاق ورطوبة الانف ودمعة العين وقيح القرحة الى غير ذلك وكذا الاوساخ اللاصقة ببدنه وما تحت اظفاره وفي ذنبه ونحو ذلك فانها تتبع البدن في الطهارة لعدم خلو البدن في شيء منها ولم يعهد امر من يسلم بتطهير بدنه في زمان النبي صلى الله عليه وآله وبعده ولصدق اضافتها الى المسلم مع وجوده حال الاسلام فكما يحكم بنجاستها سابقا لصدق اضافتها الى الكافر يحكم بطهارتها لصدق اضافتها الى المسلم نظير اضافة دم المنفوس بعد الانتقال فيما مر الى ما لا نفس له ولا دليل على تبعية ثيابه في الطهارة فتبقى على النجاسة اذا كانت بعينه ومن النجاسة العارضية ايضا ما لم يكن العين باقية في اقوى الوجهين لما اشير اليه من عدم معهودية امر من اسلم بتطهير بدنه مع انه غير منفك عن تنجس مخرج الخبيثة قطعا ولا فرق بين سائر النجاسات مضافا الى امكان القول بعدم تنجس بدنه حال الكفر بالعوارض لعدم قبول المتنجس ثانيا وتبعيته في الطهارة ولده وان سفل اباكان او اما تبعا لاشرف الابوين حسبما مر الكلام فيه في عداد النجاسات ومنها ذهاب ثلثي العصير فانه مطهر له بناء على القول بنجاسته بعد الغليان للمستفيضة بل المتواترة الدالة على زوال حرمته به المعتضدة بالاجماع عليه واذا حل طهر لان نجاسته تابعة لحرمته قطعا واذا كان الذهاب بالنار قطعا وبالاجماع وان كان بالشمس او بحر الهواء او بمجرد البقاء او التشريب فربما اشكل وفي الجواهر تبعا لكشف الغطاء قوى لحوق الذهاب بالشمس بالنار وننظر في الثاني خصوصا فيما تركب بسبب هنا

مطهر وان لم ينفصل عنها وثانيهما عدم الحكم بانفعال الماء الملقى عليها مع

ومن المطهرات الاسلام

الى الكافر كله بحكم مع وجوده حال الاسلام لصدق اضافتها مع

من اثنين منها قال والا لم يحل العصير وحكى بعض المعاصرين عن الاكثر عدم تقييد الذهاب بالنار او غيرها ولكنه اختار هو تبعا للغير الاقتصار على النار استصحابا للنجاسة الحاصلة بالغليان والنشيش الى اليقين الرافع ويختلج ببالي مدرك جيد لعدم الاقتصار على الذهاب بالنار لا يخلو من دقة وهو انه بناء على تعميم الغليان لذلك يتم بكون ظاهر النص والفتوى ح شمول ذهاب الثلثين ايضا لذلك اذ هو في النص مذكور بنحو الغاية للحكم الحاصل من عروض الغليان وظاهره ح ان العصير حيث يعرض له الغليان يثبت له الحرمة والنجاسة مستمرين الى ان يبلغ غليانه ذلك مبلغ ذهاب الثلثين ولا يكاد ينكر ذلك لغاية بعد ان يراد من قول العصير اذا غلى حرم ونجس الى ان يذهب ثلثاه الذي هو متن كثير من الاخبار كقول الصادق عليه السلام وقد سئل عن العصير المغلي اذا تغير عن حاله وغلا فلا خير فيه حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه ان العصير اذا عرض له النشيش بنفسه لحرارة الهواء مثلا يكون محرما الى ان يؤخذ ويوضع على النار ويذهب ثلثاه على النار وهل العبرة في كشف تحقق الثلثين بالوزن او بالكيل او بهما مع المساحة قيل لم يظهر فرق بين الكيل والمساحة لان الكيل يرجع الى المساحة ولا يمكن التفاوت بينهما ووجه رجوعها اليه غير مبين والتفاوت بينهما ممكن بل ربما قيل ان اضافة الثلث والثلثين الى الموزون يتبادر منها كونه من حيث الوزن فمن اطلق ذكر ذهاب الثلثين المتبادر منه كونه وزنا لكن تعين كون العصير موزونا لا مكيلا في حيز المنع وعلى كل حال الاعتبار بالوزن متيقن والظاهر كفاية الكيل ايضا لغلبة اعتباره في امثال المايعات قيل وللتصريح به في موثق عمار في عصير الزبيب لكن الذي فيه بمجرد ذهاب الثلثين وابقاء الثلث ولكونه المتبادر من ذهاب ثلثيه الذي في الاخبار بعد الغليان ثم ظهوره في اختباره ومن غاية البعد ارادة وزنه في اثناء الغليان بل المراد اختباره على تلك الحال بان يرى نازلا مثلا عن الحد الذي كان عليه قبل الغليان بقدر شبرين مثلا وكان مجموع عمقه ثلثة اشبار اما بالتخمين بمجرد النظر المعتبر او تحقيقا بان يختبر عمقه قبل الغلي بعود ونحوه ويعلم حده ثم يختبر ثانيا بعد الغلي حتى يرى نازلا عن الحد بقدر ثلثي الباقي وهذا من اقسام الاختبار بالكيل لعدم اختصاصه بعنوان يملا منه اقداح ثلثة او بعدد نحوه وهكذا اولا ثم يملا منه ثانيا ويعتبر نقصان عدد الاقداح وفي كشف الغطاء اذا انه لا يلزم البحث عن كيفية الذهاب عن الجوانب نعم لو علم الذهاب من جانب دون اخر انتظر ذهابهما منه ايضا وتبعه في الجواهر ولم يعرف وجه عدم اللزوم في الاول مع الحكم بنجاسته بالغليان وبالجملة يعتبر تحقق نقصان ثلثي الباقي بالغلي والنشيش تحققا علميا او الظن المعتبر ثم عامل البينة ونحوها والمدار فيه على التحقيق من غير مسامحة ولا يطهر العصير بغير الانقلاب الى الخل وانتقاص الثلثين حسبما عرفت حول الاصفرار دبسا لعدم المقتضي للطهر فيه فالاصل بقاء النجاسة وكذا الحرمة خلافا للوامع فطهره بصيرورته دبسا لما دل على طهارة الدبس وحله معتضدا باصل الطهارة والاباحة حاكيا له عن الجامع ايضا لانقطاع الاصلين بما دل على حرمة العصير ونجاسته المستصحبين في المقام ويختص بما يتم عموم ما دل على طهارة الدبس ولا تعد ذلك من الاستحالة لانها محض مادة تقوام له من غير انقلاب الحقيقة ولعلم انه كما يحكم بطهر العصير بانتقاص ثلثيه باتفاق النص والفتوى كذا يحكم بطهارة انائه والات العمل المتصلة به زمان تحقق الانتقاص اتفاقا وكذا كلما كان موضوعا فيه من الاجسام ما عداها تبعا للعصير لضابط التبعية المقررة في الخمر المنقلب خلا بل ظاهر اللوامع عدم وجود المخالف فيه وفي الجواهر قيل بعدم وجود التصريح بخلافه والتتبع ايضا مساعد ونعم الحكم بالطهارة التبعية لما كان عليه من العصير المغلي الغير المنتقص على الثلث باقيا ثم خرج بعد وضعه فيه عنه قبل ذهاب الثلثين واعيد اليه قبله ايضا ام لم يخرج بل كان باقيا فيه من اول ما وضع فيه الى ح ذهاب الثلثين لعموم مقتضى التبعية حسبما مر في الخمر ولما يفهم من اطلاق اخبار العصير المغلي مع ترك التعرض للتفصيل فيها ولو كان فيه تفصيل لبين لان اخراجه قبل ذهاب الثلثين ووضعه فيه ثانيا غالبي وعلوق ما لم يذهب ثلثاه به من اللوازم العادية فيتم البلوى به خلافا للشارح الروضة فحكم بنجاسة ما اخرج قبل الذهاب واعيد اليه اذ لم يكن من الالات وبتنجيس العصير باعادته اليه بحيث لا يطهر وان ذهب ثلثاه وكذلك في الالات وغيرها ايضا اذا كانت اجزاء من العصير عالقة به لم يذهب ثلثاها واعيد الى الوضع فيه كذلك قبلها وبعده فينجس بملاقاتها العصير فيها بحيث لا يطهر بذهاب الثلثين بناء منه على ان غير الالة متى اخرجت منه قبل ذهاب ثلثيه صارت نجاسته بمنزلة النجاسة الخارجية فاذا ذهب ثلثاه هو طهر لعموم مطهرية الذهاب فيتبعه محله واطلاق اخبار طهارة العصير المنتقص ثلثاه بذلك فجميع ذلك نعم ينبغي اختصاص الحكم بطهارة العصير المنتقص بما لم تصبه نجاسة من الخارج بناء على قبول النجس للتنجس لظهور الادلة في كون ذهاب الثلثين مطهرا للنجاسة العصيرية لا مطلق النجاسة ولو صب في العصير ما يع طاهر لم يخرج عن اسم العصير كفى في طهر الجميع ذهاب ثلثي المجموع لشمول اسم العصير المجموع فيشمله اخبار تثليث العصير ولو صب عصير ذهب ثلثه في عصير لم يذهب منه شيء فمتى تنجس الجميع بحيث لا يطهر ذهاب الثلثين لكون الوارد

بنزلة نجاسة خارجية كما فهم من عبارة شارح الروضة وطهارة الجميع بذهاب ثلثي المجموع لعدم تأثر النجس بلاقاة مثله يصدق في طبخ العصير على الثلث وطهارة الجميع بمراعاة ذهاب ثلثي الوارد تحصيلا لما هو مطهر لكل من الخليطين وجوه الاول ابعدها لما عرفت فيما حكيناه عن شارح الروضة والثاني والثالث اوسط ومن المطهرات غيبة الانسان وزوال العين من ظاهر الحيوان الصامت وباطن الناطق من الكلام فيهما في الاستتار مستوفى فلا نطيل باعادته ومن المطهرات استبراء الحيوان الجلال بناء على نجاسة عرقه كما مضى الكلام فيها بمنعه من اكل العذرة زمانا والعرق الحاصل قبل الجلال الباقي الى زمان تحققه محكوم بطهارته استصحابا ولا ينجس بسبب ملاقاته لرطوبة الجلل لعدم نجاسة بدن الجلال وانما حكم بنجاسة عرقه للدليل وفي العرق الحاصل حال الجلل باقيا الى زمان ارتفاع الجلل الاستصحاب يقتضي نجاسته وكون الحكم بطهارته ونجاسة العرق لاضافته الى الجلال وغير الجلال كعرق المسلم والكافر لا يوجب الحكم بانقطاع نجاسة العرق حال انقضاء بعدم الجلل لان المدار في الموضوع فيه على حال حصول العرق فهو عرق جلال لكن في كشف الغطاء بعد الحكم بنجاسة العرق هنا قال ويحتمل الطهارة تبعا وفيه عدم تمامية التبعية هنا لان نجاسة العرق حال الجلل لم تكن لنجاسة بدن الجلال بل تعبدا كما اشير اليه فلم يتحقق طهر متبوع حتى يجري في تابعه والجلل يتحقق بظهور النتانة في العرق وارتفاعه بارتفاع النتانة وقد يختلف تحقق النتانة باختلاف نتانة العذرة شدة وضعفا ولا باس باستناد اختلافها الى اختلاف الغذاء الذي تعوده الحيوان قبل الجلل في حصول استعداد خوفه للتعفن بل والى اختلاف الحيوانات في تاثر جوفها بالعفونة ولا يجب البحث والفحص عن حصول النتانة لكن متى تحققت لا يحكم بارتفاعها الا مع العلم بروعرق الجلال الميت الحاصل بعد الموت ان امكن حكمه حكم الحاصل في حيوته وان تحققت له النجاسة بالموت ايضا ويجري حكم الجلال الى الفروخ المتكونة حال الجلل من حرمة الماكولية دون نجاسة العرق مسائل احدها ما في الذكرى قال لو طارت الذبابة عن النجاسة الى الثوب او الماء فعند الشيخ عفو واختاره الشيخ نجم الدين في الفتاوى لعسر الاحتراز ولعدم الجزم ببقائها لجفافها بالهواء ثم قال وهو متجه في الثوب دون الماء انتهى ولا ريب في كون المفروض طوبة النجاسة حتى تتعدى النجاسة الى الذباب ثم الظاهر كون التعليل من الشهيد ومراده عدم تمامية التعليل الثاني باعتبار ان الجفاف مع الماء لا يجدي لرطوبة الماء ويتجه ان في بعض الصور لا يتم في الثوب ايضا وهو ما اذا كانت النجاسة في الذبابة بمجرد الرطوبة لطهارتها بزوال العين من الحيوان الصامت في مذهبه المعهود منه ومن المشهور وان كان مراده محل الذباب جزء من عين النجس فلا يجدي في الثوب مجرد عدم العلم ببقائها للاستصحاب بل الاستصحاب جار في الرطوبة ايضا ولا يعارضه استصحاب طهارة الثوب كما توهمه بعض الاعاظم لانه من الاستصحاب الوارد والمورود كما مر في بعض التنبيهات المتقدمة في الرد على فاضل التوني الا ان يفرض الرطوبة من اصلها غير معلومة التعدي الى مثل الثوب المفروض يبوسته كما هو الظاهر وعلى كل حال تنقيح الكلام فيما لو طار الذباب الطائر عن النجاسة ان لم يعلم علوق شيء به فلا يحكم بنجاسة ما ذكر عليه ثوبا كان او ماء وان علم العلوق فان لم يعلم الا ذاتية من الرطوبة فان لم يعلم كونها من البدن ورطوبة مسرية فلا يحكم بنجاسة الثوب مطلقا ويحكم بنجاسة الماء الا ان يعلم جفافها بعده بالهواء فلا يحكم بنجاسة الماء ايضا معه ولا يكفي عدم العلم بالجفاف وان علم كون رطوبتها من البدن ومسرية فيحكم بنجاسة الثوب والماء الا ان يعلم جفافها بعده بالهواء كما لا يبعد حصوله بحسب العادة وان علم كون العلوق جزءا من العين فان لم يعلم كونها ذات رطوبة مسرية من البدن فلا يحكم بنجاسة الثوب ويحكم بنجاسة الماء وان علم بكونها ذات رطوبة مسرية من البدن فتستصحب ويحكم بنجاسة الثوب والماء والمنافشة بان استصحاب الرطوبة لا يكفي في الحكم بملاقاة الثوب بصفة نعم اذا علم جفافها بعده بالهواء فلا يحكم ح بنجاسة الثوب ويحكم بنجاسة الماء لكن العفو المحكي عن الشيخ يحمل بناؤه على المعهود من مذهبه في المبسوط من عفو النجاسة التي مثل راس الابرة فلا يحس بها لا فيهما ما او غيره فان ما حمله الذباب لا يزيد عليه ثانيها اذا جبر المكلف عظمه بعظم لا يجوز الصلوة معه اما لكونه من حيوان غير ماكول اللحم او لكونه من نجس العين كالكلب والخنزير فقد اطلق الشيخ تحريم جبره بالعظم النجس وهو مع فرض عدم مخاطبته بواجب مشروط بالطهارة غير معلوم الوجه وعلى كل حال اذا جبر فقد قطع في المبسوط بوجوب قلعه اذا لم يخف التلف واثبت المشقة بل نفى عنه الخلاف وتبعه جماعة وادعى الشهيد الاجماع عليه وهو المحكم مع وجوب الصلوة بيقين طاهر ولا يحصل الا بقلعه واذا خاف التلف او شق قلعه لم يجب لنفي الحرج وحرمة الالقاء بالنفس الى التهلكة وعليه فلو صلى به مع امكان قلعه بغير حرج وضرر لم تصح لفقد شرط التحفظ من طهارة بدنه وخلوه مما لا يصح الصلوة به هذا اذا لم يكس العظم المجبور به لحما واما اذا اكتسى فقيل بقوة لحوق البواطن التي لا يقدح وجود النجاسة فيها وعدم امكان منع انصراف الباطن الى مثل الفرض لكن يمكن دعوى سقوط وجوب القلع لكونه موجبا على شق اللحم لاخراجه ولا ريب في كونه ضررا ممنوعا وحرجا منفيا واذا مات الانسان المجبور عظمه بما ذكر سقط وجوب القلع على كل حال

في الذباب الطائر عن النجاسة

في الجبيرة

لعدم بقاء المخاطبة بما يتوقف على الطهارة واما تغسيله فلا يمنع وجوده من صحته لان التراب ليس من هذه هنا ويجري نظير ما ذكر في ادخل الدم النجس لغير المعفو تحت جلده فان لم يثبت اللحم عليه ولم يتق وجب اخراجه للصلوة ولا يقاس عليه دم نفسه وان شق او اضر لم يجب ثانيها اذا شرب محرما كالخمر او اكل محرما كلحم الخنزير ففي وجوب قيئه مع الامكان وعدم المشقة والضرر للمتقيئين كلام وقد صرح في المنتهى بوجوبه قال لان شربه محرم فاستدامته كذلك لان التغذية به موجودة والظاهر ان المنع من الشرب والاكل انما هو لذلك انتهى وقيل متعلق الحرمة الاكل والشرب لا مطلق الوجود في الجوف كون العلة التغذية اولا ممنوع وثانيا التغذية هي حاصلة بالورود في المعدة فان الله عز وعلا جعلها قوة جاذبة للغذاء موصلة به الى الاعضاء بعد الصلاح وما يبقى هو ثقل لتحصيل فضلة وبولا فليس في الاستدامة تغذية قلت التغذية والصرف الى الاعضاء انما يتحقق بعد القرار في المعدة زمانا فقيئه بمجرد الورود وقبل الانصراف الى الاعضاء وبقاء الثقل متوجه لكونه مانعا من حصول التغذية به واما منع حصول التغذية به من غير تحقق الشرب فضعيف في منع توجه منع حرمة الاحتقان بما هو محرم شربه لعدم حصول موضوع التحريم من الشرب مع عدم تحقق التغذية بذلك ايضا ولذلك لا يبعوث به الا ان يدعى افادة الاخبار في خصوص الخمر تعلق الغرض بعدم حلوله في الجوف مطلقا لكنه في حيز المنع ان زيد الحرمة ولا مضايقة من الكراهة ويلحق بذلك المذكور سابقا من الركن الرابع النظر في الاواني وفيه بيان الحاجة ببيان ما ثبت فيهما من خصوصيات التطهير من نجاستها باختلاف نجاستها ان كان من خمر فكذا وان كان من الولوغ فكذا او من الفارة فكذا الى غير ذلك وبيان حكم اواني المشركين ولما اقتضى ذكرها في الاواني من احكام تخصها ذكر ما لها من الحكم التكليفي فيما كان من ذهب وفضة استطرادا فقال ويحرم منها استعمال اواني الذهب والفضة والاضافة فيهما من باب خاتم فضة والمحرم استعمالها في الاكل والشرب وسائر الاستعمالات والكلام هنا يقع في موضعين احدهما في حكم انية الذهب والفضة وثانيهما في موضوعها اما الاول فتنقيح الكلام فيه انه يحرم استعمالها في خصوص الاكل والشرب اتفاقا من المسلمين كما صرح به جماعة وفي غيرهما من سائر الاستعمالات اتفاقا من الامامية كما يساعده التتبع ويحرم اقتناؤها من غير استعمال في المشهور اما الاول فالدليل عليه بعد الاجماع النص الوارد بطريق الفريقين فمن طرق العامة النبوي لا تشربوا في انية الذهب والفضة ولا تأكلوا في صحافها فانها لهم في الدنيا ولكم في الاخرة ومن طرقنا رواية داود بن سرحان لا تأكل في انية الذهب والفضة وثبت حرمة الشرب فيها بالاجماع المركب والصحيح لا تأكل في انية من فضة ولا في انية مفضضة والمناقشة فيها بضم المفضض مع نوع غرابة تسمعه في المفضض واما الثاني فالدليل عليه بعد الاجماع الذي لا يقدح فيه المحكي عن الخلاف من الخلاف كما اشعار استعمالها الارادة الحرمة منها قطعا النهي المتعلق بنفس الانية في نحو رواية ابن مسلم نهى عن انية الذهب والفضة وفي رواية موسى بن بكير انية الذهب والفضة متاع الذين لا يوقنون مؤيدا بما في استعمالها من الكبر والخيلاء وكسر قلوب الفقراء وهي من اعظم ما يمقته الله وما في خبر ابن بزيع سئلت الرضا ع عن انية الذهب والفضة فكرههما محمول على الحرمة وقد يشهد له مع الغض عن فهم الاصحاب له بعده حيث قال لابن بزيع روى اصحابنا انه كان لابي الحسن مرآة ملبسة فضة فقال لا والله انما كانت حلقة من فضة فان انكاره مع التشديد بالحلف يناسب الحرمة لكنه مبني على حرمة المرآة الملبسة ومنها ما تسمعه عند الكلام في تحقيق الموضوع او الحمل على التلبس بنحو داخل في الانية وعلى كل حال حيث ان الحكم اجماع منا لا ينبغي الاطالة في دلالة الاخبار عليه والاهم منه تنقيح ما يتفرع عليه من انه هل المأكول والمشروب اللذان في انية النقدين من المحرمات ام انما تختص الحرمة باستعمال الاناء دون المستعمل فالمحرم في صورة الاكل منها تناولها منها للاكل او شربه اما بمجرده وتنقطع الحرمة بعد الصيرورة في الكف مثلا او الى ما بعد الازدراد فالازدراد ما تناوله باليد ايضا محرم على الوجهين الاثنين المعروف هو الثاني وينسب في الذكرى الى المفيد الاول قال ويلوح من كلام ابي الصلاح ايضا ولم نذكر دليلا له سوى ان قال وحديث بحرجر محمول على انه سبب في دخول النار لامتناع ارادة الحقيقة ولعله تبرع منه والذي اظنه عدم ارادة المفيد الحرمة الذاتية كما استفاده منه في الجواهر اذ هو بمعزل عن دعواها بل بناؤها اختصاص الحرمة عنده بما تركونه في الاناء قطعا فاذا نقل الى غيره المفيد حل فلو كانت الحرمة ذاتية لم تحل بالنقل واذا كان مراده من تحريم الماكول تحريمه ما دام في الاناء رجع الى ثاني الوجهين المذكورين للقول المعروف وهو مراده بذلك نفي الوجه الاول منهما من كون المحرم مجرد اخذه من الاناء وانقطاع الحرمة كما يظهر من المشهور فيما حكى ولذا صححوا الاغتراف من الماء فيكون مراد الشهيد من نقل ذلك عن المفيد واختياره هو خلافه الاشارة الى الخلاف الذي تسمعه فيما بين جماعة وكاشف الغطاء مع المشهور في استعمالها في الكف بعد اخذه من اناء النقدين بالاكل او الوضوء فان دعواها كما تسمعها هي حرمة اكل ما يتناوله بمعنى حرمة مضغه وازدراده وهو معنى حرمة الماكول ما دام في الاناء اي حرمة اكله من الاناء لا مطلقا الذي هو الذاتية ولعل هذا

هو محصل ما فى الحدائق من توجيه كلام المفيد بان ما فى الاناء كالحق الماخوذ بحكم الحاكم الجائر فلا يرد عليه بما اورد فى الجواهر من عدم اقتضاء كونه كالحق المذكور الحرمة الذاتية لان المفيد لا يقول بها وكذا ما فيه من تفريع عدم وجوب شيء على قول غير المفيد القائل بادائه وجوب بناء على قول المفيد لان وجوب قيام من احكام الحرمة الذاتية التى يراها المفيد من لوازمها ومن هنا تبين ان لهم ايضا تنقيح حال الماخوذ من الاناء بعد نقله فهل تنقطع الحرمة بمجرد النقل مطلقا كما يظهر من المشهور واولى غير الكف وما بحكمه مطلقا والبدن ايضا فى غير الاكل وما كان نحوه كما نقوله او تنقطع بالنقل مطلقا لو كان بقصد التفريغ ولا تنقطع مطلقا لو كان بقصد الاستعمال لا بقصد التفريغ كما فى كشف الغطاء ام تنقطع فى غير مثل الاكل والوضوء كما يظهر من جدى العلامة فى الدرة اقوال ويتفرع على ذلك صحة الوضوء من اناء النقدين وعدم صحته وتحقيق الكلام فيه مهذبا ان النقل من الاناء المذكور بقصد التفريغ اى التخلص من المعصية جائز مطلقا اتفاقا ومع اذا بداله فاستعمله لم يكن باس بالاستعمال واما ان لم يكن بقصده فضلا عن كونه بقصد ترتيب الاستعمال عليه فالاظهر عندى انه محرم مطلقا الى يد او اناء اخر لصدق الاستعمال المحرم ههنا هو مقابل الاهمال وان ظهر من درة جدى العلامة كونه مباحا حيث قال والنقل منه غير الاستعمال له فليس من بابه على من نقله وقال مثله وما حوى محرم فلا يحل الا بنقل فيحل ان نقل فهذا منه يدل على كون النقل محللا للاستعمال وبدل الذى بعده على كونه فى نفسه محللا بل الملوح حل النقل وجوازه وان كان بقصد ترتيب الاستعمال عليه الا النقل الى اليد للاكل او الوضوء بل ظاهره ان النقل مطلقا مباح ومبيح للاستعمال المرتب عليه غير النقل الى اليد للاكل والوضوء فحرام ومحرم ونظره فى ذلك الى ان متعلق النهى هو استعمال الاناء ونقل ما فيه الى محل اخر ليس منه بل هو متضمن لقصد ضده لانه يقصد به التحويل عنه ليستعمله فى ذلك المحل الثانى لا من الاناء فتبين انه محلل غير منهى عنه ومنه تبين ايضا انه محلل للاستعمال المترتب على المنقول اليه دون المنقول منه وقد صرح فى الكشف ايضا بان اغتراف الماء باليد من الاناء تفريغ له غير متعلق النهى لكنك عرفت ان عدم صدق الاستعمال على نفس النقل ممنوع اذ هو فى نفسه فعل بالاناء ومتعلق به فهو من افراد المنهى عنه بناء على كونه بمعنى ما قابل الاهمال لكنه غير مستلزم لحرمة ما يترتب عليه من الاستعمال بل ما يترتب عليه من استعمال ما نقل ان كان الى غير اليد من اناء اخر غير النقدين فظاهر لتحقق حله مطلقا لانهم صححوا الوضوء بالاغتراف باليد فمع النقل الى اناء اخر اولى ولو لم يجز لم يصح الوضوء عندهم فضلا عن الوضوء من سائر الاستعمالات عندهم اولى بالجواز وظ كشف الغطاء ان النقل ان كان للاستعمال فلا يباح الاستعمال سواء كان النقل الى اليد او الى اناء اخر لقوله فان دخل تحت الاسم اى اسم الاناء حرم عليه ما حرم الاكل والشرب منها ما يتناول بالفم واليد او بطرف اخر بالاخذ او بالادارة بقصد الاستعمال لا بقصد التفريغ فيه نصى بالتناول والوضع بالفم والابتلاع الى ان قال وكما حرم الاكل والشرب فيها كذلك يحرم مطلق استعمالها ولو توضا منها العضو او اغتسل مرتمسا فى غسله او تناول بيده او بالة بطل ما فعل ولو اخرجه بقصد التفريغ ثم عمل فلا باس انتهى والاقوى ما استظهرناه من المشهور لان ترتب الاستعمال على النقل الى الثانى موجب لانقطاع استعمال الاول وصيرورته فى العرف استعمالا لما فى الثانى ولا ينبغى التامل فى ضعف اطلاق ما سمعته من كاشف الغطاء من عدم اباحة الاستعمال ان كان النقل لا بقصد التفريغ وان كان الى اناء اخر لانه يلزم عليه ان من طبخ فى قدر فضة ثم صبه فى قصعة خشب وصفر ونحوهما ليأكله فاكل من القصعة اثم باكله ومن طبخ القهوة فى دلة فضة وداراها فى فنجان زجاج او فغفور ثم شرب من الفنجان اثم بشربه وهكذا فى غيرهما مما كان نحو ذلك مما لا يلتزم قطعا واما استعمال ما نقله الى اليد دون اناء اخر فظاهر المشهور حسبما سمعت من تصحيحهم الوضوء بالاغتراف باليد من اناء النقدين باخذ سائر الاستعمالات بالاولى وسمعت قضيته ما فى كشف الغطاء من حرمته مطلق الاستعمال المرتب على النقل لا بقصد التفريغ الى يد او غيرها وظاهر الدرة اباحته ما عدا الاكل مما تناوله وان او ما اغترفه باليد لانه بعد تعميمه نفى الباس فى البيت المتقدم الذى استظهرنا منه وما تقدمه عموم كون النقل مباحا ومبيحا قال ووضعه فى اليد نقل ان شرب ولا كذا الاكل فهو اكل حسب فاستثنى من النقل باليد للاكل من عموم ما تقدمه وقد سمعت تنزيل ما عن المفيد من حرمته الماكول عليه ايضا ثم قال ومثل ذلك الاغتراف باليد لقاصد التطهر فى تقيدا اى مثل الاكل فى الاستثناء من العموم وتقييده الوضوء بنحو الاغتراف مما فى الاناء من باب التنبيه بذكر الادنى على الاعلى فهو تنبيه على انه اذا غمس العضو فى الاناء قاصدا غسله كان اولى بكونه استعمالا للاناء بوضوئه فيبطل وقد سمعت عن كاشف الغطاء التصريح ببطلانه وعلى الطرف الضد منه فى اللوامع فانه بعد ان وافق المشهور فى صحة الوضوء مع الاغتراف من الاناء صرح بصحته مع الرمس فى الاناء ايضا قلت الذى يقتضيه النظر فى حكم الاستعمال المرتب على نقل ما فى الاناء الى البدن ان الاستعمالات التى تشتمل على تعيين احدهما مما يصلح فى العرف والعادة اضافته الى الاناء حقيقة بلا نقل لما فى الاناء الى

على نفس النقل منه خصوصا على ما ياتى من ان الاستعمال الخ

وفى التقييد باستعمال اوانى الذهب والفضة

كف او اناء اخر كالتبخر بالمباخر والتطيب بالمجامر والتنفس بالجامر والاستضاءة بالمشاعل والشرب من الاقداح والاباريق الى غير ذلك ففى مثلها اذا نقل ما فى الاناء ولو كانت فضة الى غيرها من اناء مباح او كف تنقطع اضافة الاستعمال الى اناء الفضة وكان استعمالا للاناء الثانى والكف فلا يقال لذلك الشرب مثلا انه شرب من القدح لان حقيقته وضع الفم على القدح حسبما قلناه وثانيهما ما للنقل الى الكف او اناء اخرى والى غيرهما مدخلية فى اضافته الى الاناء حقيقة فى العرف والعادة كخضاب اللحية من حناء فى اناء واكل ما فيها فان المتعارف فيهما تناول ما فى الاناء باليد ووضعه فى اللحية والفم بل فى بعضها لا يمكن الا بالواسطة كاستعمال محابر الفضة فانه اخذ الحبر منها بالقلم والكتابة منه ولا يكون الا كذلك ومنه ايضا التنقش مما فى الاناء فانه لا يكون الا باخذ ما فيها بالة والتنقيش به والتكحيل بمكحلة الفضة لا يكون الا باخذ الكحل بميل ونحوه ووضعه فى العين الى غير ذلك ففى مثلها اذا نقل لا ينقطع به استعمال الاناء بل تناول اللقمة من الاناء بيده ووضعها فى الفم اكل من الاناء وهو استعمال لها وكذا فيما اشبهها مما ذكرناه وفى كون الوضوء من الاناء من القسم الاول او الثانى تردد فعند المشهور انه من الاول ولذا حكموا بصحة الوضوء من اناء الفضة بنحو الاغتراف منها بل نسب البطلان فى بعض الكتب المعتبرة الى الحنابلة وقد سمعت من الدرة جعله من الثانى وكذا فى كشف الغطاء لكن مبناه فى الاخير قد عرفت من عبارته انه على كون كل نقل بقصد ترتيب الاستعمال عليه حراما محرما للاستعمال من غير خصوصية فيه للوضوء وغيره بل صرح بان النقل منها للشرب كذلك وكان نظر جدى فيه الى الوضوء الموظف الشرعى من الاناء اذ هو بنقل الماء من الاناء الى الكف وصبه على العضو واما وجه ما فى اللوامع من اختصاصه ولو بالرمس فى اناء الفضة فكانه كون وضع العضو فى الاناء مقدمة وان حقيقة الوضوء جرى الماء على العضو فلم يكن مستعملا للاناء بنفس الوضوء وفيه انه باعتبار حصول جرى الماء على العضو وهو فى الاناء يتحقق استعماله فيه ربما يورد فى الاغتراف للوضوء ونحوه فيما عدا الاكل بانه ليس فى الادلة نهى عن الوضوء من اناء النقدين حتى يدعى ان النهى عنه هو عدم تناول الماء من الاناء وصبه على العضو بل غاية ما فيها النهى عن انية الذهب والفضة وغاية ذلك الحمل على النهى عن استعمالها باسائر الاستعمالات لها لكن نحن نقول ان استعماله فى شيء من تلك الافعال ليس الا مجرد انتزاع ما فيها دون ما يفعل بالماخوذ بعد ذلك فنمنع كون ما يفعل به بعده استعمالا له بل للكف والاناء الاخر وان صدق عرفا الوضوء او الكتابة او الخضاب او التنقيش من اناء الفضة مثلا وهو مدفوع بانه بعد صدق كونه وضوءا وكتابة مثلا من اناء الفضة فمقتضى تعلق النهى بعين الانية من النقدين هو حرمة كل مضاف اليهما من وضوء منها او كتابة وان لم يكن لفظ الاستعمال وعن فى الجواهر هذا الايراد الذى هو من صاحب الحدائق بتعبير اخر واجاب عنه بجواب لا يخلو من تكلف والاولى الجواب بما ذكرناه واستوجه الفاضل فى المنتهى بطلان الوضوء من اناء النقدين من وجه اخر غير ما اشرنا اليه قال لان الطهارة لا يمكن الا بانتزاع الماء المنهى عنه فيستحيل الامر بها لاشتماله على المفسدة ولا يخفى ان البطلان من هذا الوجه انما يتجه فى صورة انحصار الماء بما فى الاناء المحرم كما هو الدابغ المعتبر المحرمة وهو خارج عن محل البحث ومن هنا قال فى المدارك بعد نقله عنه انه جيد حيث ثبت التوقف المذكور اما لو تطهر منه مع التمكن من استعمال غيره حتى فى اثناء الوضوء قبل فوات الموالاة فالظاهر الصحة لتوجه الامر باستعمال الماء حينئذ لا يتوقف على فعل محرم وخروج الانتزاع عن حقيقة الطهارة انتهى وعلى كل حال فالاقوى بطلان الوضوء لما ذكرناه فى توجيه ما فى الدرة من كون الوضوء الموظف من الاناء هو نقل الماء الى الكف وصبه على الاعضاء والنقل ممنوع فهو كالاكل من الاناء وان قيل انه لم نسلم كون النقل من الاناء الى الكف مطلقا تفريغا للاناء كما مر عن كشف اللثام فليمكن من التفريغ اذا قصد ذلك باغتراف الماء منها للوضوء تحكيما للقصد والنية ويخرج به عن المنهى فلا يتم بطلان الوضوء مطلقا قلنا بعد البناء على كون الاخذ باليد من الاناء ماخوذا فى حقيقة الوضوء والاكل من الاناء فالنقل ليضعه فى فمه او على عضوه يحقق كونه تناولا من الاناء اكليا او وضوئيا وبه يتحقق كونه استعمالا للاناء فكيف يكون تفريغيا بمجرد اخطار التفريغ معه فانه هو المخلص به عن استعمال الاناء كيف لا ولو اجدى مجرد اخطار التفريغ بالنقل للتناول الاكلى ونحوه لساغ كل الاستعمال بمجرد ذلك وهو يوصل الى المحرمات بالحيلة الصورية كما قال فى الدرة وقصد نقل فيه لا يحل فلو احل القصد حل الكل نعم يجدى فى حل الاستعمال ما لا يكون التناول باليد ماخوذا فى حقيقته ولا يكون اخذه من الاناء ليستعمله فيما يكون التناول باليد ماخوذا فيه كالاكل والوضوء مثلا اذ لا مغاير ضح لقصد التفريغ فيحل هو وما يترتب عليه وبالجملة فرق بين ما يترتب الاستعمال على ما اخذه بيده من الاناء وبين وقوع الاخذ جزء الاستعمال المرتب عليه وفى الاول ينقطع بالنقل اضافة الاستعمال المترتب عليه الى الاناء وان لم يقصد به النقل التفريغ دون الثانى فان الوقوع فيه جزء ما يترتب عليه يمنع اضافة الفعل المترتب الى الاناء لكون المترتب منهما النقل

وان خطر معه التفريغ فمتى تجديد ابقى الاعتراض على ما في الدرة من المساواة بين الوضوء بالاغتراف من اناء النقدين ومن الاناء المغصوبة فقال وحكم ما في اناء مغصوب كحكم ما في فضة او في ذهب مع ان المتجه الصحة في المغصوب لعدم عموم النهي كل ما يضاف الى المغصوب فالمركن تصرفا فيه وان صدق عليه الوضوء او الانتفاع منه كما هو واضح واما جعل اناء النقدين مصبا لماء الوضوء فقد صرح في كشف الغطاء بانه مبطل للوضوء وفي الجواهر انه كالاناء الماخوذ منه الماء في عدم الابطال به بناء على اختياره عدم البطلان في الشبيه به وفي المنتهى ايضا التصريح بعدم البطلان فيه ونسب البطلان الى بعض الجمهور وقد يقوى في النظر ما في كشف الغطاء لانه كصب الماء في الاناء في غير حال الوضوء وواضح فيه كونه استعمالا للاناء والامرار بالماء في الاثناء على عضو اليد غير صالح للفرق بينهما في الحكم وبه يندفع ما في المنتهى من الاخذ منه للوضوء حيث انه مقدمة للوضوء محتاج اليه بخلاف الصب فيه فانه لتاخره عن الوضوء مستغنى هو عنه فيوجب البطلان في الاول دون الثاني فرع اخر لو نقل من اناء الفضة للاكل بغير اليد فان كان نقله الى اناء مستقل مباح كقدح ونحوه فلا يحرم اكله خلافا لاطلاق ما سمعت من عبارة كشف الغطاء التي جعل فيها مدار الحل والحرمة في الاخذ من اناء النقدين على كونه بقصد التفريغ وقصد الاستعمال مطلقا وان نقله الى الة اخرى مثل المعلقة والكفكة والقاشوقة المتعارف في زماننا فان كان ما في الاناء مما لا يؤخذ باليد كالحريرة والعصيدة ونحوهما فيحل لان الالة بحكم الكف فيما التناول بها جزء لكيفية الاكل المتعارف وان كان مما يؤخذ باليد كطبيخ الارز فوجهان من عدم تعارف اخذه من الاناء بالفم بلا واسطة بل بواسطة وهذه الالة من الواسطة فلا يحل ومن كون الغالب تناول مثله باليد فغير اليد كالاناء المستقل فيحل ولعله الاظهر مع تامل ولو نقل من الانية المحرمة للوضوء بغير الكف بناء على ما تقدم عن الدرة من بطلان الوضوء اذا اغترف لم يكفه بعج وضوئه لاختصاص خطيئته نقل ماء الوضوء بالكف في الشريعة حسبما سمعت في توجيه بطلانه اذا اغترف بكفه الفرع الثالث اذا نقل من اناء الفضة لا بقصد الاستعمال ثم ندم وعدل عن استعماله فان كان الاستعمال المنوي اولا غير الاكل وما يضاهيه ارتفع اثم النقل بالندم وان كان الاكل ارتفع الاثم بالندم وانقطع الحرمة بالعدول ولا يجب مع الندم القاء ما في يده وان قال في الكشف انه لا يجب على اشكال وكان اشكاله من وقوع النقل الشخصي محرما فلا تنتفي الحرمة الا بنفيه بالالقاء وفيه انه بالندم المنضم للعدول ويخرج عن جزئية الاكل ويصير كالنقل لغيره الذي حكمنا بانقطاع الحرمة فيه بالنقل ولو اكل ما في يده بعد ان ندم وعدل فهل يكون حراما لان ازالة الحرمة بالعدول مراعى بعدم ترتب الاكل ام لا يحرم لانقطاع الحرمة بالندم فاذا اكله بعد ذلك فقد اكل الموضوع في يده بلا حرمة ولعل الاظهر الاول لان الندم لا يرفع الموضوع بل اثمه وارتفاع اثمه اذا كان بالندم فبدوام ارتفاعه بدوام الندم فاذا زال عادت الحرمة لبقاء الموضوع فاذا وضعه في الفم وابتلعه صدق الاكل من الاناء وبه يتحقق الحرمة وهل يحرم مجرد اقتناء انا الذهب والفضة وان لم يستعمله اصلا ام لا يحرم قولان اولهما للشيخ والمنسوب الى المشهور وفي كتب معتبرة كالمسالك وغيره وقد يشعر اختصاص القول بحله الى الشافعي في المعتبر باتفاقنا على الحرمة وصرح بالحل بحله وظاهر الاردبيلي موافقته وفي المدارك استحسنه وفي الرياض اختاره ولعله ظاهر المتن لتقييد التحريم فيه بالاكل وغيره اي من سائر الاستعمالات ولا يشمل مجرد الاقتناء حجة الاول ان الاخبار الناهية عن عين الانية فان عمومه قاض بحرمة كل ما يضاف اليه حتى اقتناؤه خصوصا نحو قوله متاع الذين لا يوقنون وقوله لهم في الدنيا ولكم في الاخرة وهو العمدة للمحرمين دون بعض الاعتبارات من كسر قلوب الفقراء واثارة الخيلاء ونحو ذلك لانها من الحكمة التي لا يدور الحكم معها وجودا وعدما اذ ربما يفرق الحكم اذا اخفى الاناء من الفقراء على وجه لم يروه اصلا حتى تنكسر خواطرهم او لم يثر معه الخيلاء اصلا وكذا عموم حرمة السرف تضييع المال وتعطيله لان تعلق مقصد عقلائي من وضعه في المجلس لاظهار الثروة والجلال او مجرد الالتذاذ بوضعه في المجلس او بمشاهدته يخرجه عن عموم الحرمة وكذا ما في الكشف تبعا للمنتهى من استلزام حرمة استعمالها عموما حرمة اتخاذها بهيئة الاستعمال كالالات اللهو لمنع الملازمة وحرمة اقتناء الات اللهو لما فهم من الاخبار من تعلق الغرض بعدم وجودها لانشاء الفساد منه وما كان كذلك يجب افناؤه واعدامه كما يعطيه خبر الدعائم المستدل به في الحكم وذلك ممنوع في هذا الموضوع وحجة المجوز بن الاصل مع صرف النهي المتعلق بالعين الى ارادة الاستعمالات المعدة لها الاواني فان قولك لا احب الفرس الادهم مثلا يتبادر منه ارادة ركوبه ولا احب كذا ملبوس ارادة لبسه وكذا ماكول ارادة اكله والدار الضيقة ارادة سكناها فكذا لا احب كذا انية والنهي عنه يتبادر منه استعمالها المعد هي لها سيما بملاحظة ظرفها ووعاء فيختص المنع بوضع الشيء فيها دون غيره كالتزيين بوضعها في المجلس ونحو ذلك مع ان الاختصاص خلاف الاجماع فالمتبادر خلاف الاجماع والموافق للاجماع غير المتبادر ويمكن الدفع بدعوى ان مدلول النصوص هو الخصوص لكن يتعدى الى غير الخصوص من وجوه الاستعمال بالاجماع ويبقى غير الاستعمال من مجرد الاقتناء تحت اصل الاباحة مع ان سند ما تعلق فيه النهي بعين الانية غير خال من الضعف

في مجرد اقتناء الذهب والفضة

كما قيل

كما قيل لكنه منجبر كضعف دلالة كونه متاع الذين لا يوقنون باعتبار ان متاعية الشيء انما هي باعتبار التمتع به الحاصل بالاستعمال دون مجرد الاقتناء فلا يشمل المتاع ما اتخذ لمجرده وعلى كل حال لولا فتوى المعظم كان جواز الاقتناء قويا ووصل الوضع للتزيين منه او هو من اقسام الاستعمال تردد فظاهر القواعد من قوله وهل يحرم اتخاذها لغير الاستعمال كتزيين المجالس هو الاول وظاهر استثناء تزيين المشاهد في كلام جماعة من الاستعمال المحرم هو الثاني ولعله الاظهر لانه نوع استعمال لها كما صرح به في الجواهر وعلى كل من التقديرين بناء على حرمة الاقتناء قد يشكل جوازه في خصوص المشاهد لعدم معارضة دليل تعظيم الشعائر دليل حرمته لظهور عدم شموله المحرم كما ان دليل استحباب ادخال السرور في قلب المؤمن لا يشمل اجابته على طلب المعصية فما في الذكرى بعد تحريم تزيين المجالس بها من قوله وفي المساجد والمشاهد نظر لفحوى النهي وشعار التعظيم واضح الضعف لا وفي الاستدلال على جوازه بالسيرة المستمرة على خصوصه وما في الجواهر من دعوى حدوث تلك السيرة ممنوعة خصوصا في وضعها في المساجد المعظمة واما ما لا يعد له كالقناديل فخارج عن الموضوع من حيثية عدم الكعبة كما تقدم لا باعتبار ما في اللوامع من كونها محلاة بها المشاهد لضرورة عدم كونها قابلة للاخراج عن صدق الموضوع وكذا دعوى عدم الانصراف اليها امثالها ويتفرع على القول بحرمة مجرد الاقتناء وعدمه وجوب كسر الاناء وعدمه فان جوزناه لا يجب الكسر بل لا يجوز بغير رضا المالك للاصل مع عدم موجبه مع وجود منفعة محللة لها غاية الامر حرمة استعمالها فضلا عن ان لا يفعل وان حرمناه وجب لان الاقتناء ابقاء وجودها بالهيئة المخصوصة ويجب اذهاب الصورة تحقيقا لعدم ابقائها واذهابها بكسرها وما في معناه من تطبيق بعض اجزائها على بعض ونحوه وبعلم حرمة صياغتها واخذ الاجرة عليها هذا اذا كان الاناء ملكه واذا كان ملك الغير فيامره بالكسر ان كان يمتثل جمعا بين الحقين حق حصول الغرض وعدم التصرف في مال الغير بغير اذنه واذا امتنع فيباشر غير المالك الى كسره احتسابا اذ هو من الامور التي عرف من تحريم الاقتناء تعلق الغرض بعدم وجودها في الخارج ولا يضمن الكاسر ارش قيمة الهيئة ولا يجوز بيعها بتلك الهيئة ولا رهنها ولا اعارتها ولا غيرها من النواقل الا مع اشتراط الكسر فورا او الوثوق بحصوله والحرمة مخصوصة بما كان على هيئة الاناء لاختصاص النهي في الاخبار بموضوع اناء الذهب والفضة وهو حقيقة فيما كان بصورة الاناء وكون جميعها من احدهما او منهما تركيبا او خلطا ففي فقد احد القيدين يبقى على اصل الاباحة وصرح بالاجماع على جواز غيره في غير واحد من كتب الاصحاب بل يدل عليه من النصوص ما ورد بطرق في التواليف والمخالف في اشتمال الدرع ذات الفضول على حلق من فضة وكذلك قصعته على ضبة فضة وكذا بيضة سيفه ونعله وقوائمه وحليته ذات الفقار وانف عرفجه ومن طريق الخاصة في خبر ابن بزيع في المراة لمولانا الكاظم ع وفي صحيحة معوية عن الشرب في قدح من ماء فيه ضبة من فضة قال لا باس الا ان تكره الفضة فتنزعها وفي اخر ان قدحا انكسر فاتخذ مكان الشعب سلسلة من فضة وفي حسنة ابن سنان ليس بتحلية السيف بالذهب والفضة باس وفي خبر ابن سرحان ليس في تحلية المصاحف والسيوف بالذهب والفضة باس وفي خبر القرآن المعشر بالذهب في اخره سورة مكتوبة بالذهب لم يعب منه الا كتابة السورة بالذهب وفي اخر انه كان براه ناقة رسول الله ص من فضة فبعض النصوص المتضمنة للنهي عما ليس بانية محمول على الكراهة كخبر ابي المقدام عن الصادق ع فذا في بقدح ماء فيه ضبة من فضة فنزعها باسنانه وقوله في خبر فضيل بعد ان سئله عن اسناك سرير فيه ذهب ان كان ذهبا فلا وان كان ماء ذهب فلا باس وفي صحيح علي بن جعفر بعد ان سئله عن السرج واللجام وفيه الفضة ايركب به ان كان مموها لا يقدر على نزعه فلا باس به والا فلا وفي نيل مآرب من خبر المرآة من انها امر بكسره فضيب عباس اذ كان فيه شيء من فضة وغير ذلك ثم في اختصاص الكراهة بمورد النصوص والتعدي منه الى ما لا نص فيه خاصة او اليه والى ما ورد النص بجوازه ايضا وجوه واحتمالات وفي الحدائق الجمع بين النصوص الاخيرة والاول بالكراهة في الالات مع التفاوت فيها شدة وضعفا وهو مع عدم وضوح مراده بالالات ينافيه ما سمعت ما كان في المنتهى لان بعضها من الالات ويأتي تتمة كلام فيه في المفضض وبالجملة لا يعتبر في الحرمة كون الاناء بصورة احدى الاواني المعهودة فلو صنع اناء جديدا قابلا للوعائية بغير صورة الاواني المعمولة حرم كما لا يعتبر في حرمة الاستعمالات المتعارفة من اكل او شرب او طبخ او وضع فيه او اخذ منه الى غير ذلك بل المراد به الاستعمال مقابل الهجر والاهمال فلو اتخذ قدحا يلعب به بالتقليب له بيده من دون فعل اخر حرم بل بمجرد مصاحبته المحرمة وقد يفرع عليه بطلان صلوة حامل اناء من النقدين ويمكن دفع التزام بطلان الصلوة بمصاحبته وان كانت المصاحبة في نفسها محرمة بان المعتبر في البطلان من جهة اجتماع الامر والنهي كون المامور به والمنهي عنه واحدا شخصيا في الوجود والمصاحبة مع الكون الصلوتي هنا موجودان متقارنان في الوجود واما ضابط موضوع الاناء فاعلم ان جملة من كتب اللغة لم يزد فيها على قول ان الاناء معروف وفي المصباح المنير الاناء والانية كالوعاء والاوعية وزنا ومعنى

الاستعمال كونه من اعداد

والظاهر انه

والظاهر انه يفسر بالاعم كما هو واقع منهم في تفسير كثير من الموضوعات لا انا الاناء وعاء خاص لا مطلقه كما يساعده العرف وحينئذ فيه مقدم
على اللغة في الموضوعات التي تضمنتها الاخبار فلينقح معناه العرفي ولم يذكره اكثر اصحابنا بل اقتصروا على مجرد بيان ان هذا
اناء وذاك ليس باناء نعم في كشف الغطاء قال يعتبر فيه اجتماع قيود اربعة الاول الظرفية الثاني ان يكون المظروف معرضا للرفع والوضع
فموضع فص الخاتم وان عظم وعكوز الرمح وضبة السيف المجوف من حلي المرأة المعد لوضع شيء فيه للتلذذ بصوته ومحل العوذة وقاب الساعة
وانية جعلت لظاهر اخرى بمنزلة الثوب مع الوضع على عدم الانفصال ليس منها الثالث ان تكون موضوعة على صورة متاع البيت الذي
يعتاد استعماله عند اهله من اكل او شرب او طبخ او غسل او نحوها فليس القليان ولا راسها ولا راس الشطب ولا ما يجعل موضوعا للرأس
للقليان ولا قراب السيف والخنجر والسكين وبيت السهام وبيت المكحلة والمرآة والصندوق والسفط وموطي النشوق والعطر ومحل الفتيلة
والمباخر ونحوها منها الرابع ان يكون له اسفل يمسك ما يوضع فيه وحواشي كذلك فلو خلا عن ذلك كالقناديل والمشبكات والمحرمات
والطبق لم يكن منها والمدار على الجنسية لا الفعلية انتهى بل الجنسية دون الفعلية كفاية كونه على هيئة يحصل بها ما ذكر لا فعلية حصوله
وهذه القيود بعضها مسلم وبعضها ممنوع فالظرفية مسلمة ضرورة كونه وعاء مخصوصا وهو يستلزم اعتبارها بمعنى كونه الموضوع
لقرار شيء فلو كان المجر بالمرود والجواذ كالمرايا والبرابخ التي تصنع من الخزف وتوضع في ممر المياه ليس من الاناء وكذا الثاني من كون القرار
فيه معرضا للرفع فلو كان ملصقا بما وضع فيه كما يلبس به المرآة من الفضة وفص الخاتم الكبير ونحوهما فليس من الاناء لما وضع فيه لا
لمنافاة الملازم الموجب للاتحاد مع ما هو فيه على وجه لا ظرفية ولا مظروفية وهو الوجه الذي اراده في العدة بقوله والوجه في المرآة
من باب ائي لا لمنافاة الملازم المذكور ومثله في الخاتم بل ما فطهرابه الجواد ولعمري انه ابدى في ذكر المرآة هنا من وجوه البديع اجملها
واما المرآة هو موضوع فيه بالالتصاق كالاناء من نحاس اناء اليس باناء فتضره ملصقه به فوضع ما فيه وشرب في المنع جاد وياثم بالشرب
منه لصدق الانائية كما يعرف الفرق بينهما في مسألة المفضض وكذا القيد الرابع من وجود اسفل بمعنى الكعب فما لا كعب له كالقناديل
المكشوفة من الطرفين خارجة من الاناء وكذا وجود حواشي لها ربما لصغيرة او من اصله فان الاناء ليس مطلق الظرف والوعاء كما ان
منشا توهم كونه ذلك كما يعطيه عقد بعضهم بعض امور الاناء هو عبارة المصباح المتقدمة وقد عرفت كونه من التفسير بالاعم فكل
اناء وعاء لا اخذ الظرفية فيه لا في معناه كما سمعته من كاشف الغطاء لكن ليس كل وعاء اناء اذ هو الوعاء بصورة خاصة هي ان يكون في
وسطه انخفاض من ما في السفرة ليس منه ولكن في اخراج المشبكات والمحرمات بقوله مطلقا منافسة فان المباخر المشبكة من الاناء واما
القيد الثالث فممنوع اذ هو الوعاء بالصورة الخاصة المعد لوضع اي شيء كان غير الحيوان فالآلات التي عددها في جملة ما اخرجها
منه منع كالقليان اذا كان موضع الماء كله فضة وكذا المباخر وبالجملة كل وعاء منخفض الوسط ولو في الجملة يعتبر فيه الشيء من حقيقة
الاناء وعندي يعتبر فيه ايضا ان لا يكون بصورة المساكن للانسان ولا بصورة مرابط الخيل ولا مرابض الغنم ولا وكرات الطيور فان
ما كان بصورة ما لا يعد في العرف من الاواني وان وضع فيها ما يوضع في الاواني كالقحافة والمحمل والتخت وان والباصور والحوض
المستعمل في الاعراب للغاخر والنسوة وكذا ما كان بصورة الادرسي والعرش دون مطلق البيت لا يشترط الصورة بعض البيت بين
السكون مع وجود العلة ونحوه وكذا يعتبر ان لا يكون بصورة الملابس كالعرقچين والكلاه والحكمة واليمني البغدادي والطاسة
التي من توابع الدرع الى غير ذلك فانها ايضا لا تعد في العرف من الاواني فيه وكذا يعتبر ان لا يكون بصورة وعاء الكتب والمصاحف
بل ومع وعاء الحرز وعاء التعويذات والرقى فيخرج ما كان منها من الاواني موضوعا لظاهر الادلة لخروج الاخير منها حكما كما خرجه ما جوزه
من تعظيم الشعائر من الحكم ايضا مع امكان الفرق بينهما بكون التعارض بين الدليلين في التعظيم من وجه وفي الحرز والتعويذات بنحو
العموم والخصوص المطلقين لعبارة النص بخصوص التعويذة من حرز ابن جاذم في التعويذة يعلق على الحائض نعم اذا كان في جلد او فضة
مجز جوز الجواد ولعله اجود من التزام خروجه موضوعا ولا يبعد دعوى اعتبار عدم كونه ذا جسم دقيق كالكيس والجراب لبعد شمول
عن صدقه الاواني كما انه لا يبعد ايضا دعوى عدم انصراف ما في الادلة الى بعض ما صغر جسمه جدا كمعرفة الاذن وكذا ما كبر كذلك كما
لو كان من الحياض وان كان بعضهم ادعى استفادة العموم اللغوي من بعض ادلة منع الاواني فلا يجري الانصراف مع امكان منع
دعوى الانصراف من اصلها بل هو من التشكيكات البدوية التي لا عبرة بها ولا يخفى ان هنا بعض افراد محل شك في صدق الاناء
كالكيس والجراب المشار اليها ونحوهما العدول انه يتحتم من الكلية دون الخالص بناء على منع كاس الكلا ومن الورق الرقيق الخفيف

جدا على وجه يطوى ويتحرك مثل الكرباس فيلحظ صدق الاناء عليه حال انتشاره فيه لشك من حيث احتمال اعتبار صلابة الجسم جسما
البته مع انتساب الهيئة واثبات ثباتها دعونا يجمع اجزائه كالخزف وغيره بعيد كون وعاء الحرز ونحو الرقاع من هذا القسم المشكوك الصدق ان
لم يكن من قسم الممنوع وفي اللوامع عد المكحلة وظرف الغالية والدواة من المشكوك ايضا وبناء عليه لا فرق بينها ظاهرا وبين ما اشبهها من ظرف
الافيون والتتن والزباد وبعض انبوبات والسعوط والنشوق والمعجون والمشط الصغير جدا كما صرح به جماعة ومنهم فاضل الرياض
لكن مقتصرا على ذكر الاولين والتزام وقد جعلوها من القسم الممنوع والفرق بين دعوى المنع ودعوى عدم انصراف الادلة اليها في معونة
الاثبات فانها على الثاني على عهدة مدعي الخروج ومع الشك تثبت ثم على الاول على عهدة مدعي الدخول ومع الشك تنتفي الحرمة لكن
في الجواهر على تقدير الثاني ايضا اثبت الحرمة بناء منه على كفاية الجواز صدق الوعاء الغير مع الشك في صدق الاناء عرفا فانه بعد ان نقل عن
العينوني قوله ان الاناء والانية كالوعاء والاوعية وزنا ومعنى قال هو تفسير بالاعم او انه يقدم العرف على اللغة لكن فيما تعارضا فيه كما
ظرفا او وعاء الا انه يسلب عنه اسم الانية عرفا اما ما توافقا فيه او استقل هو عن العرف بان كان من الظروف الاوعية ولم يسلب عنه
الاسم لكن لم يتضح لدينا الحال او عرف زمانا عليه لقلة استعمال هذا اللفظ فيه او لغير ذلك فالظاهر ثبوت الحرمة انتهى وفيه ان
الشك في الصدق العرفي مرة يكون مع تنقيح العرف في الشك بما هو في فرديته الفرد له للشك في تحقق الكلي فيه وتحكم بالحل للشك في
تحقق موضوع الحرمة فيجري البراءة ومرة يكون ناشئا من اجمال المعنى العرفي وعليه الامر بان تنقيح العرف هو اخص من اللغوي لكن
لا يعلم من فيه احيثية يجب تشمل هذا المشكوك او بحيثية لا تشمله ومفروض البحث من هذا القسم ودعوى الجواهر فيه ان الشمول على
اللغوي الى ان يتحقق السلب العرفي وكان نظره الى عدم المانع من الحمل على اللغوي لان المانع منه العرف المخالف فلم يتحقق ومع لومية
احتيثية مجملة لا يجدي اذ لم يثبت الاحيثية بحيثية تقتضي بخروج هذا بل الاصل عدمها ولا مانع من ارادة اللغوي فيه العاصمة من
الحرمة عليه ولعل التحقيق هو الحكم بالحل فيه اذ بعد معلومية ان لموضوع الحرمة معنى عرفيا مغايرا للغوي ولو بالاحيثية منه يكون
الموضوع الا المصداق العرفي واحتمالية عدم كون الاحيثية بحيثية فاضية بخروج المشكوك عن ما اصله في المقام لان طرو الوضع
العرفي ولو لمعنى احص ليس من باب تخصيص المعنى اللغوي حتى يعمل فيه بعلة الشك في التخصيص ولو سلم كونه من ذلك الباب فهو اشبه
بالتخصيص بالمجمل الذي لا يلحقه حكم العام وبالجملة يتجه الاقتصار في التحريم على المتيقن من المصاديق العرفي وفي المشكوك يعول على
البراءة فتلبس جيدا وعلى كل حال قد فرع في الجواهر على ما ذكره من تحكيم صدق اللغوي التحريم في القليان ورأسها وراس الشطب وما يجعل
موضعا للرد وقراب السيف والخنجر والسكين وبيت السهام وظرف الغالية والكحل والمعجون والبن والتنباك والافيون والسكوت والجامر
والمجابر ونحوها وفي الصريح الطباطبائي في منظومته في اكثر هذا وجميعه بل والتذكرة والتذكرة وانا مقتصر على التصريح بظرف الغالية
والمكحلة خلافا لصريح الاستاد في كشفه في جميع ذلك من زيادة بل والنراقي في لوامعه وانا مقتصر على التصريح بالمكحلة وظرف الغالية
والدواة والمعاصر في رياضه وانا مقتصر على التصريح بالاولين لكن ظاهرهما بل صريحهما العموم انتهى قوله ظاهرهما بل صريحهما في
ما اشرنا اليه من تعميم المنقصر ثم استند في الجواهر على الحكم فيما عدده بالحرمة بقوله لصدق الاسم او لعدم صحة السلب في بعض انه
ان اراد الحكم بالحرمة ولو على تقدير الشك في صدق الاسم العرفي فلا وجه له الاستدلال عليه بالصدق العرفي فلو اراد تنجز الحكم بالحرمة
مستندا الى الجزم بالصدق كما يعطيه قوله ودعوى الشك في الصدق والارادة بل ظهور عدمها لا نسلمها وعدم اعتبار هذا والنجاسة
حينئذ من الاشتراك والاصل الاباحة مضافا الى الصحيح عن التعويذ يعلق على الحائض والى ما اشتهر مما ورد في حرز الجواد بدفعها منع الشك
في الصدق ولا وعلم فادحية يعلمها عرفت ثانيا كمنع الشك في الارادة ثالثا المنع النعدد في الاطلاق الموجبة لذلك وان كان الكثير
المتداول عند اغلب الناس الاواني المستعملة في المأكل والمشرب ونحوها واصغر الحجم ونحوه لا تأثير له في ذلك واولوية المجاز انما هي
من الاشتراك اللفظي المعنوي على انه يمكن منع كون ما نحن فيه من المطلق اذ قوله لا تاكل في انية الذهب ونحوه مما لا تفاوت في شموله
بين المعتاد وغيره لكونه من العموم اللغوي فضلا عن تعميم مناط الاجماعات بل لعل ملاحظة الاخبار خصوصا صحيح ابن بزيع تعطي تعميم
المراد لغير المعتاد كما اعترف به الاستاد الاكبر في حاشية المدارك واما صحيح التعويذة المعتضدة المشتهر من حرز الجواد فيدفعه او لا
امكان الفرق مع غيره بصحة سلب الاسم عنه دونه كما اعترف به الاستاد في كشفه وثانيا التسليم لكن لا يجوز التعدي الى غير التعويذ
مما يطلق عليه اسم الانية بل ولا من الفضة الى الذهب كما هو ظاهر العلامة الطباطبائي فيهما معا فهو لا يخلو من قوة انتهى وبعضها

الحرمة

مع تنقيح المفهوم العرفي

لا يخلو من مناقشة كما لا يخلو اخر من قوة فمن الاول دعوى الجزم بالصدق فيما عدده ولو في بعضها العدم الجزم به ولو من جهة دفع احتمال الخفة
منه من الاعاظم ومع الشك في العرف فحده عرف منع الحرمة واما الشك في الارادة فمن ادعاه بناء على دعوى عدم الانصراف وعدم التبادر من
اطلاق لفظ الانية المجرد ندرة الوجود ثم منع مدخلية الصغر والكبر مطلقا في ذلك لا وجه له ودعوى العموم اللغوي المجمع في خبر المنع
حتى في قول لا تأكل في انية الذهب دعوى كون من النكرة في سياق النفي ممنوعة بل هو مثل قول لا تكرم الرجل لا مثل قول لا تكرم رجلا
واما معاقد الاجماعات فغير مشخص كونها بصيغة العام اللغوي مع ان ثبت موضوعها غير الانية قطعا وحكمها الكراهة والعرف
في وعاء الحرز بين الفضة والذهب مستندا الى ذكر الفضة في خبر دون الذهب ملاحظة باقي الاخبار مضافا الى ارادة الفناء
عن ذكره بذكرها وانتهت الاقتصار على ذكر انية الفضة في عدة من اخبار المنع عن الانية مع ان الذهب فيما هو انية محرم قطعا
خلاصة الكلام ان المجزم في الموارد التي ثبت فيها صدق الانية عرفا هو الحكم بالحل وهي موارد الخلاف التي مرت في عبارة الجواهر وفي
بعضهم زاد قاب الساعة المتصل والمنفصل وجوز ان الكاتب والسرير والسكل والمهد واللوح والادعية واجزاء دولاب الهواء
والسفرة والحويجة والحباب والقنا طبل الكبار ومعرفة الاذن فما فرض من هذه العنوانات البقاء فيه على الشك فلو لحق الفقرا عاظم الا
فقد عرفت ان الاقوى فيه البناء على عدم التحريم كما هو مقتضى القاعدة من اجراء البراءة عن الحكم فيما لا يثبت الموضوع وفي المفضض
قولان اشبههما الجواز مع الكراهة والكلام فيه يقع في موضعين احدهما في موضوعه واحسن ما جمع اقسامه عبارة البحار قال المفضض اما
الاول الظروف التي يكون بعضها فضة وبعضها نحاسا او غيره متميزا كل منهما عن الاخر كما يستعمل ظروف فاصلها الخرف او غيره وفيهما من الفضة
الثاني ما كان جميعه مموها بالفضة وهو قسمان احدهما ما طلي بماء الفضة واذا عرض على النار انفصلت الفضة عن غيرها الثالث ما
علق عليه حلقة او قطعة من سلسلة من الفضة الرابع ان يخلط الفضة بغير الذهب يصنع بها الانية الخامس ما نقش بالفضة وظاهره
النقش يقطع من الفضة بنحو البنيث فيه وشبهه لا النقش بماء الفضة لجعله القسم الاول من الثاني قال وظاهر اخبار المفضض شموله للاول
والثاني واما الثاني فالظاهر في القسم الاول منه الجواز وفي الثاني المنع لصدق الانية على الباطن بل يمكن ادعاء صدق انية الفضة فلت
وهو فرض الكاسي من الفضة الذي فصل في الذرة انما مثل الكاسي الا انه باحد يجعله من المفضض والحلى فتردد في خلة من لحوقه بكونه
البعض لعدم الاستيعاب ومن ان الحل فالباء يساوي الكل وللكل فحرمه معللا بان الكاسي اناء مستقل يوجب بذلك صدق الشرب من اناء
الفضة مثلا كما او البر المجلسي قال في البحار واما الخامس فلا يبعد انفصل فيه كالثاني بان يقال ان حصل منها بالعرض على النار ينفصل
منه شيء ام لا ينفصل من ذلك الثاني الذكر في المموه ان كان يحصل شيء منه بالعرض على النار حرم والا فاشكال ومثل في النهاية ومراده
العرق بين المطلي بماء الذهب والفضة والممزوج في حال الذوبان فيحل وبين ما المغشوش قطع منها بلجام ونحوه بر فيحرم ص عبارة التاجي
بما يحصل منه شيء من الفضة اذا عرض على النار ولان اللحم ينفك بالنار ومراده بالمموه في المقسم ما كان جميعه مموها كما يعطيه سبك العبارة
قال لو اتخذ اناء من ذهب او فضة وموهها بنحاس حرم الى ان قال ولو عكس اي اتخذ اناء من نحاس وموهها بالذهب والفضة لم
يحرم ثم قال المموه مشيرا الى المتقدم ذكره ان كان يحصل منه شيء الى اخر كلامه ما الا فلو اراد ان ما المغشوش فضة ينفصل منه
مطلقا محرم كان ربما يتوهم من اطلاق قوله المموه ان كان الى اخر فلا يبعد في بطلانه لان بعض اقسامه لا يكون بصورة الاناء اصلا فكيف
يحرم ولذا قيد المجلسي ره منه المحرم من المموه بما كان جميعه مموها وهذا التقييد منه جار في القسم الخامس ايضا وعبارة الفاضل ايضا
راجعة الى تقسيم المجلسي ره القسم الثاني من اقسام الخمسة وتقسيم ره الى الخمسة ونحو بهما حرم وتحليله ما حلل في غاية الجودة و
ان كان حكم القسم الرابع في كلامه غير مصرح به لكن ظاهره الاباحة بل من غير تامل فيه لما اشتهر من ان المركب من الداخل والخارج خارج
وبالخلط العين المستهلك في غير الفضة خارج عن صدق انية الفضة كما لا ينبغي ايضا في القسم الثالث نظرا الى الاخبار التي منها ما
ورد بطريق المؤالف والمخالف كان للنبي ص قصعة لها حلقة من فضة وكذا في القسم الاول المقصود انا الفضة والذهب الممنوع في
الاخبار فيما كان جميعه منهما لا بعضه واتضح بما ذكرنا وجه منع القسم الثاني فالتحريم في ثانيهما لما قررناه من كون الكاسي اناء مستقلا
يوجب لمضافة الملازم صدق الشرب من اناء فضة والتحليل في اولهما العدم كون المطلي به كاسيا ولا يعد مجرد الطلي بالماء اناء
مستقلا وهما سند فيهما الخامس والجميع واضح ما عدا وجه الثاني من قسمي الثاني والخامس تصير في الجملة بعنوص والكون الاقوى
ما قررناه ما خلاصته ان الاناء المكتسي جميعه من الباطن او الظاهر بثوب من [illegible]

بيان حكم آنية المفضض

به على الدوام بالحام ونحوه مما يفكه النار فحكمه حكم انية الاولى من جهة وضع احدهما في الاخر وبدخل من هذه الجهة المراتب الملبسة من حيث
وضع الزجاجة فيما يحيطها من فضة مثلا ووضع لطل الصغار وكذا الخاتم من حيث وضع الفص في محله فحكمه الحل والا باحة وهو المراد ظاهرا
بقوله وليس من باب الاواني الخاتم وشبهه من ملصوق ملازم يعني ان وضع الفص في محله ليس من وضع الشيء في اناء فلا يحرم وخلاصته
لاجل الحل فيه انه يعرض اللصوق الملازم خرج من وضع الوعاء للشيء فلم يكن فوضع احدهما في الاخر من الوضع في وعاء فالوجه في المراتب
الملبسة بالنقل من ذلك بدل انه حل اللبس به لكان اللصوق المشاد بقوله اذا الجمع باللصوق انحل الثانية من وضع الشيء في المكتسي بالنحو
المفرد كقدح نحاس مكتسي بثوب من فضة ملاصقة على الدوام اذا وضع فيه ما يشرب ويدخل فيه من هذه الجهة المراتب المتقدمة
اذا فرض في زجاجتها انغماس بوضع فيه ما مثلا وكذا فص الخاتم الكبير الى غير ذلك المعين اناء مكتسي بالنقد بالنحو المذكور فحكمه حرمة شرب
ما يوضع فيه او اكله وهو الذي اراد بقوله في الذرة حيث قسم المفضض بنحو الكسوة للاناء بالصياغة وان كساها كلها فلا يحل فانما
الكاسي اناء مستقل اي فلا يحل الحل المتقدم فيما كسي البعض الذي جعله من المفضض من كراهة الشرب او الاكل وسائر الاستعمالات
فالتعليل بانما في كلامه الحكم بالتحريم من هذه الجهة ومراده بذكر كونه اناء مستقلا مجرد بيان انه ليس لكاسي البعض متطفلا بل يدخل
بتطفل في المفضض الذي عنوان الانية فيه للملصوق بالفضة الملحقة وما علة حرمة الشرب في المكتسي فهي ما اشرنا اليه من صدق الشرب
في اناء فضة في الجملة الناشي من اصول الكاسي وان كان بالتضام بالمكتسي خرج عن كونه انية له لكن لا ينافي ايجاب التضام به مع
كونه بصورة اناء مستقل غير متطفل به صدق الشرب من اناء فضة في الجملة اذا شرب من الموضوع في المكتسي فاما لم يكن كل كاسي البعض لانه
ليس بصورة اناء مستقل بل الفضة متطفلة بها دعا غاية اثر التضام فيه صيرورة المكتسي مفضضا فان قيل لم لم يؤثر كاسي الكل تسمية المفضض
قلنا لا اثر ما خوذ في المفضض من تطفل الفضة ولحاقها ومع الاستيعاب صار كما اشرنا اليه بانه اناء مستقل فان قيل المفضض قد يكون
ايضا مستوعبا كالمطلي جميعه قلنا فرق بين الصياغة والصياغة فان الصبغ متطفل الشيء وان استوعبه ومن حكم التحريم اندفع ما عسى
يقال ان الفضة في فرض المراتب بتمامها اناء مستقل فلم صرح فيها بالحل لما عرفت من ان الحل من الجهة الاولى ثابت في المقامين كما ان الحرمة
من الجهة الثانية جارية فيها بتمامها معا وهو المراد بتمام ما في الذرة في المقامين وكذا مراد المجلسي ره من تحريمها الاخير من قسمي الصورة
الثانية من الاقسام الخمسة ومراد الفاضل من تحريم المموه جميعه فيما مر من عبارة كما به هو تحريم المكتسي من هذه الجهة لا من جهة وضع
المكتسي في الكاسي على كل حال يتبين ان الوجه في التحريم هنا ما اشرنا اليه من صدق الشرب من انية الفضة وبه المجلسي ره ايضا عليه بقوله
فيما مر يمكن ادعاء صدق انية الفضة ولعل دعوا مجيئنا تصدق انية الفضة لا غيرها اعتبار الامكان ولو كان تمام الدعيبانه من
صدق الشرب من انية فضة لجزم به ويلحق بالكاسي المذكور الاناء المعمول من الكل ويعدونا ولبا الدون المتعارف في زماننا اذا لم يمكن منه دفع
الجسم التي احملنا مراعاتها في الانية فان لفتيل الفضة متواصلا عليه بمنزلة الكاسي الملصوق الملازم فيجري فيه الاقسام من كاسي
الكل والجلد والبعض ولذا ادخلنا فيه بعض ما الانية الا بالصنع منه كالعرقجين والكلاه ونحو ذلك **الموضع الثاني في حكم المفضض**
والكلام فيه ايضا يقع في موضعين **احدهما** في ان المفضض هل هو مثل الفضة في الحرمة ام لا والبحث في الخلاف القول بحرمته
ولكنه في خصوص الاناء المفضض وعبارته عبرهم بجزم فيما انسبه فانه قال يكره استعمال اواني الذهب والفضة وكل المفضض منها
وقال الشافعي لا يجوز استعمال اواني الذهب والفضة وكل المفضض منها وبه قال ابو حنيفة في الاكل والشرب والتطيب على كل حال وقال
الشافعي يكره المفضض وقال ابو حنيفة لا يكره وهو مذهب داود لنا اجماع الفرقة واستدل بالاخبار الناهية انتهى وظاهر نقله
الثاني عن الشافعي كراهة المفضض ارادة غير الاواني وكذا عن ابي حنيفة عدم الكراهة في غيرها حتى لا ينافي نقله عنهما اولا عدم
الجواز في المفضض وعلى كل حال قوله الابتداء يكره دائر بين محذورين ارادة الحرمة منه فيقتضي تحريم استعمال المفضض وارادة الكراهة
فيقتضي تجويز استعمال انية الذهب والفضة لكن المحققين من اصحابنا حملوه على التحريم ويشهد له استدلاله بالاخبار الناهية فانها
حقيقة في التحريم ولعلهم يتحققوا منه المخالفة في تحريم انية الذهب والفضة واشتهر هنا عنه حكاية تحريم الانية المفضضة ولعله
اولى من العكس فان تنزيهه عن الخلاف في تحريم انية الفضة اولى منه في كراهة المفضض لان الاول اجماع المسلمين ولم اجد القول بحرمة
الاناء المفضض للتصريح به في عدة اخبار فوق صحيح ابن وهب سئل ابو عبد الله ع عن الشرب في القدح فيه ضبة من فضة فقال لا باس
الا ان تكره الفضة فتنزعها موثقا بالتعبير في الاستثناء بعدم بلفظ يكره الظاهر في الجواز مع المرجوحية وقد مر الوارد بطريق القرني

بيان حكم المفضض

في حكم اواني المفضض والاخبار الواردة

ان النبي صلى الله عليه وآله كان قصعة منها حلقة من فضة وايضا كان له قصعة مشعبة بضبة من فضة والضبة او الحلقة في القدح او القصعة يلحقهما بالاناء المفضض حيثما سمعت من نقيس البحار وغيره وفي صحيح ابن سنان لا باس ان يشرب الرجل في القدح المفضض واعزل فمك عن موضع الفضة لا يعارضها ما ورد بالنهي عنه كصحيح الحلبي لا تأكل في آنية من فضة ولا في آنية مفضضة وخبره الآخر عن الصادق انه كره آنية الذهب والفضة والآنية المفضضة ونحوه خبر بريد وتقريب استفادة حرمة المفضض حتى يعلم معارضا سيتبين عن قريب ووجه عدم المعارضة انه على تقدير الدلالة على الحرمة نهي من الظاهر ودلالة ما تقدم خصوصا فعل النبي في قصعته من النص والنص محكم على الظاهر خصوصا مع اعتضاد النص بالشهرة المقاربة للاجماع بل لظهور الوفاق فيما عدا الشيخ فانه مع الاعتضاد او عدمه في النصوصية والظهور ولا يقاوم مخالف المشهور موافقه فكيف مع عدم التماثل هذا مع عدم وضوح دلالة جملة ما عورض به كخبر الحلبي كره آنية الذهب والفضة والآنية المفضضة لان دعوى دلالته على حرمة آنية الفضة معلومة فيقتضي المعطوف عليه كره للتحريم بل لزم كونه في المعطوف ايضا للتحريم ليتساوى المتعاطفان وهو ممنوع بانه ان قيل يكون كره حقيقة في التحريم يجب حمله على خصوصه بغير قرينة فهو مجاز فيه وان قيل هو حقيقة في التنزيه لكن الحرمة مرادة في الخبر بقرينة اضافته الى آنية الفضة فليكن بالنسبة الى المفضض مرادا به التحريم ايضا ليتساوى المتعاطفان قلنا ابعد البناء على التجوز لعل التجوز المذكور باولى من التجوز بحمل الكراهة على الاعم من التحريم والتنزيه بل هذا اولى ليكون بالاضافة الى الفضة للتحريم والى المفضض للتنزيه وتساوي المتعاطفين في الحكم الشخصي غير لازم بل كتساويهما في الحكم انما يلزم لئلا يكون المراد بالعامل الاول معنيين مع عدم تكرره في العطف ومع ارادة الاعم يرتفع المحذور فلا يلزم التساوي في الحكم بل في الجواهر ان ذيل الخبر الثالث في تحرير العقبة التي منها اكره الشرب في الفضة وفي القدح المفضض وكذا ان يدهن من مدهن مفضض والمشط كذلك فان لم يجد بدا من الشرب في القدح المفضض عدل بفمه عن موضع الفضة ظاهر او صريح في ارادة الفرد الاشد من الكراهة فاوله لكن لا اعرف وجهه اذ هو يوافق ارادة التحريم من كره في صدره باحسن وجه وان كان مراده الظهور باعتبار كون العدول بالفم غير واجب فيكون الشرب من موضع الفضة مكروها فيدل على كون كره في صدره بمعنى الاعم ففيه ان كراهة العدول عنه بحاله هو ان على غير القول الذي يحاوله الخصم من تحريم الآنية المفضضة مطلقا فاحرى ان عليه ليس الا بمعنى الحرمة ولا باس فيه الذي لان من فرضه عدم البد من الشرب من المفضضة فلا باس ان يقول على تقدير الالتجاء يتحرى غير موضع الفضة مهما امكن نعم يؤكد هذا الحمل قوة كون لفظ الكراهة هو مشترك حقيقة في المعنى المشترك وعلى كل حال سقط استدلال الخصم بهذه الاخبار لان احتمال كون كره فيها للاعم اما اظهر او مصادم فيتبين من ذلك بطلان ما في الحدائق من ان التخلص من احتجاج الخصم بهذا الخبر موقوف على التزام كون اللفظ مستعملا في المعنيين وهم لا يجوزونه فلا مخلص من التخلص بغيره نعم الخصم مستظهر بالصحيح لا تأكل في آنية من فضة ولا في آنية مفضضة فانه من عطف المفرد على المفرد لان كلمة لا الثانية زائدة لمجرد تأكيد النفي واصله لا تأكل في آنية فضة وآنية مفضضة لا عطف الجواب بحمل النهي على مطلق المرجوحية حتى يصح كونه في الاول تحريميا وفي الثاني تنزيهيا لكنه مجاز لا يعارض الحقيقة الا ان الجواب غير منحصر فيه فان الخصم بعد ان كان يرى من عداه مفتيا بجواز استعمال الآنية المفضضة لو خلا عن الجادلة بالقول بالتحريم يصلح اتفاق من عداه قرينة لصارفه عن الحقيقة وحمل النهي على المرجوحية المطلقة وربما احتمل فيه كون الواو استينافية لا عاطفة فلا بد من تقدير فعل ولا يتعين معه ما يقتضي التحريم ولا يلزم تساويهما في الحكم لكن الاستيناف فيه ايضا خلاف الظ ايضا او الاسناد لا لانها يصلح مع الظهور وعلى كل حال لا ينبغي التأمل في ضعف القول بحرمة الآنية المفضضة واما غير الآنية من اقسام المفضض فلا يوجد القول بالحرمة فيه بل في اللوامع الظاهر الاتفاق على عدم حرمته لكن في المعتبر ان اتخاذ اليسير من الفضة كالحلقة للسيف والقصعة او كالضبة والسلسلة التي يشعب بها الاناء جائز فيما عدا ذلك مما ليس باناء تردد واشبهه الكراهة اذا كان فيه غرض صحيح كالصفائح في قائم السيف الى آخر كلامه لكن الترديد منه فيما بعد احتماله الحرمة وهو يقتضي بعدم تحقق الاتفاق على الجواز عنده وتقييده الغرض بالصحيح نظرا الى كون الخالي من الغرض سرفا واتلافا للمال يوجب الحرمة وقريب من عبارته ما في نهاية الاحكام قال الاقرب جواز اتخاذ حلقة من فضة وذهب وسلسلة وانف ذهب وما يربط به اسنانه وفي تحريم الاواني والضبة والمرآة والصفائح في قائم السيف اشكال اقربه عدم المنع لاصالة الاباحة وفي المدارك الاقرب عدم تحريم اتخاذ غير الاواني من الذهب والفضة اذا كان فيه غرض صحيح كالميل والصفائح وهو يقتضي احتمال المنع لغير الاواني ايضا فيما لا غرض

في بيان اقسام المفضضات وتفصيل احكامها

صحيح ولا ينبغي التأمل في عدم حرمته لكثرة ما يدل من الاخبار خصوصا الخبر بان ما كان من ادوات النبي صلى الله عليه وآله مفضضة وانكار ابي الحسن على ابن بزيع نقله وجود المرآة الملبسة بالفضة عند ابيه لا يدل على الازيد من الكراهة لان المداومة على استعمالها ينكر عليهم وكذا امره بكسر قضيب اخيه العباس فانه حكاية فعل بل السيرة قائمة على عدم التحريم وتجويز المفضض من الآنية المتفق عليه ظاهرا يقتضي بالاولوية جوازه في غير الآنية نعم التأمل في كراهة المفضض في محله لا ريب في ثبوتها لكن في تشخيص ما هو المكروه منه اختلاف كثير في الاخبار وكلام الاخيار ففي الجواهر يمكن استفادة كراهة مطلق المفضض او ما عدا السيف وان لم يكن اناء من خبر الفضيل عن السرير فيه الذهب ايصلح امساكه في البيت فقال ان كان ذهبا فلا وان كان ماء ذهب فلا باس بناء على عدم الفرق بينه وبين الفضة وصحيح علي بن جعفر عن السرج واللجام فيه الفضة ايركب به قال ان كان مموها لا يقدر على نزعه فلا باس والا فلا يركب به فان اقل النهي الكراهة وصحيح ابن بزيع المتقدم في حكاية المرآة وكسر قضيب عباس وخبر ابن ابي المقدام رأيت ابا عبد الله عليه السلام اتي بقدح فيه ماء فيه ضبة من فضة فرأيته ينزعها باسنانه وخبر بريد المكي نهى ان يدهن في مدهن مفضض والمشط كذلك بناء على انهما غير آنية وكان استثناء السيف في كلامه لما دل على مفضضية سيف النبي صلى الله عليه وآله من اخبار الفريقين وفي الحدائق الحكم بكراهة ما كان من الآلات وان تفاوت شدة وضعفا في مواردها وفرق بين المفضض والمموه واستظهر جواز المموه بغير كراهة واعتقد انه الجمع بين الاخبار مع ان الاخبار لا تساعد اطلاق كلامه لان بعض ادوات النبي من سيفه ودرعه وقصعته من الآلات وان لم يصرح هو بمراده من الآلات لكن نقل عن النهاية ان صفائح السيف من الآلات وقد ورد بكونها في سيف النبي من الفضة بطريق الفريقين ما لا ينكر ولم يكن النبي ليواظب على المكروه وبه يتضح ان ما امكن استفادته في الجواهر من كراهة مطلق المفضض اضعف من ذلك اذ في الاخبار التي اشار اليها في مقابل هذه ما يقتضي بخلاف ذلك كما اعترف هو به مقدما من خصوص ما ورد من الطريقين في تحلية درع النبي ذات الفضول بحلقة وقصعته وضبتها وقبضة سيفه وقبيعته وحليته ذات العقار وانف عرفجة ومرآة الكاظم وخبر ابن سنان ليس بتحلية السيف بالذهب والفضة باس وخبر ابن سرحان ليس في تحلية المصاحف والسيوف بالذهب والفضة باس وما روي كان نعل سيف النبي وقوائمه فضة وبين ذلك حلق من فضة ولدرعه ثلاث حلقات وانه عرض عليه قرآن معشر بالذهب في آخره سورة مكتوبة بالذهب فلم يعب منه الا كتابة السورة وما ورد ايضا انه كان برواية نائة رسول الله من فضة وفي اللوامع قوى قصر الكراهة على ما تضمنه شيء من تلك الاخبار بغير جعل ضابطة فالاولى تخصيص الكراهة بمورد النص او بالاعم منه ومما لا نص فيه او مما ورد النص بجوازه ايضا احتمالات والاصل يقرر الاول انتهى والذي يقتضيه النظر في المقام ان يقال ان الادوات والآلات اما فضة او مفضضة والقسم الاول هو ما لم يستعمل في مادته شيء غير الفضة غير مستهلك فيها والثاني ما استعمل فيه من الفضة ما لم يستهلك وهو اقسام مر الاشارة اليها وكل منهما اما آنية او غير آنية فالاول وهو الفضة من الآنية حرام اتفاقا كما في اللوامع وفي الجواهر انه لم يجد فيه الخلاف وهل يكره ام لا فان قلنا بكراهة المفضض مطلقا كما مر من احد الوجوه الثلاثة في اللوامع كان الفضة اولى بالكراهة وعلى غيره حيثما كره المفضض كان الفضة اولى وفيما لم يكره المفضض يحتمل كراهة خصوص السرج واللجام لخبر علي بن جعفر المتقدم والثالث وهو المفضض من الآنية فيه قول بالحرمة عن الشيخ والمعروف عدم الحرمة وهو الاصح في غير الملبس كلها او جلها ايضا في وجه قوي فيه مر الاشارة اليه عن العدة وهل يكره المفضض من الآنية فيه تشمل ذات الحلقة او الضبة منها الظاهر عدم الكراهة لخبر قصعة النبي صلى الله عليه وآله لكونها ذات قطعة سلسلة بل فيها رواية في اللوامع روي ان قدح النبي انكسر واتخذ مكان الشعب سلسلة من فضة بل مما ذكر يستفاد عدم كراهة كلما كان نحوها في التراخة من المتماد والزهادة والذكر وامثال ذلك نقصا او اثباتا او تعليقا واولى منها المفضض بعيد هنا بماء الفضة واما غير ذلك مما زاد عليه فالظاهر كراهة الآنية المفضضة بل هي المشهور للاخبار المستدل بها في تحريم المفضض وقد حملناها على الكراهة مضافا الى ما صرح بالكراهة كقوله في خبر بريد كره الشرب في القدح المفضض المتضمن لنفي الباس عنه كصحيحي ابي وهب وابن سنان محمول على الباس الحرمي جمعا ويشهد له قوله في اولهما لا باس الا ان يكره الفضة فينزعها والرابع وهو المفضض في غير الآنية فيه وجهان الكراهة لاطلاق بعض الاخبار المتقدمة بكراهة المفضض وظاهر الجواهر الميل اليه وعدمها ولعله الاقوى لتضمن الاخبار المذكورة اخبارا كثيرا بل بكراهته من غير الاواني ولو لتضمنها فردا واحدا ما ادعى كراهة عنوانه اذ لا فرق في الافراد من كل عنوان مضافا بالتعليل المذكور في خبر ... الاسناد سأله عن المرآة هل يصلح العمل بها اذا كان لها حلقة فضة قال انما يكره استعمال ما يشرب به عن الكليني رواية ايضا في

احكام الدواب وعلي بن جعفر في كتابه فإن قيل التعبير بالشرب بيراد فيه ارادة الاناء والاجماع على حرمة استعمالها فرينة على ارادة الحرمة من كره بناء على فهم الامام ع كونه السؤال عن جواز المرآة بتوهم حرمتها قلنا التعليل انما هو لحكم المسؤول عنه وهو المفضض بما له حلقة الذي ظهر الاتفاق على عدم حرمته دون اناء الفضة فلا اشارة للكراهة عن ظاهرها من التنزيهية فالسؤال عن الصلاح بمعنى عدم الكراهة لا عدم الحرمة وهو وان خص الكراهة بالمفضض مما يشرب به لكن الظهور والاتفاق نصا وفتوى على عدم الفرق بينه وبين سائر الاواني قرينة على كونه مثالا للاواني ودبما استظهر كراهة المفضض في غير الاواني من بعض الاخبار المتقدمة اليها الاشارة كما حكاه الرضا ع في خبر ابن بزيع من امر الكاظم ع بكسر قضيب عباس لكنه حكاية فعل لا عموم فيها وكما روي من انتزاع الصادق ع الحلية التي كانت في فتح ابي عبد الله ابنه ومنه وهو لم كذلك وقد يوجه فعل الامام في موارده بكونه من مقامات تنزههم وكم لهم عليهم السلام في الزهد عنه من مكارم الخصال ما لا يراد من غيرهم بل هو غير مقدور لغيرهم ممن لم يعصمه الله ويسدده ويعوّد على مواليه ذلك لا اقل من العسر والمشقة في بعضها المتقين فلا يستدل بمجرد استعمالهم عليهم السلام في شيء من تلك المراتب والمقامات على كونه المكروه المصطلح بالنسبة الينا كوالمحبة على امير المؤمنين ع على عدم الجمع بين ادامين في الاكل حتى لو جمع له بين الملح واللبن امر برفع اللبن الذي هو كذا تركا كل الخلة ومواظبته على اكل الشعير اليابس الجشب ولباس الخشن الخشن الحبر تركا للسمائل الذي يكره لغيرهم بالمعنى المصطلح قطعا كيف لا وابنه الحسن عليه السلام استعمل خلافه الله ولو كان حكما عموميا لكان اولى بالاقتداء به فما هو الا من اختلاف الجهات والاعتبارات في مقامات تنزههم ومنه هذا المقام كما يشهد له ما ورد من حلقة قصعة النبي ص وضبتها فانها التي انتزعها الصادق ع باستانه فكيف اتخذها النبي ص وكيف انتزعها الصادق فما هو الا ان اظهار الجلال كان مطلوبا في زمان النبي ص في مقابل المشركين وفي زمن الصادق والكاظم استغنى ذلك الغرض فاحتمل بطلان ما يقتضيه زهدهم الذاتي فلا دلالة له فيه على الكراهة المصطلحة بالنسبة الينا ودبما استظهر ايضا من ذوات السرج واللجام المتقدمة مع ان المسؤول عنهما من الفضة واحتملنا كراهة خصوصهما من الفضة ولا تستلزم كراهة المفضض منهما سيما مع التصريح فيها بنفي البأس عن المموه المصرح في اللوامع بانه مرادف المفضض والمذهب هذا مع معارضتهما بما هو ملكور فيهما تعليلا على السؤال عن السرج واللجام من التعليل الشاذ البعيد ودبما استظهر ايضا من قوله في ذيل خبر بريد المتقدم وكذا ان يدهن في مدهن مفضض مع انه من اقسام الآنية الخارجة عن مطرح النظر هنا وبما رواه الفضيل ايضا من السرير فيه الذهب ايصلح امساكه في البيت فقال ان كان ذهبا فلا مع ان كراهة ما فيه الذهب غير مستلزمة لكراهة ما فيه الفضة خصوصا مع كون الفرق بينهما معهودا منه انقا كلباس الرجل من الذهب وفيه على الخلاف كما في الموجز من منع الذهب لو في غير الاواني دون الفضة وبالجملة لا ملازمة بين الكراهتين كل هذا في المفضض واما المذهب فربما يستظهر تساويه مع المفضض بل في الجواهر التصريح به فقال ويلحق بالاناء المفضض المذهب في جميع ما تقدم لكن في الوجيزة المذهب مطلقا ولو في غير الاواني واحتمل في الذكرى حرمة الضبة من الذهب في الآناء وفي المنتهى تعليلا بتجويز المفضض الاحاديث وردت في المفضض وهو مشتق من الفضة فلو دخل الآنية المضببة بالذهب لظهر لهم اتفاق الاصحاب عليه على قول انتهى ومرجعه الى ما مر عن الموجز لعدم الفرق بين الضبة من الذهب وغير الضبة كما يقتضيه الاستناد للاحتمال المتقدم عن الذكرى الى عموم النبوي ص هذان محرمان على ذكور امتي مشيرا الى الذهب والحرير ولعل الاقوى عدم حرمته لما مر عن الموجز للاصل وعدم دلالة النبوي على ما نحن فيه لاحتمال ارادة حرمة لبس الذهب بقرينة اقترانه بالحرير الذي المحرم منه هو اللبس وارادة الاعم منه في خصوص الذهب يستلزم استعمال المحرم في معنيين نعم قد يصلح الاستناد الى خبر الفضيل المتقدم في السرير بحمل النهي فيه اذا كان ذهبا على حقيقته من التحريم وفي تموضه بمجرده بل مع مخالفة المشهور وظاهر منع جدا خصوصا مع معارضته بالفتوى منكرا انفا عن مجلد الدروي بطريق المرتضى وحسن ابن سنان ليس بحلية السيف بالذهب والفضة بأس وخبر ابن سرحان ليس في تحلية المصاحف والسيوف بالذهب والفضة بأس لا يخفى مع حسن الثاني منهما بالشهرة ظاهرا ومنه ينقدح منع ما حكيه عن المنتهى من عدم الوقوف للاصحاب فيه على قول الا ان يكون مراده في خصوص الآنية المضببة بالذهب مع انه لا فرق بينها وبين غيرها مما ليس باناء بل حكي عن اللوامع من ظهور الوفاق فيه فاله وهذه عبارته القم وقاتهم على جواز اتخاذ غير الاواني منهما من الذهب والفضة كالميل وتبعية السيف وحلقة القصعة وضبة الاناء والسلسلة والسرج واللجام واتخاذ الانف وربط الاسنان ومحلية المصحف والسيف والمرآة بهما وقس عليها امثالها انتهى فيحتمل ارادة الفاضل من قوله في المنتهى لم اقف للاصحاب فيه على قول الفتوى بجواز ارادة التزام في استظهار وفاقهم من اقتصارهم في التحريم على ذكر الآنية لا من التصريح لان التصريح بجواز غير الآنية فلا منافاة

في بيان الحاق المذهب بالمفضض وعدمه

ولا استبعاد نعم ما كره من المفضض يكره مثله من المذهب اذ لا يتنزل عن درجة الفضة كما اعترف بذلك في المنتهى وفي جواز زخرفة السقوف والجدران بالذهب والفضة وحرمتها قولان اختار الحلي المنع وتبعه جماعة ويظهر من الفاضلين وممن قبلهما الشيخ في الخلاف جوازها قال في الاخيرة لا نص في تحريمها والاصل الاباحة وهو ظاهر الاردبيلي ايضا في المجمع ولعله الاقوى لعدم دليل صالح للمنع وما ذكره من كونه تضييعا للمال وتعطيلا له في غير الاغراض الصحيحة واضح المنع اذ العبرة في جواز بذل المال بالاغراض والمصالح الدنيوية ولو مجرد حظ النفس للعقلاء وهو حاصل من التزيين واظهار الثروة وقد جرت سيرة الناس على صرف المال في تحصيلها وما الفرق بينها وبين تزيين السلاح والخيل والجواد والخدم بالحلي الذي لا خلاف في جوازه ولعمري انه يقضي العجب من صدور هذه الكلمات من بعض الاساطين لولا مظنة كونه من حكم البارئ لئلا يجمحم الذائد عن مباشرة الغالي

الموضع الثاني من حكم المفضض في انه على القول المعروف من عدم حرمة استعماله هل يجب عزل الفم اذا شرب واكل من الاناء المفضض الصافي ونحوه دون نزح المائع من موضع الفضة ام لا يجب بل يستحب الوجوب نسب الى المشهور في المدارك لتعليه عامة المتأخرين بل في الجواهر لا خلاف فيه بين احد من القدماء والمتأخرين وفي المعتبر بعد ان حكى الوجوب عن الشيخ قال الاشبه الاستحباب عملا بالاستصحاب وتبعه جماعة ممن تأخر كصاحب المدارك والذخيرة واختاره المحدث العلامة للاولين قوله في حسن ابن سنان المتقدم لا باس ان يشرب الرجل في القدح المفضض واعزل فمك عن موضع الفضة فيقيد بها في غيرهما من نفي البأس عن المفضض بها وان فرض العموم بترك الاستفصال ايضا كما ادعاه في المدارك فيخصص بها خصوصا الحسنة الجامعة بينهما وهو خير من الجمع بحمل الامر بالعزل على الندب لانتجاه الآن بدعوى عدم مكافئتها بقيتهما لاطلاق المعتبرة الواردة في استعمال الاواني المفضضة معتضدة بالاصل ولو كان عزل الفم واجبا واطلق نفي البأس عنها فيما وقع السؤال عنها كان من تأخير البيان عن وقت الحاجة بل صحيحة معوية الا ان يكره الفضة فينزعها من جهة التعبير بالكراهة وان امكن مقاومتها باعتبار ذاتها واعتضادها بالشهرة المحكية التي لا يعارضها الاصل المنقطع بالدليل وهي مطلقا غير محققة والشهرة المتأخرة كما حكاها في الكفاية وان كانت غير بعيدة لكن كفايتها في الجبر بالاعتضاد ممنوع ولعله وجه القول بالندب والا فالتخصيص او التقييد لا مندوحة منه مع فرض قوة المكافئة ومن اجله كان القول بالوجوب في غاية القوة والحكم جار في العزل عن موضع الذهب في المذهب بالاولوية وان كان المنصوص موضع الفضة ومن اجله تردد في المنتهى في وجوب العزل عن موضع الذهب كالمفضض وقال في الذكرى هل ضبة الذهب كالفضة يمكن ذلك كاصل الاناء والمنع لقوله ص هذان محرمان على ذكور امتي لكن الحديث منزل على خصوص اللبس كما اشرنا اليه والاولوية بحكم النص العموم اجود فاقه للاردبيلي حيث قال في المجمع ومثله في المدارك ان الآنية المذهبة كالمفضضة في الحكم بل هي اولى بالمنع

واواني المشركين او غيرهم من الاواني فيما عدا اللحم والجلد من سائر ما في ايدي المشركين طاهرة في ظاهر الشرع ما لم يعلم نجاستها بحصول مباشرتهم لها او بملاقاة نجاسة اخرى غير مباشرة المشركين كما يقتضيه الاصل والعموم وعن الكشف الاجماع عليه وتباعله التتبع انه لم يحك مخالف الا ما في الحدائق عن خلاف الشيخ قال بعد نقل عبارة الخلاف ولم اقف في كتب اصحابنا على من نقل خلافه في هذه المسألة مع انه كلامه صريح في ذلك واغرب منه دعواه الاجماع عليه مع انه لم ينقل ذلك غيره فيما اعلم انتهى مع ان الغريب فهمه من عبارة الخلاف ارادة نجاسة اواني المشركين الغير المعلوم مباشرتهم لها مع انه يرى استدلال الشيخ على ما حكم به بانه انما المشركون نجس وهو اظهر شاهد على ارادته نجاسة اوانيهم المعلومة مباشرتهم لها ومقصوده من ذلك الحكم بنجاسة المشركين في مقابل العامة الذين نقل عنهم القول بنجاسة اهل الكتاب منهم وهي المسألة التي قدمناها في اعداد النجاسات العشرة لا دخل لها بهذه المسألة ولا ربط وهذه عبارة الخلاف مسألة لا يجوز استعمال اواني المشركين من اهل الذمة وغيرهم وقال الشافعي لا بأس باستعمالها ما لم يعلم فيها نجاسة وبه قال ابو حنيفة ومالك وقال احمد بن حنبل واسحق لا يجوز استعمالها دليلنا قوله تعالى انما المشركون نجس فحكم عليهم بالنجاسة فيجب ان يكون كلما باشروه نجسا وعليه اجماع الفرقة الى آخر كلامه فسبحان الله كيف يعقل الانسان ومادامي قوله في الاستدلال فيجب ان يكون كلما باشروه نجسا وهذا ايضا من حكم البارئ للتنبيه سابقا وعلى كل حال فقد وردت اخبار مستفيضة بعدم النجاسة في بعضها منها الوارد في الثوب بعيره الذمي قال في الصحيح اعير الذمي ثوبي وانا اعلم انه يشرب الخمر ويأكل لحم الخنزير فيرده علي اغسله قبل ان اصلي فيه فقال الصل فيه ولا تغسله من اجل ذلك فانك اعرته وهو طاهر ولم تستيقن انه نجسه الى غير ذلك وانما اشرنا كذكر هذا الحديث من جهة التعليل فيه فيقتضي شمول الحكم لغير مورد الصحيحة من الثوب المعار ويندفع به ما عسى يتوهم من وقوع السؤال والجواب عن شيء مخصوص والاصل عدم جواز التعدي فان عموم التعليل في المخصوص قاض بالتعدي الى غيره حيثما جرى

في حكم استعمال اواني المشركين وعدمه

ولعل له فعلا عن موضع الفضة وفضة ونزيد الغمس كان التحديد بالماس الشيخ في العلاج المفضض ع

العلم من استصحاب الطهارة ولو الاصلية من اصالة الطهارة كل شيء حتى يعلم انه قذر والى ان يعلم النجاسة ثم تلك الاخبار وان عورضت
بالاخبار اخر مما تعرض من مباشرة اوانيهم بل وثيابهم الا انها مع امكان حمل جملة منها على المعلوم مباشرته لهم لطاهر طوبة بل ظهور بعضها فيه
لا تكافئ المستفيضة الاولة لاعتضادها بعمل الاصحاب البالغ حد الاتفاق فيحمل على الاستصحاب وهل المدار في الحكم بنجاسة اوانيهم
العلم بحصول سبب التنجيس ام يكفي الظن مطلقا او خصوص الناشئ من الامارة الشرعية كالبينة او وخبر العدل وفيه انه اذا علم بنجس
اوانيهم هل يتوقف على الحكم بالنجاسة الى حصول العلم بتطهيرها او يكفي الظن بحصول الطهر مطلقا او الناشئ من الامارة الشرعية كل ذلك
على الكلام الذي تقدم في المياه في شرح قوله كل ما حكم بنجاسته فلا نطيل باعادته هنا ولا يستعمل من الجلود شيء الا ما كان الحيوان
الماخوذ منه الجلد طاهرا في حال حيوته فلو كان نجس العين لا يجوز استعمال جلده وان ذكي في غير ما يعتبر فيه الطهارة لاطلاق النص
بنحو ما ورد في الميتة معتضدة بظهور الاتفاق وفي جواز الاستقاء بجلده قول الموثوق عن جلد الخنزير يجعل دلوا يستقى به من
البئر التي يشرب منها او يتوضأ قال لا باس وعلى كل حال يعتبر في استعمال ما كان من طاهر الحيوان كونه مذكى ايضا فلو كان ميتة لم
سالمة لا يجوز استعماله وان دبغ باتفاق النص والفتوى واطلاقهما قاض بعموم المنع وان كان في غير ما يعتبر فيه الطهارة وللصدوق
قول بجوازه فيه للخبر الذي في الميتة يجعل فيها اللبن والسمن ما ترى فيه قال لا باس ان يجعل فيها ما شئت من ماء او سمن وتتوضأ منه
وتشرب لكن لا تصل فيها وهو من قوله تتوضأ منه وتشرب ظاهر في الطهارة التي لا يقول بها فلعل المراد منه بعض الجلود مما لا نفس له
كالضب والحصى ونحوهما فان ميتته طاهرة مطلقا ويجوز استعمالها في غير الصلوة فيها وما علا اكلها فلا يجوز ان ولو من ماكول
اللحم منه كالسمك والجراد ومع ذلك هو معارض بما لا يكافئه من وجوه اعظمها عمل الاصحاب البالغ مرتبة الاتفاق وفي خصوص الاستقاء
برخلاف جوزه المصنف في باب الاطعمة وستسمع الكلام فيه في محله وقد تقدم عن الاسكافي جواز استعماله بعد الدبغ مع ابطاله و
اعتبارا وان تذكيته ليس منحصرا في العلم بها بل يحكم بها مع الاخذ من يد مسلم او من سوق المسلمين ولو من يد مجهول الحال وقد استقصينا
الكلام في الامارات الشرعية التي يكون الجلد معها بحكم المذكى في باب لباس المصلي من شرح هذا الكتاب حيث اتفق لنا شرح تلك المسئلة
قبل المقام فلا نطيل باعادته ومن اراد الوقوف على شيء من مسائلها فليراجع هناك ويكره استعمال الجلد مما لا يؤكل لحمه ويقع عليه الذكوة
كالسباع والمسوخ حيثما تحقق وقوع التذكية عليها في باب الذباحة التي هي محله حتى يدبغ على الاشهر بل الاشهر ممن تأخر وربما حكي
الاجماع عليه لاصالة جواز الانتفاع واطلاق النصوص كالموثوق عن لحوم السباع وجلودها فقال اما اللحوم فدعها واما الجلود فاركبوا
عليها ولا تصلوا فيها ونحوه آخر عن جلود السباع ينتفع بها فقال اذا رميت وسميت فانتفع بجلده ولا فارق بين السباع وغيرها فيجب
لا تصل فيها لا يؤكل لحمه ذكاة الذبح او لم يذكر فان ظاهره كون الذبح مطهرا باطلاقه قوله الامام كتبتم خلافا للشيخ بل الشيخين
والمرتضى وفي الكشف عن الاكثر وفي الذكرى عن المشهور المنع من الاستعمال قبل الدبغ اما لتوقف الطهارة عليه كما يظهر من بعض او تعبدا
كما يظهر من اخرين وعلى التقديرين هو ضعيف لعدم دليل صالح للمنع سوى ما حكاه في الكشف من انه روي في بعض الكتب عن الرضا عم دباغة
الجلد طهارته وسوى الخبر ابيع جلود النمر فقال امدبوغة هي قال نعم قال ليس به باس وهما مع احتمال الاول لها ارادة النظافة من الزهومات
ونحوها وعدم دلالة الثاني على التعبد بوجوب الدباغة واحتمال التعبد والثاني لا مفهوم معتبر فيه لا يكافئان لضعفهما المرسل برما
تقدم والكلام فيما يدبغ به من المحلل والمحرم هو الكلام المتقدم فيما مر عن الاسكافي وكذا يكره استعمال ما كان من اواني الخمر دخول الابيع
من نفوذ الخمر كما كان خشبا او قرعا او نحوهما مما ينفذ فيه كالخزف الغير المدهون وفي ما كان صلبا يمنع من نفوذ الخمر ولو لكونه مغيرا
المعبر عنه في الاخبار بالمزفت او مدهونا بالدهن الاخضر المعهود المعبر عنه بالحنتم بل خص الجائي بهما في الشرائع قال ويستعمل من اواني
الخمر ما كان مغيرا او مدهونا بعد غسله وظاهره كظاهر غيره عدم الكراهة في الصلب اما عدم الممنوعية الحتمية في الرخو فهو المشهور
لقاعدة التطهير بالماء للاطلاقات وما ورد في خصوصه كالدن يكون فيه الخمر هل يصلح ان يكون فيه خل او ماء او كامخ او زيتون قال اذا
غسل فلا باس وعن الابريق وغيره يكون فيه خمر ايصلح ان يكون فيه ماء قال اذا غسل فلا باس وقال في قدح او اناء يشرب فيه الخمر قال تغسله
ثلث مرات وخبر حفص وموثقين آخرين وغير ذلك المعتبرة الواردة بطهارة آنية الخمر بغسلها المعتضدة بالاتفاق على تطهيرها بالغسل
خلافا للمحكي عن ابن جنيد والبراج من ان ما ليس بصلب من اواني الخمر كالقرع والخشب لا يطهر بالغسل ولا يجوز استعماله فيما يفتقر الى
الطهارة غسل او لم يغسل وحكاه في الجواهر عن نهاية الشيخ ايضا واحتج لهذا القول بصحيح ابن مسلم عن احدهما سألته عن الظروف فقال

نهى رسول الله عن الدبا والمزفت الحديث وقوله في خبر ابي الربيع نهى رسول الله عن كل مسكر حرام فقلت فالظروف التي يصنع منها فقال نهى
رسول الله عن الدبا والمزفت والحنتم والنقير قلت وما ذاك قال الدبا القرع والمزفت الدنان والحنتم جرار خضر والنقير خشب كانت يقورونها
حتى يصير لها اجواف ينبذون فيها وخبر جراح المدائني عنه ايضا انه منع عما يسكر من الشراب ومنع النقير ونبيذ الدبا واجاب في المدارك بان
النهي فيها لا يقتضي كونه للنجاسة اذ من الجائز ان يكون لاحتمال بقاء شيء من اجزاء الخمر في الاناء فيتصل بما يجعل فيه من الماكول والمشروب فيحرمه
مناقشة لاطلاق المنع والاجود الجواب بانها اولا ظاهرة في المنع عن خصوص النبذ فيها حال نابنظر فيها سابقا الخمر في احتمال المنبوذ وان
كانت هي قابلة للتطهير بالغسل فان الاختيار دفع بكون المجرد ربح الخمر السابق وبه فهذا كان النهي عن المزفت وهو المطلي بالقير وعن الحنتم التي هي
الجرة الخضراء المدهونة بالدهن الاخضر المانعين للرخو في عبارة الشرائع وغيرها بل يجمع على تطهيره وعدم منع استعماله بعد الغسل في
مع ذلك فالنهي محمول على الانباذ فيها وهو لا دلالة فيه على حرمة مطلق الاستعمال حتى قد يشكل الحكم بكراهة مطلق الاستعمال ايضا لان
منشاها النهي المفروض انه اخص بخصوص الانباذ وثانيا هي غير مكافئة للاخبار الاولة خصوصا مع ضعف بعضها بغير جابر له فلا ينهض
بتقييد اطلاق ما دل على تطهيرها بالغسل خصوصا مع اعتضادها بعمل مشهور الاصحاب واما ما في المدارك من احتجاج المخالف بان للخمر
حدة ونفوذ فيستقر اجزاؤه في باطن الاناء الرخو ولا يناله الماء ممنوع بمنع كونها انفذ من الماء فيتصل الماء الى حيث يصل الخمر وان سلم
انفذيته الخمر وصوله الى ما لا يصل الماء فهو لا ينافي طهارة الظاهر فيستعمل الى ان يعلم ظهور شيء مما لم يصل الماء واما كراهة الاستعمال
فان كان الجواب عن النص المتمسك به للخصم عدم مكافئته فالدليل ح على الكراهة هو النص الذي قصر عن اثبات الحرمة فيحمل على الكراهة
تسامحا في دليل السنن واما ان كان الجواب حمل النهي على خصوص الانباذ فيكفي ح للكراهة التخلص عن شبهة الخلاف نعم على ما تخلص به في
المدارك عن الحرمة لا باس بكون النهي معه للكراهة قال بعض الفضلاء لا فرق في هذا الحكم وجرى الخلاف بين الماء القليل والكثير وآنية
الخمر وغيرها من النجاسات لاتحاد الطريق وفيه ان امكان منع اتحاد الطريق بعد تنقيح المناط مع معروفية اختصاص الخمر بشدة الحدة وكثرة
النفوذ ويجب ان يغسل الاناء المتنجس كسائر المتنجسات لاستعماله فيما يتوقف على الطهارة وكيفية تطهيره اما خارجه فكسائر المتنجسات
لا خصوصية له في شيء مما يختص به تطهير الاناء من تعدد غسل او تعفير ونحوهما واما داخله فكيفية تطهيره مختلفة على خلاف فيه ستسمعه
والنظر في تطهيره يقع في موضعين احدهما في تطهيره اذا تنجس بسائر النجاسات اما الاول فعدة مسائل بعدد تلك النجاسات المخصوصة
منها يتنجس من الولوغ الحاصل من الكلب ثلاثا ووجه عدم تقييده بالكلب كاشربه كما ستعرف في ولوغ الخنزير من وجوب الغسل منه سبعا
ثلاثا وعلى كل حال فالتطهير من ولوغ الكلب لا يكفي الاقل فلا تجزي المرة الواحدة وان وقعت بعد التعفير بالتراب الذي ستسمع تعيين محله
اجله وان ناقش في دليله في المدارك تبعا للشيخ فانه بعد ما اورد رواية الفضل الآتية قال هكذا في كتب الاحاديث التي فيها ذكر المرتين
الاخيرتين بل وروي كذلك في المعتبر مع ذكر المرتين وقلده من تأخر ولا يبعد ان تكون الزيادة وقعت سهوا من قلم الناسخ ومقتضى اطلاق الامر
بالغسل الاكتفاء بالمرة الواحدة بعد التعفير الا ان قال ظاهر المنتهى وصريح الذكرى الاجماع على تعدد الغسل بالماء فان تم فهو الحجة والا امكن
الاجتزاء بالمرة لحصول الامتثال بها اي في الامر بالغسل المطلق انتهى ولا يخفى على الممارس عبارته الميل منه الى القول باجزاء المرة لانه لا يعتمد على
هذه الاجماعات كما يظهر من قوله ان تم ولم يثبت نقل الخبر مع ذكر المرتين في المعتبر واحتمل الزيادة السهوية في ذكرهما لكنه في غير محله فلا يكفي
المرة كما انه لا يعتبر الازيد من الثلاث كما هو المشهور بل من غير خلاف صريح من غير الاسكافي بل الاجماع عليه مستفيض النقل نقله في الانتصار
والناصريات والخلاف والغنية والمنتهى والذكرى وبعضهم كالمرتضى والشيخ استدل به في نفي الزيادة والنقيصة معا بعد نقل كل منهما
قولا من العامة وعليه يعني الثلاث اجماع فلا ينبغي التامل فيه لولوغ الكلب للنص المعتضد بالاجماعات التي يكتفي بواحد منها اذا نقله
الموثوق به من اصحابنا في طبقة من الطبقات فضلا عن نقل المتعدد من الثقات المهرة في طبقات عديدة الحاكي عن وجوده من السلف
الى الخلف والنص هو ما رواه الفضل بن عبد الملك وغيره عن جماعة بصحيح البقباق عن الصادق قال سألته عن الكلب فقال رجس نجس
لا تتوضأ بفضله واصبب ذلك الماء واغسله بالتراب اول مرة ثم بالماء مرتين هكذا رواه الشيخ في موضع من الخلاف والفاضلان في المعتبر
والمنتهى والتذكرة والنهاية والشهيدان في الذكرى والروض والكركي في جامعه والفخر في شرح ارشاده وابن جمهور في عوالي اللئالي
معتضدا بالرضوي ان ولغ الكلب في الماء او شرب منه اهريق الماء واغسل الاناء ثلاث مرات مرة بالتراب ومرتين بالماء ثم يجفف
مؤيدا ايضا بالمروي من طرق العامة ان ولغ الكلب في اناء احدكم فليغسله ثلاث مرات منجبرين بالاجماعات المستفيضة وكفى بذلك

يجزي ولا يقدح خلو الخبر في نسخ التهذيب من كلمة المرتين خصوصا مع نقل صاحبيها في الخلاف مع هذه اللفظة بل ومع دعواه الاجماع على اعتبار الثلاث مرات فلا يعارض نقل هؤلاء الاثبات المقتضي لشهادتهم وجود اللفظة بمجرد الخلو عنها في التهذيب سيما بما سمعت لكن احتمال النقيصة في النسخ اليه ابعد من احتمال الزيادة في النسخة الاخرى مع بعد دعوى الاجماع على طبق الزيادة واما الدلالة فلا اعتبار بها الا لعدم ذكر لفظ الولوغ وليس يبقى لدلالة لفظ الفضل عليه لانها بقية المشروب هنا كما دل عليها قول الراوي واصيب لما شرب الكلب بان يلغ لسانه ويدل على المقصود ايضا ما تقدم من غسل الاناء من سائر النجاسات ثلاثا من غير ذكر التراب بكونه مجردا عن الكوز والاناء يكون قذرا كيف يغسل وكم مرة يغسل قال يغسل ثلاث مرات الحديث الا انه مع تمام الاجماع على كون احديهن بالتراب اذا كان النجس بالولوغ وعن الاسكافي في وجوب غسله سبعا واحتج بما رواه الجمهور اذا ولغ الكلب في اناء احدكم فليغسله سبعا اولهن بالتراب ومن طريق الاصحاب بما رواه عمار الساباطي عن ابي عبد الله قال يغسل الاناء من الخمر سبعا وكذلك الكلب وفي الاول عدم الجابر وفي الثاني انه عامي من الموثق وهو غير مكافئ للصحيح المتقدم سندا فكيف مع اعتضاده بما عرفت فيحمل على الاستحباب خصوصا مع تضمنه السبع لمطلق ملاقاة الكلب الذي لا يوجد القول به واحتج له في المختلف بانه قد ثبت في غسل الاناء من ملاقاة الفارة السبع والكلب انجس من الفارة فهو اولى بالسبع وفيه منع الحكم في المقيس عليه من وجوب السبع كما ستعرفه ومنع الاولوية القطعية لاحتمال كون السبع في الفارة للسمية في مبلغها الغير الثابتة في الولوغ وعن ذلك يجب في الغسلات الثلاث الثابتة كون احديهن بالتراب باتفاق النص والفتوى في وجوب كون احديهن التراب مجملا وعلى الاظهر في وجوب كونها الاولى كما اختاره جماعة بل المشهور بل هو معقد اجماع الغنية ويدل عليه الصحيح المتقدم وعن المفيد انه يغسل ثلاث مرات مرتين منها بالماء ومرة بالتراب تكون في اوسط الغسلات الثلاث ثم يجفف ويستعمل وعن الوسيلة يجب غسلها ثلاث مرات احديهن بالتراب وذوي وسطهن وعلى الاول منهما يتعين التراب وسطا وعلى الثاني يتخير ولم يعرف لا ولا دليل عن مرسلة الوسيلة ولا تكافئ الصحيح المعتضد بالشهرة والاجماع المحكيين والثاني لعله مبني على عدم العمل بما في الصحيح وبنى معه مطلقا الامر بالغسل والغسل ثلاثا ويجب تقييدها بالاجماع على لزوم التعفير في الجملة ومقتضاه وجوب عدم الاخلال منه مخيرا في محله وفيه انه يجب التقييد بما تضمنه الصحيح لنهوضه حجة على ذلك خصوصا مع اعتضاده ومراعاة هذا القدر في تطهير الاناء من الولوغ لا ينبغي التامل فيه انما التردد في غير ذلك من امور منها هل يجب خلوص التراب في عدم امتزاجه بالماء ولعله ظاهر الاكثر كما تقتضيه عبارة المختلف او يجب المزج به كما هو مختار الحلي او يتخير بينهما كما صرح به في القدوس ونسبه جماعة وربما مال في شرح المفاتيح الى الجمع بين القسمين من المزج والانفراد واكثر من قال بالتخيير لم يعتبر في المزج مرتبة وفي الروض اعتبر في صورة ما اذا مزج كونه بحيث لا يخرج عن مسمى التراب الحقيقي ومراده ظاهرا الماء على وجه يصير ترابا مبلولا ومنشأ هذا الخلاف اختلاف فهمهم في معنى الغسل بالتراب الواقع في متن الحديث لاجماع كلمتين فيه مراعاة ابقاء كل منهما على حقيقته يقتضي اخراج الاخرى عن حقيقتها وهما الغسل والتراب فان حقيقة الغسل استعمال المايع في جسم المغسول وتحصيله هنا يجعل التراب مايعا بخلطه بالماء ومعه يخرج التراب عن حقيقته ومع مراعاة بقاء التراب على حقيقته يخرج الغسل عن حقيقته ويحمل على المسح والدلك بالتراب فبعضهم رجح بقاء الغسل على حقيقته نظرا الى كون حمله على الدلك مجازا بعيدا بخلاف التجوز في التراب بحمله على المخلوط بماء ولذا قال بلزوم المزج وبعضهم رأى ان الغسل لا يبقى على حقيقته وان اريد من التراب الممزوج منه بدعوى ان حقيقته هي استعمال الماء المطلق دون مطلق المايع فارتكابه مع بقاء الغسل على حقيقته ارتكاب المجازين في الغسل والتراب معا ولذا رجح بقاء التراب على حقيقته وارتكاب تجوز واحد في الغسل بجعله بمعنى الدلك والمسح ولذا الزم خلو التراب من الماء اصلا ودعوى امكان بقاء الغسل على حقيقته من استعمال الماء المطلق وذلك بجعل التراب المخلوط على البلل الذي لا يخرج معه الماء عن الاطلاق كالسدر والكافور مدفوعة بعدم القائل هنا بكفايته والاعتبار يساعده لان الغرض من وجوده الاستعانة على قلع لعاب الولوغ ولزوجته ولا يحصل ذلك من ذلك المايع القليل وربما رجح التجوز في التراب بان لم يبق الغسل على حقيقته بحصله الا مجازا انه اقرب وريدا بالمزج ما يعاجله على المغسول وهذا ارجح على المجاز البعيد اللازم من بقاء التراب على حقيقته وجعل الغسل بمعنى المسح والدلك ويمكن دفعه باستلزام مرجح المجاز البعيد في التراب لارادة السائل منه وذلك البعيد ليس بادون من هذا البعيد مع ان المسلم ترجيح مجاز واحد على مجاز واحد بعيد لا ترجيح مجازين في الغسل والتراب معا احدهما قريب على مجاز واحد بعيد في الغسل مع بقاء التراب على حقيقته وبعضهم نظرا الى ان التجوز هنا لازم على كل حال من تقدير المزج وعدمه اما في الغسل او في التراب

فكيف مع اعتضاد احتمال النقيصة بكون الناقل للزيادة هو صاحب النسخة الاخرى منه

في بيان كيفية التطهير من ولوغ الكلب

متعلق الامر

متعلق الامر هو الغسل بالتراب فاللازم حينئذ احدهما فيتخير بينهما ولذا قال بالتخيير بين التراب الخالص والممزوج بالماء وبعضهم لاحظ ان الغسل على وجه الحقيقة بالتراب حيث انه متعذر وساقط فلا يكلف الا بالغسل مجازا لكن لا يرفع اليد عن كونه بالتراب الحقيقي فيجعل التجوز في لفظ الغسل بمعنى المسح وهو حاصل بمطلق التراب فيجتزي به ولذا قال بالتخيير بين الممزوج وعدمه لكن لا الممزوج بما لا يخرجه عن حقيقة التراب فيكون تخيرا بين التراب المبلول واليابس قلت لا ينبغي التامل في ان الغسل بالتراب المتعلق به الامر في الصحيح ظاهر في كون التراب هو المغسول به لا كون المغسول به ماء مصاحبا للتراب فيه للالصاق كما في خضبت بالحناء لا المصاحبة كالغسل بالسدر والكافور ولا ريب في عدم امكانه مع كون الغسل والتراب على حقيقتهما معا اذ لا يجري التراب الحقيقي وما لم يجر لا يتحقق الغسل فلا بد اما من كون التراب ابقاء على الحقيقة والغسل به مجازا بمعنى مسح الاناء بالتراب الحقيقي او كون الغسل ابقاء على الحقيقة والتراب مجازا بمعنى اجزاء التراب الخارج عن حقيقته بصيرورته طينا او وحلا يمكن جريه ولا ريب في ان ارادة الثاني اظهر من قوله اغسله بالتراب بل هو المتبادر منه فانه استعمال شايع مثل قولك اغسله بالتراب بل هو المتبادر منه فانه استعمال شايع مثل قول اغسل بالصابون او بالسدر او بالخطمي او بالاشنان او بالطين الى غير ذلك لا يتبادر في شيء منها المسح باليابس منها وح فاما ان يحمل النص على هذا المعنى ومقتضاه اعتبار المزج الموجب لصيرورته بحيث يجري به كجري الماء حتى يصدق الغسل حقيقة وعليه يعتبر كونه ترابا مائعا قبل ان يستعمل في الغسل به فلو تعمد الى طين واستعمله لم يجز واذا تعمد الى تراب يابس فرض به بالماء واستعمله اجزأه كما صرح به في كشف الغطاء وقد يعطيه عبارة السرائر وكيفيته ان يضع في الاناء الماء ويضع فيه التراب ثم يغسل به انتهى وح اذا مزج ترابا بماء لا للغسل به ثم بدا له الغسل به وعاد اشكل واشكل منه اذا مزجه لا للغسل فبدا له ان يغسل به وقد يفرق بينهما بين ما لو مزجه لا للغسل هو او غيره ثم غسل به منا فيجزي واذا ازيل لم يجز ولعل الاشكال ناش من اعتبار القصد لولا العرفية في افعال الغسل ومن عدم اعتبار القصد في الواجبات التوصلية والكفاية كيف ما اتفق وصرح بالاشكال الفاضل القمي في غنائمه وعلى كل حال فقد يورد على هذا الحمل بان القائل بالمزج لا يعتبر الجريان بهذه المرتبة كما صرح به بعض الفضلاء المتاخرين لكن ملاحظة عبارة الحلي الذي هو اصل هذا القول تعطي اعتبار ذلك حيث قال في الاستدلال عليه لان حقيقة الغسل جريان الماء على الجسم المغسول والتراب لا يجري في حال الا ان يمزج مع الموجود ويسلم ان القائل بالمزج يعتبر مزجا دون هذه المرتبة بان يصل الى مرتبة الطين لكن يدعي ان ارادته انه اظهر من ارادة المسح بالتراب اليابس اذ هو على حد اغسل بالطين والاشنان والخطمي والسدر ولا يتبادر في شيء منها ارادة المسح باليابس قطعا ومنه ان الترجيح هو التبادر لا الانتساب الى الاقرب التجوز والتجوز بين متباينين على التقدير الثاني يكون تجوزا في التراب والغسل معا وعلى تقدير ارادة المسح باليابس يكون تجوزا في الغسل خاصة لكن فرض تبادر المجازين من العبارة يعين الحمل عليه هذا مع امكان دعوى عدم كون الغسل بالطين مجازا في الغسل اذ يكفي في تحققه تسرية النائب لو بمعونة اليد كما مر في الوضوء كفايته كذلك وبالجملة هذا اما حقيقة للغسل او ان ارادته اظهر في الغسل بالتراب من ارادة المسح باليابس ومما سمعت يتبين ان المزج المعتبر في الغسل يخرج الماء عن الاطلاق لا محالة اذ لم نقل بمصاحبة التراب كما في ماء السدر والكافور فاني اتذكره بناء على المزج من قوله هل يجري لو صار مضافا اشكال هو في غير محله وكذا قوله وعلى تقديره اجزاء المضاف هل يجوز عوض الماء مثل الورد وشبهه اشكال لان المدار حسبما سمعت من كل منا على صيرورة التراب مايعا يمكن اجراؤه على المغسول ليتحقق به الغسل فلا يتفاوت فيما يعالج به المايعان بين كونه ماء او مايعا اخر لان الغرض منه الجزء الترابي دون الماء ومن هنا قال في نهاية الاحكام قلنا بالاول اي بالافتقار الى المزج بالماء لم يقتصر على عين الماء بل يجوز المضاف كالخل وماء الورد ما لم يعتصر من تلك الغسلة التراب لكنه قال على اشكال ينشا من انه غير مطهر ولان قوله فليغسله ثلاثا لولا المجاز الغسل بغير الماء والاصل فيه التعفير ان ثبت يقيد الامر فيه ظاهر اللفظ فلا يجوز غير التراب وان كان ماء انتهى قلت اما الوجه الاول الذي ذكره للاشكال من انها غسلة مطهرة فيعتبر كون الخليط مطهرا والمضاف غير مطهر ففيه ان ملحوظية مطهر لا تقتضي كونه من المطهرات المعهودة فلا مانع من جعل مائع التراب هنا مطهرا او يكون الملحوظ فيه الجزء الترابي واما الوجه الثاني من دعوى كون معنى فليغسله ثلاثا يغسله بالماء ثلاثا ففيه منع كون المامور به على تقدير المزج غسله ثلاثا بل غسلتين مع غسل بمايع التراب فلا يلاحظ فيه الماء لانه ملحوظ فيما كان المامور به الغسل المجرد لا الغسل بالتراب حيث جعل ما يغسل به في الثاني الماء وجعل لفظ الغسل فيه بمعنى الغسل بالماء من المغالطة الواضحة بل هو كلفظ الضرب حيث يذكر متعلقه من قوله اضرب بالسيف او بالعصا انما هو بمعنى الضرب بذلك المذكور ولم يذكر

معناه فليغسله بالماء ثلاثا ثم

للغسل

للغسل متعلق فلا بأس بدعوى انصراف المتعلق المحذوف الى كونه الماء والفرق بينهما واضح وهل يعتبر طهارة التراب ام لا الظاهر اعتباره لما عرفت من جعله مطهرا والاصل فيه عدم النجاسة وانصرافه في النص الى التراب الطاهر خصوصا مع ملاحظة تعلق امر الغسل الذي هو للتطهير ولا اقل بعد ملاحظة تعلقه بالغسلتين الماءيتين المقطوع بكونه فيهما غسلا تطهيريا وبعد ملاحظة اعتبار طهارة الماء الممزوج به في هذه المسئلة بغير تردد وقد صرح به في عدة كتب كالدروس والبيان والمنتهى والتذكرة وشرحي الارشاد والالفية وفي نهاية الاحكام ايضا لكن مع احتمال العدم فيها وفي الجواهر نسب عدم اعتبار طهارته الى بعض متأخري المتأخرين وفي الرياض لميل اليه لقوله بعد الحكم بالاقتصار على الفرد المتبادر وان كان في تعيينه نظر لمعارضته الاصل بمثله فيكتفي في مثله باحتمال شمول النص لغير المتبادر انتهى ولا يجزي غير التراب وان فقد التراب على الاقوى نعم وجوده اولى خلافا للاسكافي فجوز بشبهه من غيره ولعله مبني على كون التراب رخصة لا عزيمة كالتيمم وجهه الكلام هنا ان التيمم في كلماتهم يعطي انه التردد هنا في موضعين احدهما في قيام غير التراب مقامه مع وجوده والثاني فيه ثانيهما في قيامه مقامه مع فقد التراب بل في موضعين لخروج ايضا في قيام الماء مقام التراب مع وجود التراب وهو موضع ثالث ورابع هو قيامه مقامه مع فقده وهذا الآخر ايضا اما مع فقد ما يشابهه من اشنان ونحوه ايضا او مع وجود المشابه قال في المعتبر بعد نقله عن الشيخ اجازة الاشنان وما يجري مجراه اذا لم يوجد التراب به قال ابن الجنيد ثم رده بكلام له قبل انه لو صح ذلك لجاز مع وجود التراب ايضا وهو يؤكد ان الشيخ يقول باجزاء الاشنان مع فقد التراب مثله في المنتهى وظاهر بعض كالمختلف ولعالم نسبة قيام نحو الاشنان مقامه اختيارا مع وجوده الى الاسكافي ونسبة مع فقده الى الشيخ قال في التذكرة لو فقد التراب اجزاء الماء ويجزي الاشنان وشبهه لو فقد التراب وهل يجزي الماء والاشنان وشبهه مع وجود التراب ظاهر كلام الشيخ المنع لعدم الاتيان بالمامور به ويحتمل الاجزاء لان الماء ابلغ وكذا الاشنان ابلغ في الانقاء وفي نهاية الاحكام وهل يقوم الاشنان والجص واشباههما مقامه يحتمل ذلك مطلقا لانها ابلغ في الازالة من التراب والمنع مطلقا لانها طهارة متعلقة بالتراب فلا يقوم غيره مقامه كالتيمم والجواز مع فقد التراب لا مع وجوده لانه لغيره مقامه للضرورة وهل يكفي الماء ثلاث مرات يحتمل ذلك لان ظاهره ارادة كونه عبرة بالاشنان قال لان القصد التطهير والماء ابلغ فيه والعدم لانها طهارة متعلقة جمع فيها بين جنسين فلا يجوز الاقتصار على احدهما والجواز عند فقد التراب وشبهه وفي التحرير لو لم يوجد التراب فقال الشيخ اقتصر على الماء والاقرب الاكتفاء بالمرتين ولو وجد ما يشبهه كالاشنان والصابون جوز استعماله وهل يجزي مع وجود التراب اشكال ولو غسل بالماء عوض التراب لم يطهر على اشكال وفي المختلف الاقوى الاقتصار على التراب مع وجوده فان تعذر فما يقوم مقامه من الاشنان وشبهه فان تعذر فالماء لان الحكم متعلق بالتراب فيتعين مع وجوده اما مع فقده فيجب ما يساويه من الاشنان وشبهه لحصول المقصود من التراب به فان فقد الجميع فالماء لانه انقى الاجزاء والاقرب عدم الاكتفاء بالمرتين بالماء وبالجملة وافق الفاضل في اجزاء غير التراب حال فقده دون وجوده في الذكرى والدروس والموجز وكشف الالتباس ومسالك ابن فطان وقوى في المنتهى عدم اجزاء غير التراب مطلقا ووافقه في جامع المقاصد والمسالك والروض والمعالم والمدارك والمناهج والكفاية والتحفة وشرح المفاتيح وهو ظاهر المعتبر وهما مع المنسوب الى ابن الجنيد من اجزاء ما يقوم مقامه كالاشنان ونحوه مطلقا اقوال ثلاثة وقال الفخر في شرح الارشاد هل التراب حقيقة او عزيمة فيه قولان ويتفرع على ذلك اجزاء الماء اختيارا على الاول وعدمه على الثاني وقد يتبين من هذه العبارات اختلاف المقالات باختلاف الصور والوجوه المشار اليها والاقوى عندي هو القول الثاني من المنع مطلقا لاصالة التعبدية في الاحكام المجهولة اي لزوم الاقتصار على ما ورد ولا ينفع توجيه العقل مع قيام احتمال كون الملحوظ التراب لانه احد الطهورين فلا يساويه في جزء ما عدا الماء فيقوم مقامه واحتمال كونه الملحوظ مع ذلك ايضا كونه قالعا للاجزاء اللعابية فلا يساويه الماء فضلا من ان يكون ابلغ منه واما مشقة الاحتراز المورد به على الحكم بالبقاء على النجاسة فوارده مع فقد الماء راسا ايضا ولم يقل احد مع فقده بكفاية التراب والتفرقة بين فقد الجزئين بحكم واضح وكذا في واردة في غير محل البحث مما تعذر تطهيره الذي منه ما من مجاري سبب من العسالة وغير ذلك وهذا لا يوجب شرع مطهر قطعا وان كان قول الفخر فيما حكينا عنه انه يجزي عند الامامية عند فقده او فساد المحل باستعماله ولا يجزي عند الشافعية مطلقا قد يشعر باجماعنا على قيام المشابه للتراب مع فقده ولعل مراده ان الشافعية لم يجزه والقول بالفرق موجود بين الامامية والا كان قوله وهو نابا سمعت من النقل وفي عبارته كثيرا نصور تحقيقه وجود التراب مع خوف فساد المحل باستعماله حكمها حكم فقد التراب في بعض العبارات نصورته عدم امكان التعفير مع وجوده لكيفية في الاناء ضيق مدخل وغيره كما في الفاضل وبعض الاواخر حكمها حكم فساد المحل وفي الجواهر ما يعطي ان من جملته عدم امكان التعفير لاجل وضع

التراب لو كان بعد الغسل ملوحاً يجزي

مغلظة

الاناء لا لعارض خارجي يمنع من شمول النص له وهو في بادي النظر بل في حقا لان عدم امكان التعفير مانع من ارادته مما اوجب التعفير لكنه بعد ادنى تامل يعرف انه ليس كذلك اذ هو مانع من شمول الحكم التكليفي الذي الغرض فيه وجوب الايجاد واما الحكم الوضعي من كون ذلك سببا لحصول الطهارة فلا مانع من تعلقه لقصد العموم وبقاء المتعلق فيه على عدم الطهارة وان سقط التكليفي وحكي في المعالم عن بعض الاصحاب الفرق بين ما كان التراب مفقودا فيبقى الاناء على النجاسة وما كان موجودا في نجاسة الفساد باستعماله فان كان نوع الفساد لوضع كيفية في الاناء كضيق مدخله فعنه على حسب الامكان ان امكن المزج وادخاله فيه فغسل والا اكتفى بالماء وان كان لنفاسة الاناء فيفسد باصل استعماله سقط واكتفى بالماء وانما يكتفي هنا بالماء في صورة فقد التراب ببقى على النجاسة لانه فيها يحتمل البقاء يفضي الى التعطيل الدائم وهو غير منا لحكمة الشارع الى التخفيف عن ذي البينة هذا اصقها لها الاسبيل الى العلم به وحجيتها بما فرضناه من عدم الفرق بين خوف الفساد وفقد التراب وعدم الباس بالتعطيل الدائم ومن الغريب ما في الجواهر من تقوية كفاية الغسل مرتين بالماء فيما فقد التراب تبعا للتحرير والمنتهى لسقوط الثالثة بانتفاء ما يغسل به وانتفاء الدليل على قيام غيره مقامه مع بنائه على وجوب التثليث في غسل الاناء عن سائر النجاسات حتى ورد انه ان سلم اقتضاء انتفاء ما يغسل به سقوط الثالثة فينبغي بفحوى ما دل على التثليث لسائر النجاسات ولا اقل من العموم والمساواة وبالجملة ان تنزلنا عن القول بالبقاء على النجاسة وبنينا على امكان التطهير بغير تراب فيجب الثلاث بالماء لانها ان لم يقتضها دليل الولوغ فيثبت من دليل غسل الاناء من سائر النجاسات ثلاثا كما هو واضح وبخفيف الاناء بعد الغسل غير معتبر لان نص به في مقنعة المفيد والمقنع والعقيد والرسالة للصدوق فيمن تبعا للرضوي والاصل مع عدم نهوض عبارة فقه الرضا باثباته من غير عصيد ولا جابر منها ان الولوغ كما يستفاد من كتب اللغة هو شرب الكلب بلسانه في بعضها او ادخال لسانه في الاناء وتحريكه فيه ففي القاموس ولغ الكلب في الاناء وفي الشراب ومنه وبه يلغ كيهب بالغ وولغ كورث ووصل ولغا بضم وولوغا وولغانا محركة شرب ما فيه باطراف لسانه فيه فحركه خاص بالسباع وفي المجمع ولغ الكلب في الاناء اذا شرب فيه باطراف لسانه ويقال الولوغ شرب الكلب من الاناء بلسانه او لطعه له انتهى وعليه اذا صاب لسانه الاناء في شرب او لطع وان لم يصب الماء الذي فيه يجب التعفير له وعدمه اذا وقع لعابه فيه بغير اصابة لسانه كما صرح به في جامع المقاصد بل في الروض نسبة عدم التعفير فيما وقع اللعاب بغير اصابته الى المشهور خلافا لنهاية الاحكام والمناهج فاوجباه بوقوع اللعاب معللا في اولهما بان المدار على قطع اللعاب من غير اعتبار السبب ولكنه بالسنع ملاقاة سائر ما هو باشر خلافا ايضا لاولهما فغير ثابتي الفضلات معللا بانه اظهر انظفية من ابي اعضائه فهي اولى بالحكم وفيه منع واضح لاحتمال الخصوصية بل وجه اللعاب بخوذ لك بل عن الشارع الاجماع على عدم التراب للنجس بسائر الاعضاء وان حكي عن الصدوقين والمفيد ثبوته في سائر الاعضاء ولا يخفى ضعفه وعليه فلا يثبت التراب اذا وقع غسالة الولوغ في اناء لعدم صدق الولوغ وان كان متنجسا به لتبعيته حكم التراب للاسم وعن ثاني المحققين ثبوته في الغسالة على فرض جواز نقل غسلة الماء على التراب لانتقال حكم كل نجاسة الى غسالتها وفيه ما عرفته من عدم التأثير فيما كان الحكم لاسم مخصوص نعم الماء في هذه الاناء ان تنجس بالولوغ ثم انتقل كله او بعضه الى اناء اخر وجب التراب في الثاني كالاول لتحقق نجس الاناء لمساواته في نجس الاناء لعدم الفرق قطعا بين تاخر الملاقاة للعاب عن الوقوع في الاناء وتقدمه عليه خلافا للمعتبر وبعض اقتصارا على مورد النص اي متبادر الاناء الاول من النص والجمود بهذا الطريق ابطال لكل تنقيح مناط مع ان الصحيح المتقدم لم يذكر فيه لفظ اناء اصلا وهو مناف لدعوى الاقتصار على مورد النص الا ان يراد النص الذي ذكر فيه مثل ما ورد في بعض اخباره طهور اناء احدكم ان ولغ فيه كلب الحديث لكنه ليس من طرقنا بل من طرق العامة وفيه ان يغسل سبعا من غير ذكر التراب ولا يعمل به لكن يرد ان مقتضى الصحيح جريان حكم التراب في غير الاناء كما اذا الطع ثوبا او جسدا كما قال به في الجواهر بعيه منعوا ولابد عوى ظهور النص والفتوى به وان الحكم مدار الاناء قال لكن لا يخلو من نظر وتامل من جهة ظهور الصحيح في كون الاناء مثالا لغيره مؤيدا بما تقدم من عدم خصوصية للماء المطلوق فيما يمزج به التراب ضرورة عدم الفرق بين الاناء والماء في الصحيح المذكور في عدم ذكر لفظهما ومفهوم منه بالسياق فكما لا يفهم خصوص الماء لا يفهم خصوص الاناء لكن عن المبسوط والخلاف والمعتبر والتذكرة والذكرى انه لو اصاب ما في الولوغ اناء او ثوبا او الجسد لا يجب له عدد لنجاسة الولوغ ولا يعفر الثوب والجسد والاناء بل هو كسائر النجاسات عدا الولوغ والمحكي عن نهاية الاحكام ثبوت التعفير فيما ذكر ولا يخفى ان هذه الامثلة مختلفة فحجة المنع ففي ملاقاة اناء لا لماء الولوغ لا يجري مانع النقل الى الثوب والجسد ضرورة صدق نجس الاناء فيه بالولوغ فيجب فيها الآن مع عدم بتبادر خصوص الاول الذي هو مصادف الولوغ كما مر مع مساعدة فهم العرف الى مثل الثوب والجسد فغاية الاشكال بل المنع وان لم يستبعده في النص اما مذكورا او مدلولا عليه بالسياق

وتحقيقه مع النقل حصول التراب حيث لا تعطيل كما تم لو ورد عليه بان النقاش حكمة الشارع ح

في بيان معنى الولوغ لغة

اذا ادخل لسانه فيه صح

الى مثل الحوض الصغير او العلة برو لم يجد على خصوص مسمى الاناء كما جزم به في كشف الغطاء ومنشأ وجهي الاشكال مفهوما بتركون الملحوظ في المغفر
خصوصية النجاسة من غير تفاوت في المتنجس به او خصوصية الاناء الملحوظة ولعل في حكم المغفر الثاني هو الاظهر لكن لا خصوص مسمى الاناء
لا اشتباه مع علم التلفظ به في الصحيح بل هو مطلق الظرف فالو غاص لجين كان او صفرا او خشبا وجلدا بحوض صغير لا يجري الى غيره
الظرف ومن مثل الجسد والثوب والفرش والحائط والباب والارض لعدم الاشتقاق من سياق الصحيح الى مثلها قطعا او بالجملة لم يقف في
الوقوع على نص من طرق اصحابنا غير صحيح الفضل المتقدم واما النبويان فهو واحد كم ونحوه فهو من طرق العامة والصحيح لا لفظ الولوغ
مذكور فيه ولا لفظ الاناء بل مكانه وفيهما فضل الكلب الظاهر في السؤر من بقية المشروب والماكول والمراد منه الاول بقرينة الصب ثم في
كثير من فتاوى الاصحاب وقع التعبير بلفظ الولوغ واما الثاني فضمير اغسله ومرجعه غير مذكور في الكلام بل مدلول عليه بالسياق وهو كل مكان
ما فرض فيه الفضل المذكور من ظرف وما بحكمه حتى انا وضع ماء في كفه او عن جنبه من غير كرا ولو من مثل واحد فطرقها الى غير ذلك
فولغ منها الكلب ثبت التعفير في الجميع لصدق النص المذكور فيه لفظ عنوان مخصوص وما ربما يتوهم من لفظ اصببه من مفهومية
كون المولغ فيه خصوص مسمى الاناء الذي يكفا او يدار ما فيه فهو في غير محله لصدق الصب المأمور به بما يكون بنحو اخراج الماء المولغ فيه منه
بالآلة الاخرى من كفا وان صغر او الفائت فالخارج ولا يختص مصداقه بالاكفاء والتقليب والادارة حتى يفهم بواسطتها خصوص الاناء
والا لم يشمل الاواني الكبار المثبتة كالحب والاجانة ونحوهما ولم يمنع احد منها بل صرحوا بثبوته فيهما لكن قضيته كون المذكور مكان الوقوع
فضل الكلب عدم ثبوت التراب بلطع الكلب الاناء الخالي ولعله منظور المشهور فيما نسب في الروض وغيره اليهم ولا بأس به لان نحو هذه الاحكام
لا تخلو من التعبد به ولا يعلق كونه مخصوصا لظهورها بنجس السؤر ودعوى فهمه منه بالعاب القطع بذلك مشكل
سيما مع مخالفته المشهور فضل العين دعوى اولويته لطع الاناء بثبوت التراب من نجسه بالماء الذي ولغ فيه منها ان الغسل بالتراب هل
هو ثابت مع الغسل بالكثير او الجاري او مخصوص بالغسل بالقليل او به مع الكثير الراكد دون الجاري مع الغسل وجوه والاول هو المشهور
كما في الحدائق وقد يناط عليه التتبع ويعطيه اطلاق الاكثر التعفير والثاني هو ظاهر القواعد والمختلف بل والمبسوط ايضا من قوله فيه اذا
ولغ الكلب في الاناء ثم وقع في الماء الكثير يحصل له بذلك الغسل ولا يطهر بذلك لان قلنا ثم غسله به بعد طهر قلت ومثله عن الخلاف ايضا
لكن يحتمل ارادته وقوعه بغير التعفير اذ يشترط عنده كون التعفير قبل الغسلتين والا لم يحتمل عنده ارادته اتمام التعفير بعد
الاخراج لقوله اذا تم غسله بلفظ الجمع ولا تلازم في المقام الا مع التراب فاطلق عليه الغسلة كما في النص وعلى كل حال سقوط التعفير فيه
ظاهر الاحكام وشيء في كشف الغطاء والمشهور هو الاقوى لعموم النص المعتضد بالاستصحاب المؤيد بعموم الحكمة والاعتبار من كون التراب
لقلع اللعاب ولا يتفاوت فيه اقسام الماء وعلل في النهاية السقوط بان المقصود ازالة العين وقد حصلت ولعله يرجع اليه ما في المختلف
من انه خالع وقوعه في الكثير لا يمكن القول بنجاسته لزوال العين اذا التعفير ذلك والحكم زال بملاقاة الكر انتهى قلنا اذا كان التراب
منضما الى الماء في المطهرية لا يمكن بل هو الظاهر لا انه شرط او جزء سبب فقوله في النهاية المقصود ازالة العين وقد حصلت ان كان مراده
به زوال عين لعاب الولوغ حسا فمع منع كونه المقصود وان كان مراده زوال النجاسة شرعا فمصادرة ودعوى حصوله وقد يستدل له
بما استند في المعالم لسقوط العدد من ان اطلاق النص المشتمل له ينصرف الى المتعارف المعهود وظاهر الحال ان المتعارف في تلك الازمنة
هو الغسل بالقليل لعزة وجود غيره لاختصاص التعفير ايضا الانصراف واما العدد فنسب سقوطه في الكفاية الى المشهور
وفي المبسوط والخلاف عدم السقوط كما سمعته في عبارتيهما المتقدمة وتبع الشيخ الفاضلان في المعتبر والتحرير والمنتهى لكن في الاول
قيام تعاقب الجريات مقام التعدد وقطع به في المنتهى قال اذا انقضت غير معتبر يجري مجرى ما لو وضع تحت المطر ثم قال ولو خضخضه
في الماء الكثير وحركه بحيث يخرج تلك الاجزاء الملاقية بالاناء غيرها كان كالجريات ولو طرح فيه ما لم يحتسب به غسلة حتى يخرج منه
سواء كان كبيرا بحيث يسع الكر او لم يكن مراعاة للعرف انتهى وعن الشيخ يحيى بن سعيد في الجامع اعتبار التعدد في الكثير الراكد دون الجاري
والحجة لعدم السقوط عموم النص معتضدا باستصحاب النجاسة والسقوط في غير الولوغ ان فرض ثبوته فلا ملازمة بينه وبين السقوط
هنا لمزيد قوة نجاسة الولوغ فيمكن عدم السقوط لاجله والمفروض مساعدة نص عليه ايضا باطلاقه وللسقوط دعوى انصراف
الاطلاق هنا الى الماء القليل لانه الشايع يومئذ ووقوع الغسل يومئذ غالبا به لندرة الكر كما استند اليه في المعالم وما سيأتي
العدد الثابت في غيره من البول او مطلق النجاسة او للاناء فان السقوط هناك انما هو لقوة ماء الكر والجاري وضعف القليل وهذا

[margin:] منها ان الغسل بالتراب هل هو مخصوص بالقليل ام ...

آت هنا ايضا وفي الانصراف ما عرفته من المنع كما عرفت من بطلان القياس عليه على غير الولوغ مع زيادة قوة نجاسة الولوغ والتفصيل
بين الكثير والجاري بقيام تعاقب الجريات في الثاني فهو قائم مقام العدد يحتمل الاول فيه عدم اطراد تعاقب الجريات في الجاري ولا يجري في
الكثير الواقف مع ان احتساب الجريات بتكرار عرفا محل منع ولو سلم يجري نظيره في قيام الخضخضة في الراكد فالذي يصلح الاستناد
اليه كون قوة الجاري اقوى من الراكد وكونه مظنة الاجماع على السقوط فيه كما يعطيه عبارة الجواهر حيث قال بعد ان ذكر الجاري لم اعرف
احدا صرح فيه بعدم سقوط العدد هنا اي الجاري ويمكن الاستدلال للطرفين بعموم كلما راه المطر فقد طهر وان المعارضة بينه وبين ما دل
هنا على العدد من وجه يطلب فيه المرجح وهو لعموم الجاري نظرا الى ظهور الاتفاق على السقوط فيه وهو الفارق بين عموم الترجيح و
عموم الاصابة الوارد في كل من الجاري والكثير في العدد فانه لم يتحقق دعوى الشهرة على السقوط هنا في الكثير وان حكيت عن الكفاية
فضلا عن دعوى الاجماع بل ظاهر الجواهر ربما يعطي كون الشهرة على عدم السقوط فيه فظهر ربما يختلج بالبال لزوم القول بسقوط التثليث
هنا حيث قلنا بسقوطه في مطلق الاناء لظهور كون التثليث الواجب للولوغ هو الثابت لمطلق الاناء ولا مدخلية للولوغ فيه وانما هو
للتعفير خاصة فيسقط التثليث حيث يسقط في غسل مطلق الاناء كما علم سياق النص الوارد في الولوغ من قول اغسله بالتراب
اول مرة اي من المرات الثلاث المفروغ عنها للاناء لا جل الولوغ او لطعن بالتراب وظاهره كون المهم بيان جعل التراب اولا والماء اخيرا
دون بيان نفس التثليث لا ان المناسب ان يقول اغسله ثلاثا اولهن بالتراب وربما عرفته المانوسون بلحن الاخبار من نقل ما سألوا لذا لم يجيئوا
في نقل الحديث بذكر العدد والتثليث فيه فمنهم اسقطوه ومنهم ذكره بذكر المرتين فقط وعلى اخرى لكن دعوى ظهور كون النص
هنا في مجرد تقديم التعفير دون بيان التثليث بوجه معتبر مع المبادرة عن اعتبار التثليث المفروض له فيه بقوله اغسله اول مرة
منضما الى قوله ثم بالماء مرتين يجعله من باب المطلق المنساق لبيان حكم اخر غير جائز البناء من الجسارة فالاعتماد على التثليث المستفاد منه وفق
بقواعد الالفاظ وهذا وان كان مقتضاه عموم التثليث فيكون بعمومه مثبتا للنص لمطلق الاناء لا خصيصة منه فان موضوع هذا الاناء
الولوغ وموضوع ذاك مطلق الاناء او غيره مشتغلا ان تكون نجاسة الولوغ غيره في نظر الشارع اشد من غيرها ولذلك شدد حكمها
كما يعطيه قوله رجس نجس لكن التقييد فرع المكافئة وهي هنا مفقودة اذ كان المعارض عموم السقوط لمطلق الاناء لا اعتضاده في
المقام بالشهرة التي سمعتها عن الكفاية مع مساعدة التتبع عليها فكيف مع امكان جعل المعارض لحديث ما راه وما اصابه وتلك
المعارضة من وجه يطلب فيه المرجح وهو لعموم الحديثين بملاحظة الشهرة المذكورة وبذلك ينقطع استصحاب النجاسة ويغسل الاناء
من الخمر ثلاثا كما ذهب اليه جماعة من المتقدمين والمتاخرين بل ربما نقل عن الخلاف الاجماع عليه وذهب جماعة الى وجوب السبع منهم
واصلهم من القدماء المفيد والشيخ في جملة من كتبه والحلبي وفي الرياض انه الاشهر وعن جامع المقاصد والمقاصد انه المشهور كما في الحدائق
وان منع في اللوامع ولو نوقش في كفاية المرة ومنهم الفاضلان والشهيدان وان اختلف كلامهم في كفاية مرة تكون بعد ازالة العين
او كفاية مرة واحدة هي المزيلة الا ان هذا امر لا يخص الكلام فيه بالمقام بل هو جار في الغسل من سائر النجاسات كما ان كفاية المرة
عندهم مبني على عدم ثبوت خصوصية للخمر فيعمل في التطهير منه بما يعمل في تطهير الاناء من سائر النجاسات وبناؤهم فيه الاكتفاء
بمرة بل الثلاث ايضا من بعض من اوجبه هنا مبني على عدم خصوصية للنجاسة الخمرية عنده مع بنائه في تطهير الاناء من سائر النجاسات
على وجوب الثلث وكذلك اختيار الشهيد في اللمعة وجوب المرتين هنا فانه مبني على ايجابهما للتطهير من سائر النجاسات وعدم خصوصية للخمر
ولا للاناء فيه وعلى كل حال القول بوجوب السبع هنا لا يخلو من قوة للتصريح به في موثق عمار عن الصادق ع انه يغسل من الخمر سبعا
وفي موثقه الاخر عنه ايضا في الاناء يشرب فيه النبيذ قال يغسل سبع مرات وكذا الكلب في الجواهر بعد ان اورد الثاني وحكى عن
اللوامع الاعتراض قال اني لم اجده وعدم عثوره عليه لا يوجب نفيه وعلى تقديره الاتحاد باحدهما هو غير ضار لان تقييد المطلقات
المتعددة برواية واحدة بالغسل سنة الحجية في الاحكام غير عزيز خصوصا اذا كانت الواحدة معمولا بها مشهورة بين الاصحاب و
هنا كذلك لانها موثقة والموثق في نفسه حجة ومع ذلك معتضد في المقام بالشهرة ولا معارض لها الا الموثق الاخر ايضا لعمار سئل
فيه الصادق ع عن قدح او اناء يشرب فيه الخمر قال يغسله ثلاثا الحديث الذي يسمع في غسل الاناء من سائر النجاسات ولا يخرج عن هذين
الموثقين في الخمر لكون الثاني مبنيا على طرح هذين كما اشرنا اليه فالقول بالمرة والمرتين وكون الخمر كسائر النجاسات مع ان تقييد
الاطلاق بما دل على المرة والمرتين سواء كان اطلاق غسل سائر المتنجسات او اطلاق غسل الاناء من سائر النجاسات بالحد هذين الموثقين

[margin:] هو كلامه

واجب بحسب القواعد الاصولية وانما التردد في ترجيح ايهما على الاخر والترجيح انما هو لما دل على السبع لانه مع كونه متعددا لحجيته عليه
في اللوامع وما تضمن الثلاث لم يوجد غير الواحد معتضدا بالشهرة ومنها كما في اللوامع وظهر من الجواهر بل استظهر العكس من المنافاة
في غير محله جدا لا استفاضتها حتى ان جملة ممن يفتي بغير السبع معترف بشهرتها كابن فهد والرحمن وغيره في غيره فلنطرح رواية الثلاث
ومنه يتبين سند القول بتعيين الثلاث فانه ما مر من وجوب تقييد المطلقات باحد الموثقين مع ترجيح التقييد بما تضمن الثلاث
نظرا الى معتو صيته بعدم الحاجة الى الزيادة ودلالته بما تضمن السبع على الحاجة اليها بالظهور لاحتمال الندب مع اعتضاده بالبينة
الى نفي الزيادة باصالة البراءة والجواب منع النصوصية لانه لا التزام بالمفهوم او بالسياق كما مر والزيادة ليست يجري اصل البراءة هنا
بل يجري اصل الاشتغال لوجوب الصلوة المشروطة بالطهارة وقد وقع الاجمال في الطهارة من الخلاف والخروج من عهدة ما علم
الاشتغال لا يحصل الا بالسبع واستصحاب النجاسة سليم وكذا سند القول بكفاية المرة فانه اطلاق الغسل الوارد في اناء الخمر او الوارد
في غسل سائر النجاسات بعد الغاء الموثقين مع الموض موثق السبع على التقييد بعد اعتضاده بالشهرة وكذا سند القول بتعيين
المرتين فانه شمول ما في مطلق تطهير النجاسات جميعا بين في الغسل من البول مع الغاء الموثقين والجواب نظير ما مر في جواب سند
القول بكفاية المرة من وجوب تقييد ما اطلق كفاية المرة باحد الموثقين وترجيح تقييده بموثق السبع ثم لا يخفى ان حكم السبع على القول
به جار في جميع المسكرات وان كان مورد الموثق هو النبيذ لما بين في عداد النجاسات اتحاد جميع المحرمات في الحرمة والنجاسة والظاهر
لحوق الفقاع ايضا خصوصا بما اخطره ما ورد من انه خمر استصغره الناس واوضح من وجوب السبع لنجاسة الخمر الحكم بوجوبها لموت الجرذ
بضم الاول وفتح الثاني كصرد وهو ذكر الفار كما صرح به في جملة من كتب اللغة او منه خاص منه غير الذكر والانثى وهو اضخم الفيران
ويكثر في الفلوات ولا يالف البيوت خلافا للمشهور وغيره وخلافا للمصنف حيث اوجب الغسل من الجرذ ومطلق الفارة ثلاثا وحكم بان السبع
منها افضل ووافقه في ذلك جماعة وذهب آخرون الى اجزاء المرة فيه وشيخنا الشهيد الى اجزاء المرتين وعن جماعة وجوب السبع
من الجرذ ودليله موثق عمار عن الصادق ع قال اغسل الاناء الذي يصيب فيه الجرذ ميتا سبع مرات من غيره ويرده ما يتضمن كفاية الثلاث
فيه وان ادعى جماعة ووجه لكنه في غير محله لانهم بذكرونه الموثق الوارد في الكوز والاناء يكون قذرا الذي استدلوا به فيما يأتي للتفصيل
الثلاث في غسل الاناء من سائر النجاسات فانه مطلق انه شامل لكل نجاسة ومنها موت الجرذ فهو من غرائب الاستدلال لوضوح وجوب
تقييده بهذا الموثق الوارد في خصوص الجرذ حملا للمطلق على المقيد كالمطلقات القاضية بكفاية المرة او المرتين على نحو ما مر في التطهير
من الخمر فالموثق الوارد بالسبع الذي رواه عمار عن الصادق ع قال اغسل الاناء الذي يصيب فيه الجرذ ميتا سبع مرات هنا لا معارض
له الا ما يجب تقييده بهذا الموثق فالاجود القائل بالتثليث هنا دعوى علم الموض الموثق باثبات الخصوصية ثم الرجوع فيه الى الموثق
المذكور لتضمنه الثلاث لمطلق النجاسة ولعله ايضا مراد المستدل به للثلاث لا دعوى الخصوصية وكونها الثلاث لنجاسة ناجدا وعلى
نقله مع غير متجه ايضا لحجية الموثق في نفسه فضلا عن اعتضاده في المقام بعد الاستصحاب بالشهرة كما استفاض نقلها ومنها كما في الجواهر
حيث قال بل يظهر من التامل في كلمات الاصحاب عدم تحقق شهرة بينهم على خلاف بل قد يدعى تحققها خصوصا من المتاخرين ومتاخريهم
على خلافه لعله غير مصان لمجرد ولم اجد المنع لغيره وفي اللوامع الذي منع فيه الشهرة على السبع في الخمر ايضا هنا وما في المعتبر من
الاستناد في منع السبع له بان ميتة الفارة والجرذ لا يكون نجاسته اعظم من ميتة الكلب والخنزير في غير محله جدا ودفعه تعبدية الاحكام
مع احتمال بحثه في خصوص ميتته دونها وفي الرياض حيث عبر الاستبعاد باستلزام وجوب السبع له فوقه نجاسته على نجاسة الكلب حيث يكفي
فيه بالثلاث دونه اجاب عنه بان ضم التعفير اليه وجبر الكلب بما دفع المحذور وما في المعتبر اجود منه وعلى كل حال لا فيه ايضا سندا
لمنع السبع من ان الامتثال بالغسل يحصل بالثلاث فلا يجب ما زاد اقرب من سابقه ضرورة حصول الامتثال بالمرة والمرتين ايضا
فلم عين الثلاث وان استند فيه الى الاستصحاب من المثل السابر هو انما في سطح واحد هو وكذا استند بمثله ايضا للثلاث في الخمر لكن
بعينها زفا فالموجود موثق هنا للتثليث فيصح له ان يقول المقتضا نعم التثليث منقطع بالموثقين قطعا الوجوب للتقييد باحدهما
لكن التقييد بالثلاث مرجح باصالة البراءة عن الزيادة بعد حصول الانقا اللازم على كل حال وان توجه عليه بان المقام مورد اصالة
الشغل لا البراءة الا ان فيه نقضا وابراما بخلاف في الجرذ فانه واضح الاستفاضة فيه يلزمه كفاية المرة ايضا وقد تبين في الخلاف دليل
كفاية المرة والمرتين هنا فانه نظير ما تقدم في الخمر من تضعيف الموثق والرجوع الى اطلاق الغسل الوارد في التطهير من سائر النجاسات

والجواب

هو قاصر عن الزيادة الى السبع التمسك في الزيادة باصالة البراءة مع التمسك في الانقص بالاستصحاب صح

والجواب بوجوب تقييده بالموثق المعتضد ثم التردد هنا في ان السبع على تقدير تعينه هل هو مختص بموت الجرذ او يجب لموت الفارة ايضا
من اختصاص النص بالاول وهو مغاير للفار باحد المعنيين المذكورين مع منع السبع لفظي وارسال النص بلفظ الفارة في المبسوط والجمل
مؤيدا بالتعبير به في النهاية التي متونها الاخبار مع دعوى المساواة بين اقسام الفارة والاقوى الاول لعدم العثور على المرسل في كتب الحديث
مع عدم ارسالها من غير المبسوط والجمل ثم عدم نهوضه على تقديره بتقييد المطلقات بنفسه وعدم جابر له من الشهرة ومنع المساواة خصوصا
بالتعبير الذي عبر به في جامع المقاصد قائلا ان الظاهر عدم التفاوت نظرا الى اطلاق اسم الفار على الجميع لوضوح مخالفته وان نسبه
الى جمع من الاصحاب مع احتمال كون المنسوب حكم المساواة لا مستنده اذ هو لم وجه لو كان الموجود في النص هو الفار والمفروض انه الجرذ
فليبق حكم موت الفار على ما يجب لغسل الاناء من سائر النجاسات كل على مذهبه فيه وحيث اخترنا فيه الثلاث فليجب فيه التثليث لكن في الرياض
مع اختياره التثليث اجزاء الاحتمال هنا فليخص السبع بموردها من الجرذ ويكتفى بالمرة في غيره من الفارة ويحتمل كون مراده انا الذي كان ينبغي
لمستعمل الموجب للثلاث في الخمر ومطلق الفار ان يفعل ذلك وشمل الجرذ في وضوح وجوب السبع لولوغ الخنزير فيجب له السبع وفاقا
للمشهور لاما مطلقا كما في الكفاية او بين المتاخرين كما عن الموضع والذخيرة والمعالم لصحيح علي بن جعفر عن اخيه في اناء شرب منه خنزير
قال يغسل سبع مرات وبها يقيد اطلاق غسل الاناء من سائر النجاسات وما في الكشف من نسبة الثلاث فيه الى ظاهر الاكثر لا يوهن
نقل الشهرة على السبع لان نسبته اشتهر من علم تعرضه في كلام الاكثر وعدم الوجدان لا يعارض دعوى الوجدان وعلى كل حال الرواية صحيحة
وحجيتها غير محتاجة الى العمل ما لم يحقق اعراضهم عنها او العمل بها من كثير محقق انه لم يبلغ الشهرة نعم المحقق حيث انه يعتبر في الخبر الواحد العمل
كما يقول غيره في معتبره في مواضع عديدة ان سند الرواية به حسن لكن العامل بها قليل ولعله لذا حمل هذا الصحيح في المعتبر على الاستحباب
حيث لم يجد مثله كثرة العامل بها فان الشهرة لو كانت فقد حصلت بعده قطعا ولعله لذا في الكتاب لم يقيد الولوغ في اول غسل الاناء
بولوغ الكلب لسانه على وجوب الثلاث في الولوغ المعهود في المقام مطلقا من كلب كان او خنزير وعلى كل حال يا تعبيرا لبناء لو فهي في
الخنزير يقع لو كان نوه بعدم العمل والحق الشيخ الخنزير بالكلب فاوجب له الثلاث بل ظاهره انه من الكلب حيث استدل على الثلاث في
الخلاف بانه يسمى كلبا ومنع التسمية العرفية واضح وفي المعتبر اكتفى له بمرة مستندا الى ضعف الرواية والرجوع فيه الى ما يجب في الاناء
لسائر النجاسات وكل فيه على مذهبه في مطلق النجاسة ففي المعتبر اختار فيه كفاية المرة فقال بها هنا ايضا ومن اختار فيه الثلاث قال
بها ايضا ومن اختار فيه الثلاث قال بها ايضا هنا لكن من غيره ايضا الا الشيخ الذي جعله كلبا وتعبد للاناء من غيره لك اي ما ذكره من
النجاسات الخاصة وصرحه والحقه بالماء الا انه في غير الولوغ ونسبه في الكشف الى الاكثر بل الحلي ادعى الاجماع عليه وعليه فلا ثلاثا احوط
واوجب التثليث فيه جماعة والاصل في هذا القول ابن الجنيد والشيخ في الخلاف بل حكي عن الثاني الاجماع على وجوب الثلاث وفي اللمعة
والاقتصر وجوب غسله بالماء مرتين واتفق الجميع على نفي التراب لوجوب الثلاث النص الخاص وهو موثق عمار عن ابي عبد الله ع قال سئل
عن الكوز والاناء يكون قذرا كيف يغسل وكم مرة يغسل قال ثلاث مرات يصب فيه الماء فيحرك فيه ثم يفرغ منه ثم يصب فيه ماء اخر فيحرك
ثم يفرغ منه ثم يصب فيه ماء اخر فيحرك فيه ثم يفرغ منه وقد طهر وللقول بكفاية المرة تضعيف هذا النص مع الرجوع فيه الى ما دل
على وجوب غسل سائر المتنجسات بل الى ما روي في غسل الاناء من النجاسة في غير المخصوصات لكنه لم نجده في خصوص الاناء الا المرسل
في المبسوط بغسل الاناء من سائر النجاسات ثلاث مرات ولا يراعى فيه التراب وقد روي غسله مرة واحدة والاول احوط وارسل
نحوه ايضا في النهاية ولعله اطلاق الغسل الوارد في غسل سائر المتنجسات او يكون المراد ما سأل عمار عن الصادق ع عن الدن الذي يكون
فيه الخمر والابريق وغيره فيه خمر ايصلح ان يكون فيه خل او ماء قال اذا غسل فلا بأس فانه اطلاق الغسل من الخمر فيه بدل بفحواه على كفايتها
في غيره من سائر النجاسات لكن بعد ان كان العمل به في اصله من الخمر على العدد كما بيناه فلا حجية فيه لغيره وما عداهما لم نقف على حجة
مسند بكفاية المرة في خصوص الاناء لا في كتاب حديث ولا في كتاب فقه ومن هنا كان الاقوى فيه وجوب الثلاث لحجية الموثق وليس
بالمعارض عنه في المقام حتى يقدح في التعويل عليه في تقييد المطلق الا ان يقال المعتبر في التقييد المكافئة ولا مكافئة في الموثق
هنا لوحدته وتعدد المطلقات مع وجود الصحيح والحسن فيها واعتضادها بالاجماع المحكي عن الحلي حيث سمعته عنه ولا يعارضه
نقل الاجماع عن الشيخ فيما مر على وجوب الثلاث كما في المعتبر والدروس اذ هو في غير محله جدا لان الاجماع الذي ادعاه في الخلاف
وهو على الاجزاء اذا غسل ثلاثا لان لا اصحابنا ما بين مثبت للثلاث ومكتف بالاقل فاذا غسل ثلاثا عمل بجميع الاقوال بخلاف

الاقل

الاول و هذا غير الاجماع على تعيين الثلاث نعم هو موهون بعدم وجوب التثليث الى المشهور كما في الحدائق فلا طاعون غير واحد و
فلم يصرح برايه في غيره لكنه في الرياض نسبه الى الاشهر وقد سمعت حكايته في الكشف عن الاكثر و بعد تعارض النقل في الشهرة و حصول
الوهن في حكاية الاجماع يبقى مطلقات الغسل والموثق و يجب تقييد المطلق وان تعدد فان مجرد تعدد المطلق و وحدة المقيد لا يمنع
من التقييد بل قد يقال ان الموثق لا معارض له من النص فاما هو بالغ درجة الحجية فيعمل به و بوجوب التثليث و غير البالغ فينفي الزائد على
المرة بالاصل و يكفي به دليلا للمنع شمول ما ورد منها في تطهير غير الاناء للاناء لاختصاصه بالثوب والجسد فيحكم البناء ونحوه
المدعى البت فيما عداها الى ما كان نحو فيها من غير الاناء واما ما ورد منه في خصوص الاناء فهو رواية في قرب الاسناد عن الشراب في
الاناء يشرب فيه الخمر قال اذا غسله فلا باس باعتبار فحواه وهذا مع ان اعتبار الفحوى انما هو بعد العمل بالاصل وهو ممنوع مع البناء
على وجوب التثليث في الخمر اطلاق الغسل فيه مساق لبيان حكم آخر من كون الاناء بعد الغسل يصلح للشرب فيه في مقابل توهم ان لا يصلح
استعماله بحال اصلا فلا حجية في الاطلاق بالنسبة الى كيفية الغسل و شكله قوله الاخرس الله عن حب الخمر يجعل فيه الخل والزيتون او شبهه
قال اذا غسل فلا باس و رواية عمار وهي اوضح في ارادة ذلك للجدا فانه سئل عن الدن الذي يكون فيه الخمر هل يصلح ان يكون فيه خل او
كامخ او زيتون قال اذا غسل فلا باس وعن الابريق يكون فيه خمر ايصلح ان يكون فيه ماء قال اذا غسل فلا باس و قال في قدح او اناء يشرب فيه الخمر
قال تغسله ثلاث مرات سئل ايجزيه ان يصب عليه الماء قال لا يجزيه حتى يدلكه بيده و يغسله ثلاث مرات فانظر فيها فانها حيث قال
سئل في اولها عن اصل الصلاحية اجاب بانه لا باس بعد الغسل و لما سئله ثانيا بما هو ظاهر في كيفية تطهيره و ما يصلح به للاستعمال
اجاب بانه يغسل ثلاث ثم لما سال ثالثا انه يكفي مطلق التثليث اجاب بانه مع الدلك فعلم بمعين النظر جماعة في نسبتها وسياقها فتمسكوا
بصدد بيان الكفاية المرة مطلقا في تطهير الاناء عن الخمر واخرون ما معنوا النظر كما قررناه فتمسكوا بذيلها لوجوب التثليث في الكل
منه كما سمعت فالاقوى في المقام التعويل على الموثق في كون كيفية تطهير الاناء من سائر النجاسات غير المخصوصات هي الغسل ثلاثا
والله العالم الى هنا جف القلم في كتاب الطهارة من كتاب البرهان القاطع لاحكام كتاب مختصر الشرايع وكان ذلك وقت العصر من
غرة شهر الله الاعظم رمضان المبارك من السنة الحادية والتسعين بعد المائتين والالف من الهجرة النبوية حامدا لله شاكرا على التوفيق
للبلوغ في الشرح الى هذا المقام واسئله منحة الاجل للتوفيق لالحاق كتاب الصلوة انه رؤف كريم وقد عرفت فيما
اديته بعد هذا على الاختصار والاقتصار على اثبات ما اعتقد من ابكار الافكار مع ما يوضح مباني الاختلاف
الواقع في كلمات الاخيار ودفع مشوشات الانظار بتنقيح ما هو المبنى
في المسائل والمدارك لان ذلك العمر قليل نقض غضبضه واخذ
في الادبار والحال هذا استقصاء المسائل مع
الاختصار اولى من استيفاء الكلام في
بعضها وسقوط جلها من المضمار
استنسخ من خط مؤلفه
و للنسخة الاصلية

يا دليل المتحيرين

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي انزل من السماء ماء ليطهركم به وتقبل صالح اعمال المؤمنين بمنه وطوله والصلوة والسلام على من قام بتكبير الدين
ونفض باطيل المشركين حتى هدوا عن الانصاب بمحمد والله رب العالمين وعلى آله الذين ادركوا فوائت السنن بمتون الاثار
واعادوا مندرس الشرع بتعقيب الاسرار مافاز العابدون بالحسنى والعارفون العاملون بالزلفى ورحمة الله وبركاته وبعد
فهذا النور اللامع المسمى بالبرهان القاطع الذي يجلي غير الاحلام ويبهر بهم عقول الاعلام فلا برقصوا في تلك البحار العالية
من بحره واشرف معاني كواكب المسائل من برجه لا سمعت مثله الاذان ولا رات على شكله عيون الاعيان ابكار افكاره في
سطوره مستورات وحور منثوره في خيام نظام كلامه مقصورات لا يجمد راحوتمه بيانا ولا ادق منه تبيانا ولا اصوب منه
دليلا ولا اقوم منه سبيلا ولا اصفى جلا ولا اولى لو غاصت الالباب لطلب مثلها في بحار التفكير لرجعت خاسئا وهي حسير
الا انها انوار ملكوتية تلالات في سماء القدس والاعزاز وفيضات لاهوتية قد اضاءت من مشرق الاعجاز نور على نور
يهدي الله لنوره من يشاء يوقد من شجرة مباركة اصلها ثابت وفرعها في السماء شجرة تزهر منها بدايع الفكر وتسلك تنتهي
اليها مقاصد البشر التحرير المحقق والعلامة المدقق فلجيد الفضل وفؤاده وبياض عين العقل وسواده راس شخص
الافضال ونفس بدن الكمال جنس نوع التحقيق وفصله وفرع شجر التدقيق واصله وان شئت فصاحا من نهج تشعيره
وعشير بحرها من مغالبه ماحي السنة السنية ومروج الشريعة البهية معارج الهدى ومصابيح الدجى ومعالم
التقى ونواميس النهى ومصدق العلماء ورثة الانبياء السيد السند والحبر المعتمد شارح رموز الاثار وكاشف لثام
الاخبار وفاتح كنوز الاسرار حجة الاسلام ومرجع الانام مولى الموالي السيد علي الطباطبائي روح قدس
بحر العلوم والنير الاعظم بين اقران النجوم لازال الظلمة الجبرة مستنيرة لشروق بروق فوائده واكف السائلين مشحونة من
بواهر جواهر فرائده ماجرت النجوم في الابراج وتلاطمت البحور بالامواج وقد تصدى لنشره وبذل جهده في طبعه وسعى
في مقابلته وطبعه وتطبيقه مع اصله ابو المكارم والمفاخر ذو المناقب والماثر سليل الاطياب ونتيجة الانجاب عمدة
الاعيان وفخر الاماثل والاقران يقولون في الجنان حسن البدايع وفي شجر الطوبى بديع المحاسن اذا شئت ان تلقى المحاسن
كلها ففي وجه من تهوى جميع المحاسن الامجد الاعظم والافخم الاشيم كهف الحاج وزين المعتمرين الحاج ملا عبد
الرحيم الاكرم الطهراني اطال الله بقاه وادام عزه وعلاه مع توجه سندنا النبيل وسيدنا الجليل طائف بيت الله الحرام
وزائر مراقد ائمة الانام عليهم صلوات الله الملك العلام فخر الاماثل والاقران ابن المرحوم المغفور المشكور السعيد الصالح
سمي من هو للانبياء والرسل ختام الحاج مير ابو القاسم المدفون بارض الغري في جوار جده الحاج مير محمد
صادق الحسيني الخوانساري عفى الله عن سيئاتهما والملتمس من المستفيدين خير الدعاء ومن الله المجيب خير الاجابة وقد
وقع الفراغ في الثلث الاول من النصف الاول من الليلة الثانية من الثلث الثالث من الشهر الثالث من النصف
الثاني من السنة الثالثة من العشر الثالث من العشر العاشر من المائة الثالثة من الالف الثاني
من الهجرة المقدسة النبوية على هاجرها الف الف ثناء وتحية في دار الطباعة
استاد الاساتيد في هذه الصناعة عالي الشان زبدة الاماثل
والاقران كربلائي محمد حسين الطهراني بيد
اقل الحاج ابو الحسن بن عبد الله
الخوانساري
١٢٩٣

هذه رسالة في القبلة افردها بالذكر معلقة على مختصر الشرائع اقل العباد عملاً واكثرهم زللاً علي البحر العلوم الطباطبائي

المقدمة الثالثة في القبلة وتمام الكلام فيها يقع في ثلثة مواضع الاول في بيان ماهيتها الثاني فيما يعول عليه ليتحقق التوجه اليها الثالث في احكام الخلل الحاصل بخطائها ونتعرض في هذه الرسالة للموضعين الاولين ويطلب الموضع الثالث من كتابنا البرهان القاطع اما الكلام في الموضع الاول فاعلم ان القبلة في اللغة على الاصح الحالة التي عليها الانسان حال استقبال الشيء التي هي ضد حالة استدباره فهي بزنة وهما بكسر الاول ونقل في الشرع او في عرف المتشرعة الى ما يستقبل حال الصلوة وبعض حالات اخرى كان المنقول اليه ما يستقبل واحد هو الكعبة لا غير وهو على القول المعروف بين المتاخرين من ان قبلة القريب عين الكعبة والبعيد جهتها ظاهر ضرورة ان المراد بتوجه الجهة كما ياتي هو التوجه الى محتمل الكعبة فالفرق بين القريب والبعيد بالقطع والاحتمال وعلى القول الاخر من ان المسجد قبلة من في الحرم والحرم قبلة من في خارجه ان وقد بجزء منها ولو المعلوم خروجه عن الكعبة قبلة فيقوى اشتراك القبلة لفظا او معنى اذا نحنا كما في الذكرى الى زيادة توسعة جهة الكعبة فتتحد الحقيقة ايضا وعلى كل حال فهي اي القبلة التي يجب استقبالها في الصلوة وما يعتبر فيه الاستقبال نفس الكعبة مع الامكان بتيسر العلم باستقبالها قريبا كان المصلي من الكعبة مشاهدا لها او غير مشاهد كالقريب الاعمى والواقف وراء ستر او جدار او بعيدا منها ولو من الحرم ايضا اذا فرض تمكنه من العلم باستقبالها عينها والا يتمكن من العلم باستقبالها لبعد وحبس الغريب بوجه مانع من التحري فيجب التوجه الى جهتها اي جهة الكعبة بالمعنى الاتي للجهة وان بعد اي وان اشتد بعد خط الجهة التي يتوجه اليها وقيل والقائل الشيخ في اكثر كتبه وكثير من المتقدمين وجماعة من المتاخرين ومشهورهم بل نسب الى اكثر الاصحاب وعن مجمع البيان الى اصحابنا وعن الخلاف الاجماع عليه هي اي الكعبة قبلة لاهل المسجد اي لمستقبلين فيه والمسجد قبلة من يستقبل ويصلي في الحرم وظاهرهم وان استقبل جزء من المسجد منحرفا عن الكعبة والحرم قبلة لاهل الدنيا وان استقبلوا جزء منه منحرفا عن المسجد فضلا عن الكعبة وفيه ضعف المسيأتي والفرق بين القولين ان القبلة على الثاني عين ما مر الاجهة اما عين الكعبة او المسجد او الحرم وعلى الاول القبلة الكعبة دائما اما عينها او الغير المرتد او جهتها بالمعنى الاتي وبان من ذلك فرق اخر بينهما وهو العمدة وهو الاجتزاء باستقبال الجزء من المسجد او الحرم منحرفين عن الكعبة مع العلم بانحرافه على القول الثاني وعدم الاجتزاء الا باستقبال الكعبة عينا او جهة مما لا يعلم او يظن انحرافه عنها على القول الاول وظاهر المتن كغيره الاجتزاء بالجزء المنحرف عن الكعبة على قول الشيخ والجماعة ولو للمتمكن من مشاهدة الكعبة لكن عن الجمع وفي المدارك نسبة كون الكعبة قبلة المشاهد لها ومن بحكم المشاهد نحو الاعمى في مكة الى الاصحاب بل عن شرح الشيخ نجيب الدين وكنز العرفان ان القبلة عين الكعبة الشريفة لمن امكنه علمها بالاجماع كاهل مكة وعن المعتبر والتذكرة ونهاية الاحكام الاجماع على انها قبلة المشاهد لها وفي الغنية القبلة هي الكعبة من كان مشاهدا لها وجب عليه التوجه اليها ومن شاهد المسجد الحرام ولم يشاهد الكعبة وجب عليه التوجه اليه ومن لم يشاهده توجه نحوه بلا خلاف انتهى وهو صريح عبارة جملة من القائلين بان المسجد قبلة من في الحرم والحرم قبلة اهل الدنيا والمراد من المشاهدة معقد اجماعهم وعبارة اهل القول الاخر يحتمل مطلقا لمتمكن من العلم باستقبال عينها ولو البعيد عن الحرم في قطار الدنيا وهو ظاهر معقد الاجماع المحكي عن الكنز وشرح النجيب من ان القبلة عين الكعبة المشرفة لمن امكنه علمها بالاجماع كاهل مكة وعليه فالفرق بين القولين منحصر فيمن لا يتمكن من العلم باستقبال عين الكعبة فعلى الاول يلزمه استقبال الجهة وعلى الثاني يلزمه استقبال جزء من الحرم ويحتمل خصوص المشاهد فعلا ومن بحكمه كالاعمى والواقف من وراء الستر في المسجد المتمكن من المشاهدة الفعلية ولو بصعود سطح ونحوه مما لا مشقة خارقة في تحمله لمن في مكة او قريبها لوقوع خصوص المتمكن من المشاهدة في اكثر العبارات ومعقد جملة من الاجماعات المحكية ولعل التمثيل بمن في مكة في معقد اجماع الكنز وما تقدمه مشعر بارادة التمكن من مشاهدتها من تمكن علمها فيكون المدار على القرب الممكن معه المشاهدة ولو بصعود سطح ونحوه فيجب ح استقبال عين الكعبة قولا واحدا ولو مع توسط الحاجز من نحو جدار او بناء بمعنى لو توقف على وجه لو ارتفع الحائل كان محاذيا لعينها او البعد الغير المتمكن معه من المشاهدة اما مطلقا او بغير المشقة الخارقة التي منها في بعض العبارات نحو صعود الجبل فلا يجب على القول بان الحرم قبلة النائي الا استقبال الحرم وان تمكن من العلم باستقبال الكعبة وعلى هذا يمكن الفرق بين القولين ايضا في البعيد الذي لا يتمكن من مشاهدة الكعبة ويمكنه تحصيل

العلم باستقبال عينها من اجتهاد ونحوه بلزوم استقبالها على القول الاول نظرا الى ان كفاية الجهة عنده كما تعرف وكفاية استقبال جزء من الحرم على الثاني لعموم ما تضمن ان الحرم قبلة النائي مع عدم تحقق الاجماع على وجوب استقبال عين الكعبة ح لان المتيقن من معقد الاجماع المنقول وجوبه للمتمكن من مشاهدتها فعلا ومن بحكمه حسبما ذكروا والتمسك بالاجماع على وجوبه مطلقا للمتمكن من علمها ولو من غير امكان المشاهدة كما عن ظاهر من بعض ما عرفت محل تامل وعلى كل حال استدل الشيخ على القول الثاني باجماع الفرقة كما هو ظاهر نسبته في مجمع البيان الى اصحابنا مع احتمال كون نظره في النسبة الى هذا الاجماع ومرسلة عبد الله بن محمد الحجال عن بعض رجاله والمفضل بن عمر وعن ابي عبد الله ع انه جعل الكعبة قبلة لاهل المسجد وجعل المسجد قبلة لاهل الحرم وجعل الحرم قبلة لاهل الدنيا ورواها ابو الوليد الجعفي ايضا والمحكي عن الخلاف من انه لو كلف التوجه الى عين الكعبة لبطل صلوة الصف المستطيل بازيد من سعة الكعبة لخروجهما عن جزئها والاجماع على خلافه والتكليف بالتوجه الى جهتها غير رافع للمحذور لان جهة كل واحد من اهل الصف غير جهة صاحبه ولا يمكن ان يكون الكعبة في الجهات كلها قال ولا يلزمنا مثل ذلك في التوجه الى الحرم لانه طويل يمكن ان يكون كل واحد من الجماعة متوجها الى جزء منه والجواب ان الاجماع غير محقق مع مخالفة الجماعة وفيهم من القدماء والمتاخرين مع معارضته بما مر عن الغنية ونحوه عن ابن شهرآشوب من نفي الخلاف عن وجوب استقبال نحو المسجد وجهته للنائي عنه والاخبار ضعيفة الاسانيد فيها المرسل والجابر من الاجماع المنقول موهون بمخالفة الكثير ومعارض بمثله كشهرة القدماء المعارضة على تقدير تسليمها بشهرة المتاخرين فلا تكافؤ ظاهر ما تواتر من ان القبلة في الاسلام الكعبة حتى صارت الاموات تلقن بها والاحياء تكرره في الادعية والاذكار كالاقرار بالتوحيد والرسالة مع ان منافاتها للقول الاول غير معلوم سيما بعد الاتفاق على ان البعيد المتمكن من العلم بالكعبة قبلته عين الكعبة لتقييد الاطلاق قبلية الحرم بالبعيد الغير المتمكن وبالنسبة اليه ايضا قد لا يكون المراد قبليته من حيث كونه حرما بل بمعنى كفاية التوجه اليه لان خط جهة الكعبة التي هي قبلة البعيد في قطار الدنيا لا تقصر عن خط الحرم والعدول عن ذكر جهة الكعبة الى ذكر الحرم للتنبيه على اتساع ما يتوجه اليه البعيد وعدم تضيقه كما يتوجه اليه القريب من جرم الكعبة او المسجد بل لعل المقصود ايضا خصوص حد الحرم لا وسعة جهة الكعبة منه وانما ذكر الحرم على سبيل التقريب الى الافهام اظهارا لسعة الجهة التي يكلف استقبالها البعيد بل الاستبعاد مخالفة النصوص المتواترة المتقدمة احتمل في الذكرى ارادة ذلك في فتوى الشيخ والجماعة فيرتفع الخلاف لكن لا يقبله ما سمعت عن الخلاف وصحة صلوة الصف المستطيل غير منافية للقول بالتوجه الى جهة الكعبة كما ستعرف الان من ان طول الصف على ما يشعر خط المحاذاة من البعيد فالصحيح ممنوعة وغير متفق عليها او فلجهة كل واحد من اهل الصف غير جهة الاخر ممنوع بل كل من يصلي بامارة مواجهه يتوجه الى جهة واحدة وان استطال الصف كل مصل يختلف جهته مع الاخر لا يصلي معه بامارة واحدة مع ورود النقض على القول بالتوجه الى الحرم ايضا بصلوة الصف الاطول من مسافة الحرم مضر ورده ان عينه كعين الكعبة في ذلك كما عن الخلاف من ان الحرم طويل يمكن ان يكون كل واحد من الجماعة متوجها الى جزء منه لا يجدي في دفع النقض باستطالة الصف زيد من طول الحرم لكن الفاضل الجواد في ايات الاحكام احتمل جهة الحرم قال الان باول بجهة الحرم كما قاله بعض الاصحاب وح منقل الخلاف بين القولين انتهى ولم يحكه غيره بل في شرح المفاتيح نفي القول به ثم وجوب التوجه الى نحو المسجد فقد يظهر من عبارة ابن زهرة وابن شهرآشوب المتقدمة مع احتمال ارادتهما ما يقول المتاخرون من التوجه الى جهة الكعبة بناء على اتحاد جهتهما كما اشتمع ولعل نظرهما على تقدير المخالفة الى ظاهر الاية لتضمنها التوجه الى شطر المسجد اي نحوه وجانبه ونقل عن الجبائي ارادة بالشطر النصف كما يطلق عليه كثيرا الامر بالتوجه الى نصف المسجد ليكون مقابل الكعبة وفي مجمع البيان انه خطأ لانه خلاف اقوال المفسرين فلانه ولان شطر الشيء يطلق على قدر نصف من اجزائه لا منتصفه ومقابل الكعبة منتصفه لا نصفه وبينهما فرق كما لا يخفى ويحتمل الشطر هنا ابهم مطلق الجزء كما يطلق عليه كثيرا وعلى التقادير لا توافق الاية ظاهر القولين المعروفين في قبلة النائي من عين الحرم وجهة الكعبة فلعل الوجه فيها ان بطلان الاخبار والاثار والاذكار تواترت بان القبلة المجعولة في الاسلام هي الكعبة لا غير فهي قريب الاسناد ان لله حرمات ثلاثا الى ان قال وبيته الذي جعله قياما للناس لا يقبل من احدهم توجها الى غيره وظاهرها كون المراد في الاية من جعل البيت قياما اي قبلة فتكون تلك الاية ايضا دليلا وفي رواية اخرى ان النبي ص لما صلى خرج من الكعبة وقال هذه القبلة وفي رواية عن متى صرف رسول الله ص الى الكعبة فقال بعد رجوعه من بدر ومن المعلوم ان صرفه كان من البعد المفرط وفي رواية ابي بصير عن

عبد الاشهل وهم في الصلوة صلوا ركعتين الى بيت المقدس فقيل لهم ان نبيكم صرف الى الكعبة وفي رواية معوية بن عمار متى صرف رسول الله
الى الكعبة قال بعد رجوعه من بدر وكان يصلي في المدينة الى بيت المقدس سبعة عشر شهرا ثم اعيد الى الكعبة وفي رواية الحلبي هل كان رسول الله
يصلي الى بيت المقدس الى ان قال اما اذا هاجر الى المدينة فنعم حتى حول الى الكعبة وفي رواية عيسى بن يونس هذا بيت استعبد الله به خلقه
الى ان قال وجعله محل انبيائه وقبلة للمصلين اليه وفي رواية ابي ابرهيم يخرج للبيت من بها ان تكون قبلتك وقبلة عقبك من بعدك وفي رواية
عبد الرحمن بن كثير نزل غمام من السماء فاظل مكان البيت الى ان قال فانه قبلة لك ولا خوتك عقبك من ولدك وفي رواية الوشاء عن محمد بن
علي بن الحسين او هذا الكعبة التي جعلها الله قبلة لعباده وفي رواية الاخرى عنه في حديث تحويل النبي من بيت المقدس الى الكعبة فقال قد
نرى تقلب وجهك في السماء فلنولينك قبلة ترضيها ثم اخذ بيد النبي ثم فولى وجهه الى الكعبة وفي حديث عن الامالي كما عن الاحتجاج فتحه
امرنا ان نعبده بالتوجه الى الكعبة اطعناه ثم امرنا بعبادته بالتوجه نحوها في سائر البلدان التي نكون بها فاطعناه وفي رواية الحلبي قال
علي ع انما مثلك في الامة مثل الكعبة نصبها الله علما وفي رواية المفيد كان الناس في صلوة العصر فتحولوا فيها الى البيت الحرام وفي رواية
ابي البختري ثم صرف الى الكعبة وهو في العصر الى غيرها من الاخبار والاثار المتفقة على ان القبلة هي الكعبة وليس في الاسلام قبلتان مختلفتان
باختلاف الاماكن كما صرح به في رواية الحميري الوارد بمضمونها اية النص مرسلا الاسناد وفي الاخبار والامالي والخصال وفي رواية الا
وحليها كما ترى مصرحة بان القبلة التي حول اليها النبي من البعد هي الكعبة وهذا كله دليل على ان المقصود من الاية التي يتحقق بها الامر بالتحويل نحو
انما هو التوجه نحو الكعبة اما بارادة الكعبة من المسجد او نقول المسجد بمعناه لكن لم يصرح بان القبلة من حيث كونه مسجدا حتى يثبت ان قبلة
من قبلة الكعبة لا غير بل غاية الامر بالتوجه الى جانب المسجد وجهته تنبيها على التوسع بان البعيد الذي هو مفروض الاية لا يكلف استقبال
عين الكعبة بل جهتها التي يحصل استقبالها بالتولي الى جانب المسجد وجهته لاتحاد جهته مع جهتها مؤيدا لجعل البيت في الاية الاخرى
مثابا على ارادة القبلة وبالجملة ان اراد من يقول بكفاية توجه البعيد الى المسجد والحرم ان شيئا منهما قبلة بنفسه على وجه يكون نحو من القيام ع
المخرج منهما معلوم الانحراف عن الكعبة فقد عرفت عدم الاصغاء اليه اولى من التعرض لجوابه لمخالفته الضرورة من ان القبلة في الاسلام ليست
الا واحدة وكذا ان اراد كفاية جهتهما للبعيد على ان شيئا منهما القبلة لكن مع تعذر عينهما توجه الى جهتهما كما يقوله الاخرون بالنسبة
الى الكعبة وكفاية جهتها للبعيد مع تعذر عينها لرجوعه ايضا الى ان غير الكعبة قبلة وان اراد ان الشارع جعل التوجه اليهما طريقا
البعيد الى استقبال الكعبة قلنا ان كان المراد جعل التوجه الى عينهما طريقا فيكذبه صحة صلوة الصف الاطول من ساحتهما للقطع بخروج
البعض عنهما فدل على ان التوجه الموصل الى استقبال الكعبة هو اوسع منهما مع ان العلم او الظن للبعيد بالتوجه الى عينهما متعذر غالبا
كالتوجه الى عين الكعبة فكيف يجعل طريقا اليها ومع التسليم فالنزاع يعود لفظيا لاقتضاء كونهما طريقين عدم صحة التوجه الى المنحرف منهما
عن الكعبة وما يحتمل فيهما وجود الكعبة فيه يصح التوجه اليه باتفاق الفريقين الا ان الشيخ ومن تبعه يصححونه من جهة انه مسجد او حرم والاخرون
من جهة انه جهة الكعبة وكذلك ان كان المراد جعل التوجه الى جهتهما طريقا للبعيد الى استقبال الكعبة لاقتضاء الطريقية عدم صحة التوجه الى معلوم
الانحراف عن الكعبة وما يحتمل وجودها فيه يصح باتفاق الجميع الا انهم يقولون من جهة انه جهتهما والاخرون يقولون من جهة انه جهة الكعبة مع انه
لا داعي الى اعتبار جهتهما فلم لم يعتبر جهة نفس الكعبة خصوصا مع ان جهة الحرم التي يجب التوجه اليها لم يوجد في نص بل ولا فتوى غير ما حكاه
الفاضل الجواد عن مجهول لم تحققه فلا ريب في تعين القول بما عليه المتاخرون من كفاية توجه البعيد الى جهة الكعبة والمفهوم من استقبال
جهة الكعبة على ما يستفاد من بعض ان يقف بحيث يقطع او يظن انه لو برز الكعبة من موقفه يجد نفسه محاذيا لها في نظره ولا يستلزم ذلك
المحاذاة الحقيقية الحكمية التي يعتبر فيها وقوع الخط الخارج من موقفه على جرم الكعبة بل يتحقق مع القطع بخروجه عنها ضرورة اذ بها
الجرم الصغير في الحس صفا واسع منه مساحة مع امتناع اتصال الخطوط الخارجة متوازية من مواقفهم جميعا اليه وصرح به المحكي عن
شرح الارشاد لولده الكركي قال لم نرد بجعل المحاذاة على الحقيقة بل ذلك هو المعتاد على لسان اهل الشرع على نحو ما اشتهر بينهم من صلوة
العراقي مثلا ان طال الصف فيهم واستوت مواقفهم يجعلون الجدي بحذاء المنكب الايمن ومن المعلوم امتناع ذلك بحسب نفس الامر
لاختلاف اشخاصهم فيه وانما يمكن تحققه بحسب الحس على هذا ليس البعد بخلاف يظن المحاذاة بل كلما ازداد اتسع السمت الذي يظن فيه
منه انتهى وعن رسالته في القبلة في تفسير الجهة وعندي انها الذي محاذاته الكعبة حسا انتهى وقد يحمل عليه ما في التذكرة من انها
ما يظن انه الكعبة مع ان المعتبر في استقبال الجهة بالمعنى الاخر الذي يا في محاذاته خطا يحتمل كل جزء منه لذلك الكعبة فلا يترك على هذا المعنى له

ما يظن في الحس المحاذاة له انه محاذ للكعبة وقوله اتسع السمت الذي يظن فيه هي في العبارة المحكية عن شرح الارشاد والمراد منه انه كلما ازداد
البعد بين المتحاذيين اتسع الموقف الذي اذا وقف فيه يظن انه بحيث لو برز الكعبة يجد نفسه محاذيا لها في الحس والنظر وبهذا الاعتبار
ينطبق ايراد الشيخ على استقبال الجهة بصحة صلوة الصف المستطيل ولا يخفى بعد حمل استقبال الجهة في كلام الجماعة على هذا المعنى
لانه من حقيقة استقبال العين الكعبة للبعيد ولو ظنا واطلاق استقبال الجهة عليه ان كان فهو في مقابلة استقبال العين للقريب الذي
لا يكون الا بوقوع الخط الخارج من موقفه على العين فان القريب من جرم حيث لا يتحقق مقابلته الا على وجه يقع الخط الخارج من موقفه
على الجرم فاذا خرج عن الجرم لم يكن مقابلا له لا حسا اذ لا يجد نفسه محاذيا في نظره ولا حقيقة لعدم انتهاء الخط الخارج من احدهما
الى الاخر وهذا يكون معتبرا في تحقق مقابلته الى مقدار من بعده من الجرم فاذا زاد عنه بعدا لا يعتبر فيه ذلك بل يتحقق بمجرد ان يرى
نفسه في نظره محاذيا وان فرض خروج الخط الخارج من موقفه عن الجرم وضابط هذا المقدار من البعد موكول الى الوجدان في
الخارج ولا انباط بمشاهدة الجرم وعدمها اذ الميل المتصور على مرتفع يشاهد الصف المستطيل من فرسخين وثلاثة مثلا ويجد
كل نفسه محاذيا في نظره للميل مع امتناع اتصال خطوطهم المتوازية جميعا اليه وعليه فوجوب استقبال عين الكعبة او جهتها
بهذا المعنى لا انباط بمشاهدة الكعبة وعدم مشاهدتها بل يعتقد بين المصلي والكعبة ومتى امكن المصلي القطع او الظن باستقبال
الكعبة كذلك وجب ولا يجوز استقبال ما يحتملها بالمعنى الثاني الاتي الذي مرجعه الى استقبال ما يحتمل انه الكعبة اذ مع امكان العلم او الظن
باستقبال الكعبة حقيقة عرفا لا يجوز العدول الى احتمال الاستقبال ولو على وجه يقع الخط الخارج من موقفه على تقدير المصادفة
على الكعبة لدوران الاحكام في امثال المقام على الحقائق العرفية لكن الشان في امكانه غالبا ولو ظنا لتوقف احرازه ولو ظنا على تعيين
محل عين الكعبة ولو ظنا وهو متعذر غالبا كما لا يخفى ومن هنا قال في الجامع المقاصد البعيد لا يشترط لصحة صلوته ظن المحاذاة للكعبة
لان ذلك لا يتفق غالبا انتهى وكانه المنشاء في تفسير الجهة بالمعنى الثاني الذي مرجعه الى استقبال ما يحتمل الكعبة وكفايته والا فلو تيسر الظن
فضلا عن العلم بالمحاذاة الحسية للكعبة فلعل المفسرين لها بالمعنى الثاني لا يجوزون ح فيتبين مما ذكر ان كفاية الامارة التقريبية الى
القبلة التي هي صريحهم التي معناها النادية الى الكعبة او قريب منها مما ينفي لزوم احراز البعيد محاذاة عين الكعبة علما او ظنا حسا التو
على تحقيق نقطة الكعبة ولو ظنا ويستفاد من الحق بين ان المقصود من استقبال جهة الكعبة التوجه الى سمت ولمقدار يحتمل كل جزء منه الكعبة
ويقطع او يظن بعدم خروجها عنه لامارة يجوز التعويل عليها شرعا الى ان قال وهذه الجهة المذكورة تختلف سعة وضيقا بحسب البعد
عن الكعبة والقرب اليها فان الجرم الصغير كلما ازداد الشخص بعدا عنه اتسع محاذاته انتهى ونحوه في جامع المقاصد قال والذي صار اليه
بحث النحو المحقق ان جهة الكعبة هي المقدار الذي شان البعيد ان يجوز على كل بعض منه ان يكون هو الكعبة بحيث يقطع بعدم خروجها
عن مجموعه وهذا يختلف سعة وضيقا باختلاف حال البعيد انتهى وفي الكشف محصله انه السمت الذي يحتمل كل جزء منه اشتماله عليها
ويقطع بعدم خروجها عن مجموع جميع اجزائه ولعله اليه يرجع ما في التذكرة من انه السمت الذي فيه الكعبة بناء على تفسير السمت بالمعنى يظن بكون الكعبة
اللغوي من الامتداد المعترض محاذيا من جوانب الافق دون مصطلح اهل الهيئة من نقطة من دائرة الافق والمحصل مما ذكروه في فيه ووراء المعتبر
تفسير الجهة بالمعنى الثاني انه يفرض خط يمر بسطح الكعبة يخرج من جانبيها او البعيد يكلف بتعيين مقدار من هذا الخط يحتمل كل جزء منه ان والمنتهى من انه
يكون محل الكعبة احتمالا مساويا لاحتمال سائر الاجزاء ويقطع او يظن بان الخارج من ذلك المقدار ليس الكعبة ويستفاد منه ان شعره السمت الذي ع
ابتداء مقدار امتداد من الخط وقد يتعين منه مقدار جرم الكعبة لكن لعدم اعتبار تحقيقه واعتبار تقريبه يعرض له الامتداد وانما
اعتبر القيدان من الاحتمال والقطع او الظن معا اذ لولا الثاني لا انتقض ببعض المقدار الذي يقطع او يظن عدم خروج الكعبة من
مجموع المقدار اذ يصدق على بعضه ان اجزاءه محتملة للكعبة لكن لا يقطع ولا يظن بعدم خروجها عن ذلك البعض فالجهة كل المقدار
لا ذلك البعض ولولا الاول لا انتقض بالقوس الاطول من المقدار الذي يعلم او يظن عدم خروج الكعبة من مجموعه اذ يصدق عليه
مجموع القوس الاطول العلم او الظن بعدم خروج الكعبة من مجموعه لكن لا يحتمل كل جزء منه الكعبة فالجهة المقدار المحتمل من القوس
الاطول لا كله وانما قيد احتمال كل جزء بالتساوي لاحتمال الباقي لما ستعرف من انه لو كان احتمال بعض الاجزاء للكعبة ارجح من احتمال
الاخر كانت الجهة مختصة بمجموع الاجزاء الراجحة ولا يجوز الصلوة الا اليها والدليل على كفاية استقبال جهة الكعبة للبعيد بعد
الاجماع المستفيض اما بمعنى المحاذاة الحسية للكعبة فكلما دل على ان الكعبة قبلة لانها من حقيقة استقبال البعيد للكعبة كما مر واما

بالمعنى الثاني كما هو الاظهر من التعبير قبلة لانها من جهة استقبال البعيد للكعبة كما مر واما بالمعنى بلفظ الجهة من اهل القول بها لانها
بالمعنى الاول لمحاذاة نفس الكعبة فمع عدم ظهور الخلاف من القائلين بكفاية الجهة في كفايتها بالمعنى الثاني الا من الجواهر كما تسمعه بل لا يبعد اذ لا احد مناقشا في كفايتها
دعوى السيرة على كفايتها بعد ما سمعت من عدم تيسر المحاذاة الحسية غالبا بل لعلها ظاهر الآية المفسر فيها الشطر بالناحية والجهة وما مر عن
الاحتجاج واخبار تحول المصلين في مسجد قبا في اثناء صلوتهم من بيت المقدس الى الكعبة لغاية بعد معرفتهم في اثناء الصلوة مكان عين
الكعبة ولو ظنا ليتحولوا اليها فلم يكن منهم الا استقبال جهتها ومنها المظنون وجوده فانه ودليل العقل وتقريره ان الصلوة غير ساقطة
بحال ولا صلوة الا الى القبلة والقبلة ليست الا الكعبة والكعبة لا تتيسر محاذاة عينها للبعيد محاذاة حسية لغالب الناس ولو ظنا وليس
المتيسر غالبا الا تعيين قوس من الافق مظنون عدم خروج الكعبة من مجموع عن خروج الصلوة الى خارجه ترجيح المرجوح على الراجح والبناء على
دوام تكرار سائر المكلفين لصلوتهم الى كل جزء من القوس منفي بالعسر والاجماع والسيرة من صدر الاسلام مضافا الى نصوص التحري
فلم يبق الا كفاية صلوة واحدة الى ذلك القوس ومن هذا الدليل يقوى ما تقدم من انه اذا رجح بعض اجزاء القوس المذكور في احتمال
الكعبة على بعض كان الراجح هو الجهة المجوز اليها الصلوة دون الباقي وقال شيخنا البهائي قدس سره في القبلة والحاشية الجابية الى
الذي اوجب المنع من التوجه الى خارج السمت المظنون منه الكعبة من قبح ترجيح المرجوح يمنع انه من التوجه الى الجزء الاضعف احتمالا الا مع الاحتياج
مضافا الى الا انه مقتضي وجوب التحري والتعمد بفقد الجهة المنصوص من خلافا لجماعة فالجمع حينئذ بجواز الصلوة الى الجميع كما حكاه البهائي
في الرسالة عن جماعة لا سيما اذا تعينت الجهة بامارة منصوص لا مقتضاء اطلاق النص جواز الصلوة مع رعايتها ومن اجل ذلك بما نفرق
بين الجهة المدلول عليها بالامارة المنصوصة لشأن للاطلاق والجهة المستنبطة فالاول لما ذكر ويضعف بتقييد نصوص التحري في تعيين
القبلة بفقد الجهة الاطلاقي كما تسمعه من انقسام مؤدى الجهة في العراق الى ثلثة اقسام لا مقتضيا القواعد الهيئية مع اطلاق النص وقد علم
ان في الجهة بغير معنى المحاذاة الحسية تغيير ودليلا نظرا والظاهر تساويه في النظر دليل الاولى في بعض رتبة المحاذاة الحسية غالبا ولو من مراعاة
القواعد الهيئية التي عرفت ان محط النظر فيها استخراج الخط المنتهي الى نقطة من الافق يحاذي انها تحاذي الكعبة لكن تعيينها غالبا ممنوع في القواعد
الهيئية بحقيقتها غير معتبرة عند الفقهاء وتقريبيتها انما هي بمعنى حصول المظنة المعتبرة منها بان الخط المستخرج ينتهي اما الى نقطة الكعبة
او الى ما قرب منها القريب منه لا يحرز معه محاذاة نفس الكعبة حسا ولو ظنا التوقفها كما مر على تعيين مكانها تحقيقا ولو ظنا معتبرا بل هو كما
سيتضح لك في معنى التادية الى الجهة بالمعنى الثاني فلا يحرز معها استقبال الجهة بذلك المعنى واما نظرا منها تفسير بعض قوع مبدأ لا لانه الاية المفسر
فيها الشطر بالجهة وورود رواية الاحتجاج منضمتين الى خصوص التحري والتعمد بفقد الجهة معلومية ان القبلة لا تكون غير الكعبة لعدم خروج
محصل التقبل المذكور والجهة عن مقتضى النصوص المذكورة نصا فالى كون محصله هو مقتضى الدليل العقلي المقرر بالنحو المذكور في الجهة بالتفسير
المذكور في الحقيقة منتزعة من مقتضى الادلة التي دلت على كفاية ما يجب على البعيد استقباله الاستقبال له واعترض في الروض على تفسير الجهة
بالسمت بانه ان اريد بالسمت المعنى اللغوي يورد عليه بصلوة الصف المستطيل وصلوة اهل اقليم واحد بعلامة واحدة وان اريد المعنى
الاصطلاحي وهو النقطة من دائرة الافق اذا واجهها الانسان كان مواجها للكعبة فالطريق الموصل اليه تقريبية لا يتحقق معها نفس الكعبة
لانها ملحوظة من طول البلد وعرضها ومعلوم ان الفرسخ والفرسخين يوثر اختلاف ذلك تأثيرا بحيث يترتب عليه سمت اخر وح
يلزم من استخراج السمت بتلك الطريق على طرفه غير يخ كون الصلوة على ذلك السمت في الطرف الاخر غير صحيحة لعدم كون الكعبة فيه
انتهى ويجاب بامكان ارادة اللغوي ولا ينافيه صلوة صف مستطيل ولو تبعا ولا اقليم بعلامة واحدة من نحو وضع الكوكب مثلا على العين
لان المدار في مراعاة نحو الكوكب الموضوع امارة محاذاة حسا وقد مر انه كلما ازداد البعد بين المتحاذيين اتسع الموقف الذي اذا وقف
فيه يرى نفسه محاذيا في الحس والنظر وامكان ارادة الاصطلاحي عند اهل الهيئة ونحو الفرسخ والفرسخين بل العشرة وان بعد عندهم
اما لا يؤثر الاختلاف في سمت القبلة او لا يعد عندهم سمتا اخر وانما اختلف بالعشر الثامنة ولذا تراهم في الزيجات اذا اثبتوا سمت بلد
لا يثبتون سمت ما قارب من البلاد وستعرف في التنبيه الآتي في الموضع الثاني وان كان ارادة الاول متعينا في عبارة الفقهاء وهو لا يخلو
من الامتداد اما ابتداء واما لعرض كما ستعرفه عن قريب ممن عبر من الفقهاء عن الجهة هنا بما الامتداد منه فقد اراد التعبير بما هو مصطلح
اهل الهيئة والا لا اشكال في امتداد الجهة المرادة هنا للفقهاء في وجوب استقبال البعيد كما لا يخفى ومما ذكرنا من وضع الامارة الواحدة من
الكوكب لقبلة اقليم لا يجتمع مع كون قبلتهم عين الحرم او المسجد لصحة استطالة الصف بأوسع من مساحتها فهذه دلالة على تعين قول

الشيخ فيما هو ظاهره من ارادة استقبال البعيد عين الحرم على نحو استقبال القريب المحاذي الكعبة الا ان يحمل على استقبال الحرم بالمحاذات
الحسية ولعل التزام استقباله للبعيد حسا كالتزام استقبال الكعبة حسا في عدم الميسورية غالبا لعدم تعين مكان الحرم للبعيد غالبا
وتوقفها على تعينه على نحو محاذاة الكعبة كما يتعين منه ايضا دفع ايراد الشيخ بصحة صلوة الصف الى الجهة بهذا المعنى لانه ولا الجهة ح امتدادا
فيصح محاذاة كل مصل من الصف الى نقطة من الامتداد غير نقطة الآخر وهو غير ضائر لتساوي النقاط في احتمال الكعبة نعم اذا صلى شخص
واحد صلوات متعددة على جميع اجزاء ذلك الخط يحصل له القطع بعد الفراغ من الجميع انه في بعض صلواته كان خارجا عن الكعبة وهو غير
مضر ايضا بعد كونه حال الاشتغال بكل صلوة محتملا للمحاذاة والقطع او الظن بالخروج عنها انما هو بعد الفراغ عن الجميع بالنسبة
الى صلوة غير معينة بل يمكن كفاية الاحتمال الكل واحد من الصف لصحة جماعتهم كما في احد الواجدين للمني في الثوب المشترك بينهما
والملاقي كل منهما احد المشتبهين بالنجس وغير ذلك ويشكل بان امتداد الجهة قد يكون اصليا اي انها مستخرجة ممتدة كما اذا علم ان البلد
ازيد عرضا من مكة او اقل ولا يعلم مساواتهما في الطول والتفاوت بالزيادة او النقصان فان جهة الكعبة ح ما بين المشرق والمغرب
جنوبا او شمالا او علم زيادة طول البلد وعرضه ولا يتخصص كيفية التفاوت فالجهة فيما بين المغرب والجنوب اذا علم اقلية الطول وزيادة العرض
ولا يعلم كيفية التفاوت فالجهة فيما بين المشرق والجنوب الى غير ذلك ح فيقبل صلوة كل واحد من اهل الصف الى نقطة غير ما يصلي
اليها الآخر وقد يكون الجهة نقطة شخصية بالاصل كما اذا استخرجت بالقواعد الهيئية بحيث ان الفقهاء لا يعتبرون تحقيقية تلك القواعد
بل يثقون بتقريبيتها بعرض لها الامتداد كما ستعرف في دفع المنافاة الآتية في بيانها وح فيعتبر وقوع صلوة الصف جميعا الى تلك النقطة
الشخصية ويبقى ايراد الشيخ بحاله فالاولى دفع ايراده بما يجيء ثانيا من ان صلوة الصف جميعا الى مقدار سعة جرم الكعبة تصح محاذاتهم
لها محاذاة حسية لما عرفت من ان بعد المتحاذيين يوجب اتساع خطة المحاذاة فان قلت ان صلوتهم ح الى جرم الكعبة بالمحاذاة الحسية
يكون من استقبال الجهة بالمعنى الاول والمقصود هنا دفع الايراد على تقدير استقبال الجهة بالمعنى الثاني قلت استقبال محتمل الكعبة ولو
استقبالا احتماليا هو من استقبال الجهة بالمعنى الثاني ولا ينافيه كون المستقبل نقطة جرم الكعبة لا نقول انه لان المدار في استقبال الجهة
بالمعنى الاول العلم او الظن بانه محاذاة لنفس الكعبة حسا وهو موقوف على تعيين مكان الكعبة تحقيقا ولو ظنا معتبرا شرعا وفي استقبال
الجهة بالمعنى الثاني احتمال انه محاذ للكعبة حسا او حقيقة بحيث يكون احتمال المحاذاة في غير ذلك الموقف مرجوحا بالنسبة اليه مكتفى فيه
احتمال كون ما يحاذيه الكعبة سواء كان نقطة شخصية بقدر سعة جرم الكعبة او جزء من قوس ممتد باديا من سعتها فالحاصل الفرق
بين استقبال الجهة بالمعنيين لزوم محاذاة العين حسا المتوقف على ظن محل الكعبة ظنا معتبرا شرعا في الاول واحتمال محاذاة العين حسا
او حقيقة الكافي فيه احتمال محل الكعبة في الثاني ومن هنا كان مؤدى الخط المستخرج بالقواعد الهيئية مع انها نقطة من الافق مراعاة عند
الفقهاء مؤدية الى الجهة المصطلحة عندهم وربما يدفع الايراد بصحة صلوة الصف المستطيل الى الجهة بان كروية الارض تستلزم كون
الخطوط الخارجة من تمام الاقليم الذي يصلي اهلها بامارة واحدة متقاربة لا متوازية فيمكن اتصال الجميع بعين الكعبة كالخطوط
الخارجة من مركز الدائرة الى محيطها واولى منه امكان اتصال الجميع بعين الحرم الذي اوسع من الكعبة فيندفع اشكال صحة صلوة
الصف على قول الشيخ ايضا والتفات اليها في الحاشية الجابية لكن فيه ان كروية مقدار الارض الاوسع من عين الكعبة بيسير لا يتبين اثرها
قطعا بصيرورة الخطوط الخارجة من ذلك المقدار متقاربة لا متوازية حتى ينتهي جميعا الى الكعبة ولعل كروية مقدار الارض بسعة
الجرم ايضا كذلك وفي مجمع البرهان ان امر القبلة سهل وما احالها الا الكحال العبد اذا امر مولاه باستقبال بلد من البلدان النائية الذي
يتحقق امتثاله بمجرد التوجه الى جهة تلك البلدة من غير حاجة الى رصد علامات وغيرها مما يختص بمعرفته اهل علم الهيئة المستبعد او الممتنع
تكليف عامة الناس من النساء والرجال خصوصا السواد منهم بما عند اهل الهيئة الذي لا يعرفه الا الآحاد منهم وفي اختلاف هذه العلا
التي نصبوها وخلو النصوص عن التصريح لشيء منها سؤالا وجوابا على ما ستعرفه مما ورد في الجدي من الامر بجعله على القفا
اخرى بجعله على اليمين مما هو مع اختلافه وضعف سنده خاص بالعراق مع شدة الحاجة الى معرفة القبلة في امور كثيرة خصوصا في
مثل الصلوة التي هي عمود الدين وتركها كفر ولعل فسادها ولو بترك الاستقبال كذلك وتوجه اهل مسجد قبا في اثناء الصلوة لما
بلغهم انحراف النبي صلى الله عليه وآله وغير ذلك مما لا يخفى على العارف باحكام هذه الملة السمحة السهلة اكبر شاهد على شدة التوسع في امر القبلة
وعدم وجوب شيء مما ذكره هؤلاء المدققون انتهى وتبعه على نحو من هذا الكلام تلميذه في المدارك وعد ذلك ان تقليد اهل الهيئة في

ذلك غير جائز لانه لا يعلم اسلامهم فضلا عن عدالتهم وعلى نحو ما جرى في الحاشية الجمالية والحدائق وزاد في ثانيهما التأييد بما عليه فتوى الائمة
عليهم السلام في العراق من الاختلاف مع قرب المسافة بينها وعلى وجه يقطع بعدم انحراف القبلة فيه مع استمرار الاعصار من العلماء الابرار على الصلوة
عندها ودفن الاموات ونحو ذلك وهو ظاهر في التوسعة انتهى وربما يوهم هذه العبارة كفاية استقبال الجهة وان عرفها انحراف عن
عن الكعبة كما يشعر به التمثيل بتوجه العبد الى بلده والاختلاف في فتوى الائمة عليهم السلام مشاهد عنه واضعف لا يستلزمه كون غير الكعبة قبلة فكان
بها امر يحرد الظن بوجه بان الكعبة بجهة مشتبهة يكفي استقبال تلك الجهة وان امكن حصرها في بعض تلك الجهة فلا يلزمه ذلك ومرجعه الى عدم
لزوم التحري المسامحة في الطريق الى القبلة كثيرا وهو كذلك في الجملة لا التوسعة التي يوهمها بعض عباراتهم وسيأتي مقدار التوسع في الطريق
الى القبلة في الموضع الثاني وقد اعرض بعض كما في الرياض وغيره عن تفسير الجهة واكتفى في تحديدها بما تعطيه الامارات للاتفاق على جواز التعويل
الى الجهة وعلى مراعاتها كائنا ما كان ولا يلزم المصلي معرفة حقيقة ما يقع التوجه اليه فلا يهم البحث عن حقيقة الجهة وتفسيرها بل في الرياض باعتبار
هذا الاتفاق نفي ثمرة الاختلاف بين الشيخ والجماعة لاتفاق الفريقين على جواز تعويل النائي على ما يقتضيه الامارات المقررة لاهل كل اقليم
فلا ثمرة في البحث عن ان ما يقع التوجه اليه مراعاتها عين الجرم او جهة الكعبة ولذا لم يفسرها جماعة من العلامة في التذكرة فقال القبلة للبعيد الجهة
المعينة بما لها من امارة ذات الله عليها وانه مبينة لها مقررة في الكتب ثم لا يخفى ان حقيقة الجهة حيثما عرفت هي بعض من الخط المار بسطح الكعبة خارجا
من جانبيها وهو قوس يقطع منه بمقدار ما يكون المظنون عدم كون الكعبة في الخارج منه ولا زما ان يكون قوسا ذا اجزاء بل
با وسع من جرم الكعبة اذ على تقدير كونه نقطة شخصية مع ان المفروض لزوم الظن بعدم خروج الكعبة من الجهة تكون الصلوة الى الكعبة
المظنونة والمفروض عدم تيسره لانه الذي اوجب العدول عن لزوم محاذاة العين الى كفاية محاذاة الجهة كما مر في الدليل العقلي ومع فقد
ترى المنافاة بين كون الجهة قوسا امتداديا وبين جعل الاصحاب لها امارة الهيئة واوضاع الكواكب المعينة على تلك القواعد لتمام
الجهة وتصريحهم بانها الانفراد اذ يدعى الجهة بيان المنافاة ان محط نظر اهل الهيئة تعيين سمت القبلة وهي باصطلاحهم محل تقاطع
دائرة سمتية مارة بسمت رأس البلد ومكة مع دائرة الافق في جهتها باستخراج خط سمت القبلة المنتهي الى تلك النقطة اذا واجهها المصلي
كان مواجها عندهم للكعبة فهم يعنون محل عين الكعبة بل لا يعرفون للجهة عندهم موضوعا وكذلك العود في وضع الكوكب مثلا على العين
او تحت الاذن او طرف الحاجب ونحو غير ذلك التي في كلمات الاصحاب في امارات البلاد شخصية لا امتداد فيه كما هو واضح واذا كان ما
في الجهة الامتداد بل باوسع من جرم الكعبة فكيف تكون النقطة جهة وتندفع المنافاة بان الامارة الهيئية وكذا الكواكب الموضوعة عند الاصحاب
على تلك القواعد وان كانت بحسب اصل وضعها مؤدية الى نقطة شخصية هي محل عين الكعبة واهل الهيئة يحصل لهم العلم والظن منها
بعد التحري التام بمحاذاة الكعبة بمراعاتها نعم هي تقريبية عندهم اي يظنون مع مراعاتها الخطأ معتبرا بان تؤدها اما الكعبة او احد جانبيها
القريب لا تقان قواعدها واعتبار عليها في الجملة عندهم فلا يكون خطاها ازيد من ذلك ومرجعه الى ان الكعبة اما في رأس الخط الخارج
من موقف المصلي بمراعاتها او في القريب من طرفيه ويفرض من هذا الامتداد قوس الخط مؤديا لا محالة الى جزء من هذا القوس فبمراعاة
ذلك الخط يتحقق التوجه الى الجهة بمعنى القوس المار بسطح الكعبة خارجا من جانبيها فان محاذاة الشيء بمحاذاة جزئه وبذلك يصح انه
انه بمراعاة الخط المستخرج بالقواعد الهيئية او بوضع الكوكب على العين مثلا المؤدية الى نقطة شخصية يحصل محاذاة القوس المار
بسطح الكعبة ويصح ايضا استطالة الصف مراعين لامارة شخصية مع حصول محاذاتهم جميعا جزءا شخصيا من القوس المار بسطح الكعبة
بالمحاذات الحسية منهم للامارة والنقطة الشخصية من القوس معا وبمحاذاتهم الحسية للنقطة من القوس صادق توجههم الى قوس الجهة كما
لا يخفى ومن هنا يتوجه ما في التنقيح في الجهة الكعبة التي هي قبلة للنائي خط مستقيم يخرج من المشرق الى المغرب لا عند البين ويمر بسطح
الكعبة ومراده ان الجهة من هذا الخط ولو بعضا المعين باجتهاد المصلي ولعل تخصيصه بالخط المتواصل من المشرق الى المغرب مع امكان
كون جهة القبلة الى المشرق او المغرب مبني على ارادة جهة العراق وما يحكمه قال فالمصلي غرض من نظر مخطا يخرج الى ذلك الخط فان
وقع عليه على زاوية قائمة فذلك هو الاستقبال وان كان على حادة ومنفرجة فهو الى ما بين المشرق والمغرب انتهى وبمعناه الكركي كما
حكى عنه في الروض قال المراد بالجهة ما يسامت الكعبة عن جانبيها بحيث لو خرج خط مستقيم من موقف المستقبل تلقاء وجهه وقع
على خط جهة الكعبة بالاستقامة بحيث يحدث عن جنبيه زاويتان قائمتان فلو كان الخط الخارج من موقف المصلي واقعا على خط
الجهة لا بالاستقامة بحيث يكون احدى الزاويتين حادة والاخرى منفرجة فليس مستقبلا لجهة الكعبة انتهى فان في دعواهما عدم

لكن الفقهاء لعدم اعتبارهم كما ينبغي بحقيقة قواعد الهيئة لا يظنون محاذاة الكعبة بمراعاتها صح

حصول

حصول الاستقبال مع فرض وقوع الخط الخارج من موقف المصلي على الخط المار بسطح الكعبة على زاوية غير قائمة عموما ولا يرتفعه دعوى
عدم صدق استقبال خط الجهة عرفا الا بذلك اذ غايته ولا يمنع عدم الصدق مع فرض الوقوع عليه ولو بغير القائمة وثانيا ان خط الجهة ليس من
حيث هو قبلة حتى يدعى ان استقباله مطلقا او عرفا لا يحصل الا بذلك بل من حيث ان كل جزء منه محتمل للكعبة ووقوع الخط على الكعبة كاف
ولو على غير جهة الاستقامة كما اعترف به ولذا الكركي في العبارة الاتية عنه ولعل كشفه يكون بالتأمل فيما ذكرناه وذلك ان مرادهما
الجهة المستخرجة بالقواعد التي عرفت انها بالاصل نقطة شخصية على طرف خط سمت القبلة لا الجهة الامتدادية بالاصل الحاصلة
مثلا من عدم معرفة طول البلد ونحو ذلك اذ هي في الحقيقة عدم تعيين الجهة المتعينة للبلد وان كلف بالصلوة الى ذلك الامتداد
وقد عرفت ان امتداد الجهة المستخرجة بالقواعد قوس موهوم من طرفي خط سمت القبلة وجنبيه من ملاحظة الوثوق بان الخط اما
واقع على الكعبة او على احد جنبيه القريب فخط سمت القبلة المستخرج بتلك القواعد لا محالة واقع على وسط هذا القوس فيكون عمودا
عليه ويحدث من تقاطعهما زوايا قوائم واذا خرج خط اخر من مخرج خط السمت منحرفا عنه وان فرض وقوعه على جنب منتهى خط
السمت من ذلك القوس الموهوم فلا محالة يكون تقاطعه مع القوس على غير قوائم وليس ذلك بخط سمت القبلة عند اهل الهيئة فلا
يكون الوثوق عليه عند نا مظنونا تاديته الى الكعبة او احد جانبيها القريب مما اعتبرنا تاديته الوثوق على خط السمت الى ذلك
لوثوقنا بان القواعد الهيئية لا تخطئ الا بيسير والخط المنحرف عن السمت ليس خارجا على طبق تلك القواعد فالوثوق عليه لم يكن موثوقا
الى امتداد يوثق بعدم خروج الكعبة من مجموعه فلا يكون استقبال الجهة بالمعنى المتقدم تفسيره ويفصح عن ارادة ما ذكرناه في توجيه
كلامهما المحكي عن رسالة ولد الكركي قال في تفسير الجهة وعلى انها السمت الذي يظن محاذاة الكعبة فيه حسا الى ان قال واما الاستقبال
فيكفي في تحققه من القريب كون العمود الخارج من قدامه عمودا على الخط المار بالكعبة سواء كان عمودا عليها او مائلا بحيث يحدث عن
جنبيه زاويتان احديهما اكبر عن الاخرى واما البعيد فان قلنا ان قبلته الجهة كما هو المختار ومرجع تحققه كون العمود الخارج من
قدامه عمودا على الخط المار بالكعبة ايضا وذلك لما قررناه من اعتبار ظن المحاذاة الحسية فعند تحصيل السمت بالعلامات التي
تفيد ظنا به يمتنع جواز الانحراف عليه بيسير اذ مع البعد الكثير وعدم المشاهدة لا يؤمن الانحراف الفاحش في الحس ايضا بالقليل منه
فيفوت الظن المعتبر تحققه شرعا وان قلنا ان قبلته العين كان تحقق الاستقبال منه على نحو ما مر في القريب انتهى ويتخلص مما ذكرنا
ان المراد بالجهة المجزية الها في الاختيار صلوة واحدة عند الفقهاء اقل امتداد يقطع او يظن مروره بالكعبة ويختلف طوله وقصره
باختلاف مراتب تشخيص المصلي وتمكنه منه وهذا الامتداد اما يكون هو بامتداده مؤدى اجتهاد المصلي كما اذا عرف في الجملة زيادة
البلد عن مكة عرضا وطولا ولا يتمكن من تشخيص مقدار الزيادة فحاصل اجتهاده حصر الكعبة في امتداد ما بين الجنوب والمغرب او
صلى بامارة في مكان ثم اختفت الامارة ويتذكر ان صلوته كانت الى ما بينهما ولا يتذكر مقدار الانحراف عن الجنوب الى غير ذلك ومن
هذا القسم الجهة المتعينة بمهب الرياح بل المتعينة بالقواعد الهيئية المشتملة على امور تقريبية كما يأتي الاشارة اليها في الموضع الثالث
او يكون مؤدى اجتهاده التحقيقي نقطة شخصية كالمستخرجة بالقواعد الهيئية التحريرية التام لكن لا يعبر عند الفقهاء بحقيقة الحاصل
من تلك القواعد بل يوثق بعدم خطائه الزائد فيظن ان الكعبة في النقطة او على احد جانبيها القريب فيعتبر هذا الظن وينتزع من محل
النقطة وجانبيها بالقدر الموثوق عدم زيادة الخطأ منه امتداد يجزي الصلوة الى ذلك الامتداد جزما ومن هنا يتبين عدم جواز
الانحراف عن الامارات المقررة للبلاد لانها موضوعة بمراعاة القواعد الهيئية وقد اشرنا الى ان الوثوق عليها هو الذي يوثق
بتأديته الى الكعبة او احد جانبيها القريب دون غيره ولو بالانحراف اليسير سيما مع ان الخطين الواقعين متقاربين لا متوازيين
كلما بعد اكثر الفصل بين منتهاهما نعم لا يناط مراعاة نحو الكوكب وضعه على عضو بالدقة الحكمية بل بالمشاهدة العرفية كان
يرى بحسب المتعارف الغالب الجدي محاذيا بالمنكب والا بطل الانتفاع بالامارة وان قال شيخنا البهائي في الحبل المتين الخط
المستخرج بالقواعد الهيئية يضعه المصلي بين ابهاميه ويسجد عليه ولعله لا بد فوق ذلك في وضع الكوكب على العضو للفرق بعيد
وانقادوا للبطلان عموم الانتفاع به وليس كذلك وضع الخط المفروض على الارض بين الابهامين وبالجملة لا يجوز الانحراف
عما تقتضيه القواعد الهيئية التقريبية لتحققه عندهم ان مؤداها نقطة شخصية هي عند اهل فنها محل الكعبة بان يدعما يقتضيه
عدم المداقة المذكورة ولو بالقدر اليسير بما ذكر ولا عما يقتضيه القواعد الهيئية التقريبية التي مؤداها عندنا بانها اما الكعبة

اواحدجانبيها

ومرضع الخط الواقع عليه بغير الاستقامة من الاجزاء المحتملة مع مصادفة الكعبة يكون الخط واقعا على الكعبة صح

او احد جانبيها وبعبارة اخرى مؤداها عندهم امتداد مار بالكعبة لعدم تعيين كيفية الامتداد فيما لاحظة ما تقدم من ازدياد بعد ما
بين منتهى الخطين المتقاربين كلما ازداد الطول لا يبقى الوثوق بعدم خروج الخط المفروض عن الامتداد المذكور لا سيما مع ملاحظة كون
امتداد الجهة في هذه الصورة بين الصف انقضا الامور التقريبية الماخوذة في القواعد الهيئية لتشار مؤداها اكثر انما فيما تعين الجهة ممتدة
بالاصل وكان كيفية امتدادها متشخصة يوجب بوثوق مع الانحراف عدم الخروج عن موسى تلك الامتداد صح الوثوق على كل من المواقف
المجزية كما في الصورة المذكورة التي يعرف زيادة البلد عن مكة عرضا وطولا ولا يعرف كيفية الزيادة فان تمام ما بين الجنوب والمغرب
الجهة وان اختلفا الموقف بالانحراف بقيد اصابع وخمسة وشبر اوازيد لا يخرج عما بين الجنوب والمغرب هذا بناء على تفسير الجهة
بالامتداد واما على تفسيرها بالمعنى الاول المتقدم من محاذاة عين الكعبة حسا فعدم جواز الانحراف اليسير لعدم بقاء الوثوق
ببقاء محاذاتها حسا مع الانحراف اليسير مع عدم رؤية البعيد عين الكعبة وقد صرح بذلك صحيح ومعلوم ان الانحراف اليسير جدا يخرج
عن المحاذاة في الحس كما نجده في محاذاة الكوكب مع ذلك صرح جماعة باغتفار الانحراف اليسير عمدا عن الامارة مطلقا المنصوص وما
بحكمها كقبلة الامام ع ومحرابه والمستخرجة بالقواعد الهيئية وظاهرهم بل صريح بعضهم كما في الجواهر ارادة الانحراف الادنى مما هو لازم
عدم المداقة الحكمية الذي ذكرناها في مراعاة الامارة واستعمالها ووضعها الاطلاق في النص بامارية وضع الجدي ولما فرادها لا توافق
كلها القبلة الشخصية فدل على كفاية محاذاة احد جنبيها ويستفاد منه جواز الانحراف عن غير الجدي لو فرادها لا يوافق ايضا لظهور عدم
الفرق بين الاماكن من هذه الحيثية ولوضع الامارة التقريبية في النص كفايتها في غير المنصوص ايضا اتفاقا فانها تقتضي كفاية التوجه الى
ما يقرب من الكعبة والجواب عن اطلاق النص في الجدي اولا بمنعه بل هو مقيد كما ياتي في علامات العراق ليوضع شخصي وثانيا بامكان
الفرق بين المنصوص وغيره لاحتمال النص كون الجدي امارة تقريبية كما يؤيده الفرض في السفر والطريق في نفسه وقد عرفت ان منع الانحراف
عن الامارة التقريبية انما هو من جهة عدم بقاء الوثوق بعدم الخروج ويحتمل كون المقصود من وضع الجدي تقريبيا الى الكعبة بمقدار
سعة لا يخرج عنها جميع افراد وضع الجدي خلف المنكب والكتف او الجانب الايمن ونحو ذلك كما بنا سبب استحباب التياسر لاهل العراق
ففي المنصوص لا لزم من الاطلاق على ارادة التقريب بوجه وقد يحصل بوضع الجدي خلف العضو المعين كيفما كان وحصول التوجه
المقصود التقريبي بالمطلق والا لوجب التقييد هذه الدلالة مفقودة في غير المنصوص والقطع بعدم الفرق من هذه الحيثية ممنوع جدا واما
كفاية الامارة التقريبية التي هي مورد اتفاق في القبلة ان كان المراد بها ما عرفت تاديتها الى خارج الكعبة قريبا دون نفسها فممنوع
كفايته كيف ولا يكون غير الكعبة قبلة وان كان المراد كفايتها مؤديا الى الكعبة او قريبا منها فكفاية التوجه الى ما يقتضيه لا يدل على كفاية
التوجه الى الخارج ما يؤدي اليه ولو الى القريب منه ولا الى المحتمل خروجه عن مؤداها وبالجملة كفاية التقريب في التوصل الى القبلة لا يقتضي
كفايته بعد التوصل اليها بالطريق الشرعي لان الاول توسيع في الطريق لعسر الطريق غالبا الى النقطة الحقيقية من محلها والثاني توسع
في نفس القبلة وشرع الاول لا يستلزم شرع الثاني للفرق بينهما بالعسر الغالبي في الاول المفروض ارتفاعه في الثاني بعد التوصل
بهذا التقريب بل انضاح الفرق بين الجدي المحتمل كونه موضوعا في النص على اطلاقه امارة تقريبية بمقدار لا يباينه افراد وضعه خلف
العضو وبين الامارة التي يعينها المصلي بوضع شخصي يستلزم كون مؤداها ايضا شخصيا ويحرف بعد ذلك عنها ودعوى ان
وضع الامارة التقريبية من الشارع مع تمكنه من وضع ما يؤدي الى العين حقيقة فيه دلالة على كفاية التوجه من البعيد الى ما
يقرب من العين مطلقا ممنوعة اذ لا يلزمه الشارع الدلالة على العين بعد شرعه الاكتفاء بما يجزي معه التادية الى العين او احد
جانبيها القريب ولا ما نعرج من نصبه امارة للجاهل تؤديه في الواقع الى قريب العين فلا يقتضي وضع الامارة التقريبية بازيد
من كفاية احراز التوجه الى العين او قريبها فالطريق لابعاد الوصول لجميع ما عرفت ودعوى ان اتساع الجهة امتدادا يوجب بقاء الوثوق
بعدم الخروج عن حدها بالانحراف اليسير ممنوعة ايضا على اطلاقها لما عرفته من ان السمت المستخرج بالقواعد الهيئية طرف خط كيف
يبقى الوثوق مع الانحراف عنه والمستخرج بالقواعد المشتملة على الامور التقريبية غير معلوم كيفية تقريبيتها فلا وثوق مع الانحراف
عن مقتضاها نعم في الجهة الممتدة بالاصل كما بين الجنوب والمغرب بحو يبقى الوثوق مع الانحراف لا يخرج عما بينهما فتلخص انه ان كان
المراد جواز الانحراف اليسير مع تبين كونه انحرافا عن الكعبة فممنوع واضح ولا اظنه مراد الجماعة وان كان المراد مع عدم التبين
ففيه انه لا بد من احراز محاذاة الكعبة حسا او احراز التوجه الى امتداد يعلم او يظن وجود الكعبة فيه واحتمالها غير كاف لعدم اليقين

بالبراءة ومع الانحراف لم يكن احدهما محرزا فالمرجح فلعل النزاع موضوعي اذ لا يمنع من الانحراف مع الوثوق بعدم الخروج عن الجهة التي
هي مؤدى الامارة المعينة والمجوز لا يجوزه الا مع عدم الوثوق وظاهرا بل قطع العدم يقتضي البراءة معتبرة لكن ربما هو في بقاء الوثوق
مع الانحراف اليسير مطلقا نظرا الى سعة امتداد الجهة وعدم بقاء الامارة انظرا الى غاية بعد موقف المصلي عن الكعبة المقتضي لغاية بعد منتهى
الخطين كما مر فلا تغفل ومن الغريب في الجواهر تفسير الجهة بالمحاذاة الحسية وايجابه لها على البعيد ومع ذلك اغتفر الانحراف اليسير الذي هو محل
البحث من الزائد على ما هو لازم عدم المداقة الحكمية في مراعاة الامارة واستعمالها وهو يمكان من البعد لما مر من ان المحاذاة الحسية
يرفعها ادنى انحراف وما اشير اليه من اتساع خط المحاذاة كلما بعد المحاذي لا يجدي في عدم الخروج عن المحاذاة بالانحراف بل يجدي
في عدم الخروج بالانتقال من موقف الى موقف اخر بجنبه وفي صحة استطالة الصف محاذا ان جميعهم الحرم اليسير وفرقهما اخرج منهما
فان الخطين الخارجين من بين المصلي في صورة الانحراف متقاربان وفي صورة الانتقال متوازيان والمستلزم لزيادة البعد
منها هما كلما بعد المتقاربان واما المتوازيان فالبعد بين منتهاهما كلما بعد واستطال الامثال ما بين مخرجهما بقي الكلام في تشخص
الطول لجهة يجزي الصلوة اليها في اختيار مرة واحدة لم اجد مصرحا به في كلامهم الا في شرح المفاتيح والحاشية الجمالية ففيهما ان الجهة
مرجعها في العرف لا يصدق فيه على الاوسع من ربع الدور وفي موضع اخر من اولهما عدم زيادتها على السدس والسيد المعاصر في
مطالعة تعريف الجهة قال فقد يكون الجهة تمام النصف الجنوبي والشمالي او الشرقي او الغربي وفي المعتبر والتذكرة ان المتحير يجزيه صلوة
واحدة الى ما بين المشرق والمغرب لاتساعهما انتهى قلت ينبغي ان يكون طول الجهة الواحدة مادون ربع الدور ولو يسيرا لظاهر ما
ورد بان المتحير يصلي لاربع وجوه اذ المقصود من الاربع كما ستعرف في محله من مسئلة المتحير وقوع واحدة منها اما الى القبلة التحقيقية
الواقعية او الى ما لا يبلغ انحرافه يمينا او يسارا الواقف على القبلة التحقيقية وبهذا التقريب صرح جماعة مما ياتي في المتحير بان الاربع صلوات
موافقة للقاعدة اي المستفادة من نصوص اغتفار الانحراف الخطئي بل من اجله قدم جماعة الصلوة الى الاربع على الاجتهاد في القبلة في بعض
الصور الاتية مومنا بمقتضى عدم التصدع فاعلى الاطول من الربع لا يتم ما ذكر معارض بما ورد ان المتحير في القبلة لا يعيد صلوته الواقعة
فيما بين المشرق والمغرب قبلة كله بل علل به عدم اعادة المخطئ في النصوص مضافا الى مقتضى دليل الاعتبار المتقدم لكفاية الجهة بعد فرض عدم
امكان التحري الادنى بل انا نقول بعين هذا ونوى في عدم اعادة المخطئ عدم بلوغ انحرافه حد التشريق والتغريب نسبا ان المراد من المشرق
والمغرب فيه ليس خصوصهما بل يمين المصلي ويساره ولا مسرح للتحديد بطرفهما وليس لارادة عدم البلوغ حد يمينه او يساره لو كان
واقفا على قبلة ذلك المكان وهو لا يكون الا بما دون الربع ولو بيسير الذي هو المقصود ايضا من صلوة المتحير لاربع حسبما ذكر فتتفق
النصوص والفتاوى على ان الانحراف المغتفر عن القبلة ما دون ربع الدور ولو بيسير فيحمل ما في المعتبر والتذكرة على الصلاة
الى المتوسط فيما بين المشرق والمغرب لا مطلق ما بينهما مع فرضهما المتحير في البلاد الشمالية التي هي الغالب اجزاء صلوته لانه لا يبلغ
انحرافه في غالب تلك البلاد اذا لم يصادف القبلة الى حد اليمين او اليسار واما الدليل الاعتباري فلا يجري في نصف الدور لان من مدارك
الاجماع على عدم تكرار الصلوة وهو في الفرض مفقود ومع هذا لا تغفل للتامل فيستحال المنكر لكفاية الصلوة الى ما بين المشرق والمغرب
في النصوص والفتاوى بعد ارادة المتوسط فيما بينهما منهما جميعا ثم جهة الكعبة قد يطلق عند الاصحاب في مقابل البنية من اجزاء الارض
كالاجر وغيره فلو صلى على مكان ارفع من الكعبة قريبا منها كجبل ابي قبيس ونحوه صحت صلوته باستقبال الفضاء الاعلى المحاذي للبنية
اي محدودة عن الجهات الاربع بمقدار قطرها ايضا فذلك من جهة العلو الى عنان السماء كما انه لو صلى القريب في سرداب او ارض اخفض من ارضها
صحت صلوته باستقبال الفضاء الاسفل المحاذي لها فذلك من السفل الى تخوم الارض وهذا مورد اتفاق النص والفتوى وعلى جملة مما ذكر
تنزل في الذكرى بقوله القبلة هي الكعبة اما عينا كما للقريب المتمكن من مشاهدتها او مطلق المتمكن من العلم بها حسبما مر او جهة كما للبعيد
الغير المتمكن من المشاهدة او من العلم بها وهي الكعبة او الجهة كما هو الاظهر للناس طرا وجهة بكسر الواو اي متوجه يتوجهون اليها متجهة
لا يقبل الله تعالى من احد التوجه الا اليها كما مر في حديث قربها الاستنان واختلفوا في الوجهة فقيل انها مصدر يعني الجهة وقيل اسم للمتوجه
قال الله تعالى ولكل وجهة هو موليها اي لكل من اهل المسلمين واهل الكتاب قبلة وقيل ولكل قوم من المسلمين وجهة من القبلة فبعضهم من وراء
الكعبة وبعضهم من قدامها او عن يمينها او شمالها وقيل اي لكل نبي وصاحب ملة وجهة اي طريقة وشريعة كما قال ولكل جعلنا
منكم شرعة ومنهاجا وبعد اجمال لان الكعبة قبلة عينا او جهة فصله بقوله فللقريب المتمكن من مشاهدتها او علمها من غير مشاهدة

لظهوره في ان الطول ما يجري الصلوة اليه موثوقا به دائما تدارك قلت ابن حد القبلة قال ما بين المشرق والمغرب ح

ويراد بالجهة الفضاء الذي شغلته الكعبة فيقال ان القبلة جهة الكعبة لا البنية صح

عنهما قبلة اى بينهما والفضاء الذى شغلته البنية مهما ساواه فى الوقف فيما علا عن ذلك الفضا المقاطر للبنية مهما علا كالمصلى القريب
عن موضع البنية كالمصلى فوق جبل ابى قبيس كذلك القبلة ما قد نزلا عن موضع البنية من الفضا المقاطر لها مهما نزل المصلى القريب
عن موضع البنية كما اذا صلى القريب فى سرداب حاصله كما مر ان قبلة القريب الفضا الذى شغلته بنية الكعبة والمقاطر له لذلك الفضا من
تخوم الارض الى عنان السماء وللبعيد الغير المتمكن من المشاهدة والعلم بها القبلة الجهة المعينة بما لها من امارة وانها دالة عليها
لها من الشارع او من العادف باباتها ودلالتها من قواعد الهيئة وغيرها وظاهره تفسير الجهة بما عينته الامارة كما عن جماعة وقيل
عن الشيخ وجماعة بل يستقبل النائى فى البلاد البعيدة الحرم ومن به اى فى الحرم المسجد الحرام وقضيه فانه قبلة من بالحرم ومن به
اى فى المسجد فليستقبل البيت عند الشيخ للرواية التى تقدمت عن ابن الحجال الداولك بارادة الجهة من المسجد والحرم حسبما تقدم للنص المتواتر
بان الكعبة القبلة والدراية بذلك منه ومن ضرورة الاسلام كما تقدم او الدراية بخلاف مضمون الرواية من كون عين المسجد او الحرم
قبلة للقطع بصحة صلوة الصف الاطول منهما من البعد ثم من كان نفرضه التوجه الى البيت هل يجوز له استقبال الحجر فى الصلوة ام لا قولان
نسب الجواز فى الدروس الى المشهور وفى التذكرة عندنا انه من الكعبة وفى الذكرى ظاهر كلام الاصحاب ان الحجر من الكعبة باسره وقد
دل عليه النقل وذهب جماعة من المتاخرين الى عدمه وانه ليس من البيت ونسب بعضهم ما رواه فى الذكرى من انه كان فى زمن ابراهيم
داخلا فى البيت ثم بنته قريش الكعبة فى عهد النبى ص فاعوزتهم الالات فاختصروها بحذفها الى طرف العامة كما فى الحدائق من انه مما
رواه فى التذكرة من ان السيل هدمت الكعبة قبل البعثة بعشر سنين واعادت قريش عمارته وقصرت الاموال الحلال ابو البدن عن
عمارته فتركوا من جانب الحجر بعضا وقطعوا الركنين الشاميين من قواعد ابراهيم ع وضيقوا عرض الجدار من الركن الاسود الى
الشامى الذى يليه فبقى من الاساس شبه الدكان مرتفعا وهو الذى يسمى الشاذروان الظاهر انه من طرق المخالفين انتهى وقد
روايات تخرجه عن البيت منها الصحيح وغيره من رواية الحضرمى والمفضل بن عمر والحلبى وفى صحيح معوية بن عمار عن الحجر امن البيت هو
فقال لا ولا قلامة ظفر لكن اسمعيل دفن فيه امه فكره ان توطى فجعل عليه حجرا وفيه قبور انبياء ع واصالة الشغل بقضى تحرى وجه فى
الصلوة ودخوله فى الطواف مضافا الى الاجماع ومرسلة الفقيه الاتية وعلى ذلك فتر فى العدة يقوله وما من البيت مكان الحجر كلا
فى الصحيح ولا قلامة اى مقدار القلامة وهى الجزء الذى يقلم من ظفر فلا تصل نحوه اذ ليس من الكعبة وان دخل هو كالبيت فى حال
الطواف كما ورد فى بعض الاخبار المشتمل على تعليل الطواف به ففى الفقيه عن النبى ص والائمة عليهم السلم صار الناس يطوفون به لان
ام اسمعيل دفنت فى الحجر ففيه قبرها فطيف كك لئلا يوطى قبرها ويجب الاستقبال فى الصلوة بجميع اجزاء البدن فلو خرج عنه
فى حال الصلوة عن القبلة بطلت صرح بما ذكره والذكرى فى الكشف ويحكى نهاية الاحكام والتحرير والبيان والموجز وشرحه و
كشف الالتباس وجامع المقاصد وفوائد القواعد فى الروض فى الصلوة على سطح البيت الظاهر عدم الفرق مع غير السطح بناء
على ما مر من ان القبلة لا تختص البنية بل لعل فى الاول لخوله و هو اظهر وجهى الشافعى والوجه الاخر يصح لحصول التوجه بالوجه ونحوه
فى الذكرى فى الكشف لتشعر بعدم الخلاف ما فى اعتبار جميع البدن ويؤيده عدم العثور على مصرح بخلافه سوى ما تسمع من الجواهر
فى التذكرة لصحة نفى الاستقبال لو انما استقبل ببعض الكعبة ببعضه وفى الذكرى ليس لمن يستقبل الصلوة انما استقبل ببعضه له
وفى الكشف لان المراد بالوجه فى الاية كما فى المجمع وروض الجنان الذات وتوليته الوجه تولية جميع البدن وتخصيص الوجه لمزيد خصوصية
فى الاستقبال واستتباعه سائر البدن ويؤيده قوله فلنولينك قبلة وقول الصادق ع فى خبر ابن سنان وبينه الذى جعله قياما
للناس لا يقبل من احد توجها الى غيره وقولهما ع فى بيان الصلوة له استقبل باصابع رجليه جميعا لم يجرفهما عن القبلة انتهى ولعل
المراد بالوجه فى الاية ما فى بل القفاء فان لبعض الاجسام وجه وقفاء كالبطن والظهر والمراد به مقاديم البدن التى يحصل بها الا
مقابل لا ولا رجيد لكنه على المطر من عدم الاكتفاء باستقبال بعض وجه البدن وهذا الحكم فى القريب من الكعبة واضح لان
الاستقبال من المقابلة وهى غير حاصلة فى العضو الخارج من محاذات جرم الكعبة قطعا متصلا انه غير مقابل الا ببعض بدنه ومن كان
كك لا تصح صلوته واما البعيد اذا فرض خروج بعض بدنه عن الجهة فكذلك لانها الجهة له بمنزلة الكعبة للقريب يجب استقبالها
بجميع البدن انما التامل فى امكان خروج بعض البدن فى البعيد دون بعض فيصح ان يكون شرطا فيه ايضا وعدم امكانه
فيختص اشتراطه فى القريب فعن فوائد القواعد عدم امكانه قال المراد بالجهة فى عبارة القواعد لو خرج بعض بدنه عن جهة الكعبة

بطلت صلوته

من الفضاء المقاطر لها مهما نزل المصلى القريب عن موضع البنية

بطلت صلوته عين الكعبة لان الجهة انما تعتبر فى البعيد ولا يتصور فيها خروج بعض البدن دون بعض انتهى ولعله فى القواعد اشار بالجهة فى عبارته
هذه الى الجهة المذكورة قبلها بقوله ولو انهدمت الجدار استقبل الجهة والمصلى على سطحها كذلك التذكرة المصلى على جبل ابى قبيس مرادا
بها الفضا المقابل للبنية وعلى كل حال فيمكن ان يكون الوجه فى اختصاص فرض المسئلة فى التذكرة والذكرى بالمشاهد للكعبة وكذا فى محكى
التحرير ونهاية الاحكام والموجز وشرحه بل وكذا فى ظاهر محكى جامع المقاصد لاجل ملاحظة ما نبه له فى فوائد القواعد لكن الظاهر
امكانه للبعيد ايضا اما بناء على استقبال الجهة بمعنى المحاذاة فى النظر والحس فواضح امكان خروج نحو يد و رجله من المحاذات الحسية او اما
على الجهة بمعنى السمت المحتمل فى كل جزئها الكعبة ففى السمت المستخرج بالقواعد الذى لا امتداد له بالاصل المدلول عليه بنحو خط السمت او وضع
الكوكب مثلا على العين كما يتصور الوقوف منحرفا عن امارتها بجميع بدنه كذلك يتصور منحرفا ببعضه من نحو الوجه او الرجل والانحراف
عن امارة السمت المذكور قد عرفت عدم بقاء الوثوق معه بالاستقبال ولذا حكمنا بعدم جوازه نعم بناء على عدم قدح الانحراف
اليسير عن الامارة مطلقا لا يبطل بخروج بعض البدن الا ان يدعى من قدر الانحراف اليسير فى جواهر الاستاد وكيفية استقبالها امر
لا مدخلية للشرع فيه والظاهر تحقق الصدق وان خرج بعض اجزاء البدن مما لا مدخلية لها فى صدق كون الشخص مستقبلا وحالته
استقبالا الا من غير فرق فى ذلك بين القريب والبعيد قال ودعوى توقف الصدق المزبور على الاستقبال بجميع اجزاء البدن يكذبها الوجدان
فيما لم يذكر فيه متعلق الامر بالاستقبال بجميع البدن بل اقتصر على قوله استقبل ونحوه انتهى وهو مشكل فى القريب الذى يخرج بعض اجزاء
ولو البدن او الرجل عن جرم الكعبة كما لو وقف على طرف منها ثم قد يشكل بناء على وجوب الاستقبال بجميع البدن بما صرح به فى الصلوة
من كراهة الالتفات فى اثنائها بالوجه يمينا وشمالا مع انه انحراف به عن القبلة ويدفعه بخروج بالنص من مفهوم صحيح زرارة
الالتفات يقطع الصلوة اذا كان بكله وبنحو اليد التى لا يتحقق لها استقبال واستدبار فكيف يجب الاستقبال بالنسبة اليها ولعلهم
يكتفون فى خصوصها بوضعها كيفما كان بحيال القبلة ظهرا او بطنا نعم لو خرج احد يديه او رجليه او بعض منهما عن القبلة بطل
فقد صرح به فى الكشف وعليه فلو ابعد يده عن بدنه اشكل الصحة لانه من الانحراف ببعض بدنه عن موقفه وقد عرفت عدم جواز الانحراف
عن الموقف المتعين بالامارة ولا يفرق بين الانحراف بجميعه او بعضه الا ان يفرق فى خصوص اليد التى تبعد عن البدن فيدعى انها بعد
خروجها عن البدن تكون بحكم فوق مصل اخر على نقطة اخرى بجنبه فكما لا يخرج ذلك عن الجهة لاتساع خط المحاذاة فى البعد حسبما
عرفت كذلك يد هذا المصلى ولا يجب على المصلى الا كونه بجميع اجزاء بدنه فى جميع حالاته غير خارج عن الجهة اما كونه قائما بتمامه فى
جميع حالاته على نقطة واحدة فلا كما يجب ذلك وكل قدم منه على نقطة غير النقطة التى عليها الاخرى ولعل مراد الكشف الذى صرح
بالبطلان مع خروج اليد بخصوص القريب من الكعبة ومراد من اطلق البطلان بخروج بعض البدن العضو الذى يتصور الخروج به عن الجهة
ولو بالانحراف به دون اليد فضلا عن الاصابع والمقام بعد لا يخلو من تامل ولو صلى الفريضة فى وسطها اى الكعبة اضطرارا
او النافلة مطلقا ولو اختيارا جاز بلا خلاف بل بالاجماع عليه فيهما صرح جماعة ولا يبعد تحصيله مضافا الى ما دل على اباحة
المحذورات بالضرورة والاضطرار ولصحة الفريضة لو اضطر الى فعلها فيها بعد العلم بعدم سقوط الصلوة على كل حال وكذا لو صلى
فيها الفريضة اختيارا بلا خلاف الا عن الشيخ فى الخلاف والتهذيب وجح النهاية والقاضى فى المهذب مع موافقة الاول فى المبسوط والجمل
والاستبصار وصلوة النهاية الباقين بل عن السرائر والمعتبر والمنتهى الاجماع عليه ويشهد له عدم العثور على الخلاف من غيرهما ويدل
عليه الموثق حضرت الصلوة المكتوبة وانا فى الكعبة افاصلى فيها قال صل معتضدا بالعموم ومؤيدا بظاهر الاية من قوله تعالى ان طهرا بيتى للطائفين
والعاكفين والركع السجود وبصحيح ابن مسلم لا يصلى الصلوة المكتوبة واما فى جوف الكعبة بناء على ظهوره لا يصلح فى الكراهة بل فى الماض
حمله الشيخ صريحا فيها واما على ما رواه فى الوسائل عن الاستبصار المقابل على نسخة بخط الشيخ عن احدهما يصلى الصلوة المكتوبة
فى جوف الكعبة فهو دليل للشيخ والقاضى فى الكشف بعد اجماع الخلاف بالامر فى الاية بان يولى الوجه شطره اى نحوه وانما يمكن اذا كان خارجا
عنه وبقوله ع مشيرا الى الكعبة هذه القبلة واذا صلى فيها لم يصل اليها وبصحيح معوية بن عمار لا تصلى المكتوبة فى جوف الكعبة فان النبى ص
لم يدخل الكعبة فى حج ولا عمرة ولكنه دخلها فى الفتح فتح مكة وصلى ركعتين بين العمودين ومعه اسامة بن زيد وبما رواه فى التهذيب فى
الصحيح عن العلاء عن محمد بن مسلم عن احدهما قال لا تصل المكتوبة فى الكعبة وبما ذكره فى المختلف من انه فيها مستدبر القبلة انتهى
وفيه ان اجماع الخلاف مع معارضته باقوى منه من الاجماع فى الكتب الثلثة موهون بمصير من عداهما الى خلافه والتوجه الى شطره

بنحو من الخارج

ونحوه من الخارج ليس الا بالتوجه الى جزء منه اذ لا يمكن الا استقبال بعضها لكونها القبلة المراد من قوله هذه القبلة لا يقتضى انه لا استقبال
شئ منها اذ لا يمكن غيره وهو حاصل مع الصلوة في جوفها ايضا لاستقبال شئ من جدرانها ولا فرق بين اجزائها ودعوى الفرق بان
الخارج وان حاذى جزءا منها لكنه يحاذى الخارج والداخل من ذلك الجزء اى يستقبل قطر الكعبة واما الداخل فيحاذى بعضا من ذلك
يحاذيه الخارج اى طرفا من قطرها والمنصرف من اطلاق استقبال الكعبة والقدر الثابت من الادلة انما هو النحو الاول دون الثانى
كما في الرياض تبعا للكشف وحاشية المدارك للعلامة الحائرى ممنوعة ويشهد له اعترافهم بحصول الاستقبال المعتبر بالصلوة على سطحها اذا
ابرز شيئا منها ولا فرق بين استقبال البنية والجهة بعد الفضاء وكذا اتفاق الاصحاب على صحة النافلة اختيارا فيها كما عرفت مع اعتبار القبلة
في النافلة اختيارا واعترافهم وعلى صحة صلوة العريان وقفه منحرفا عن القطر متوجها الى بعض اجزاء من الركن وصحة الاستدبار باعتبار
الجزء الذى يقع خلفه غير ضائر لان الشرط الاستقبال وهو حاصل لا عدم الاستدبار وانما تبطل الصلوة بالاستدبار في الخارج
من جهة تفويت الاستقبال به وفي الداخل غير مفوت ويشهد له ايضا صحة النافلة اختيارا فيها والفريضة على سطحها وما رواه في التهذيب
من صحيحة محمد مضطرة منها وفي حاشية المدارك ان الروايتين نقل بالمعنى فالظاهر ان المراد من قوله لا يصلح اداء الحرمة ومنه ان نقل
احديهما بالمعنى كما يمكن ان يكون بنقل معنى لا يصلح بلفظ لا تصل الذى لا شأن للحرمة كذلك يمكن بنقل معنى لا تصل بلفظ لا يصلح فيخرج
عن الدلالة على الحرمة بل يدل على الكراهة بناء على ظهور لا يصلح في الكراهة فيبقى صحيحة معوية ولا تكافؤ الموثق المعتضد بما ذكر من
العموم والاجماع المنقول بل وعلى تقدير استفادة الاخيرة وفرضها صحيحة اخرى لا تكافئها ايضا وما في الرياض من معارضة الاجماع
المتقدم بالمنقول عن الشيخ في الخلاف على الحرمة فيه ان الثانى موهون بمصيره هو في سائر كتبه الى خلافه فضلا عن جميع من عداه والقاضى
فكيف يعارض المنقول منه عن الكتب الثلاثة المعتبرة المساعد بعدم عثور الخلاف الا منهما وبالجملة المرجح رواية النهى لاحتمال ورود
النقيصة المومى اليها في صحيحة معوية بعد قوله لا تصل في جوف الكعبة بقوله فان النبى صلى الله عليه وآله لم يدخل الكعبة في حج ولا عمرة ولكنه دخلها في الفتح
بذلك من جوزه من العامة محتجا بان النبى صلى الله عليه وآله دخلها وصلى فيها ويرشح ما في الجواهر من عدم صلاحية التعليل للحرمة اذ ترك النبى صلى الله عليه وآله
دخلها اعم منها ثم النقيصة من ابى حنيفة والا فالثلاثة واحمد يجوزان كالشيخ والصحة المصطلحة في السند والا ففي الحجية الموثق كالصحيح واما تعددهما
فلم يثبت لسقوط صحيحة محمد عن الاستدلال لورودها للاضطرار واحتمال اتحادهما بالطريقين والنقل بالمعنى المتصور بالوجهين والا فلو جعلا
روايتين فكما تضم الواردة منهما بكلمة لا تصل الى صحيحة معوية كذلك تضم الواردة بكلمة لا يصلح الظاهرة في الكراهة او يصلح الصريحة في
الجواز الى الموثق وانما جعلناها سابقا على تقديره مؤيدة لعدم تعينه نظرا الى الاحتمال المذكور واما اصل توقيفية العبادة فينقطع
بالعموم والمرجح لرواية الجواز شهرة الفتوى والاعتضاد بالاجماع المنقول المعتبر والعمومات ولا ريب في اقوائية المرجح من طرف الجواز وان
فرض تساوى المرجح من الطرفين فيدور الامر بين حمل النهى على الكراهة الشائعة في الاخبار وحمل الجواز على التقية ولا ريب في ترجيح
الاول خصوصا بعد ما ذكروه من ان الحمل على التقية بعد الياس من سائر المحامل فلعل الاقوى الجواز وان استشكل مع ذلك التقية المفيد
الاردبيلى وتلميذه لبعض ما ذكر مع ميلهما الى الجواز ثم الجواز على كراهة لحمل النهى عليها مع الخروج عن شبهة الخلاف بل الاجماع
عليها في ظاهر الكشف قال في الجواب عن اجماع الخلاف ان الاجماع على الكراهة دون التحريم ولم اجد خلافا في استحباب النافلة فيها
لم يصرح بالاجماع عليه في التذكرة وعدة كتب وفي الكشف لم اظفر بنص على استحبابها كل نافلة وانما الاخبار باستحباب التنفل لمن
دخلها في الاركان بين الاسطوانتين لكن نبهنا في تفصيل الروايات اليومية ونحوها فيها انتهى لعل ذلك مرجع استحباب النافلة فيها
اذ بعد حصول الوظيفة بفعل النوافل المقررة منها فيستحب فعل المقررة منها للدرك وظيفة التنفل فيها فتامل فان بين استحباب
ايقاع النوافل فيها واستحباب التنفل لمن دخلها فرقا اذ على الثانى لا يستحب الا على تقدير الدخول وعلى الاول يستحب الدخول
لايقاع النافلة فيها ولم احد ابهم مخالفا منهم فانه يستقبل اى جزء من جدرانها بل صرح غير واحد بالاجماع عليه وان ارسل في الكافى
انه يصلى قاربع جوانبها اذا اضطر الى ذلك وعن عبد الله بن مروان انه راى يونس بمنى يسئل ابا الحسن عن الرجل يحضره صلوة الفريضة
وهو في الكعبة فلم يمكنه الخروج منها قال استلقى على قفاه ويصلى ايماء وذكر قول الله تعالى اينما تولوا فثم وجه الله انه لا عامل بها الا من
المجوزين اختيارا ولا من المخصصين للجواز بالاضطرار او النافلة وبالجملة خلاف ظاهرها ان الصلوة في جوف الكعبة حيث يجوز
اى جزء من جدرانها شاء او فضائها ولو الى الفضاء مكان الباب اذا كان مفتوحا بناء على الاجماع المتقدم من ان القبلة جهتها

متحدتا السند والمتن بحرف والراوى والمروى عنه فالظاهر ان اتحاد الروايتين صح

او بينها الا انما يحكى عن ازاحة العلة لشاذان بن جبرئيل فلم يجوز الى الباب المفتوح لانه يتبوء به ولو صلى على سطحها اختيارا او اضطرارا مع بعضه
او نافلة صلى فيه قائما وجوبا في الفريضة وعلى الافضل في النافلة بناء على جوازها اختيارا مستقبلا ولكن ابرز بين يديه في جميع حالات الصلوة
شيئا من اجزائها اى السطح ولو قليلا ليكون متوجها بذلك الجزء عرضنا الكعبة المقاطر للبنية فلو وقف بيانا من طرفها مثلا على وجه
لم يبرز شئ منها حال القيام والتشهد مثلا لكن اذا ركع او سجد خرج راسه مثلا او وقف على خط الطرف لم يصح نعم لو امكنه مع هذا الحال ان
يتجرد او يتاخر عن موقفه حال الركوع والسجود ليكون فيهما متوجها عن الطرف بقليل صح لكونه في جميع حالات الصلوة متوجها الى شئ من الفضاء
المقاطر ويكفى ذلك لعدم اعتبار الاستمرار على توجه شخصى من اول الصلوة الى اخرها وهو واضح هذا هو المشهور وعليه ابو حنيفة
وفاقا للشيخ في المبسوط اما في جواز الجواز كذلك او وجوبه بل في الروض الاجماع عليه في تنبيل والمنسوب الى الصدوق في الفقيه والشيخ في
الخلاف والنهاية والقاضى في المهذب والجواهر مدعيا عليه في الثانى الاجماع يستلقى ويصلى مومئا الى البيت المعمور للرواية وبالجملة
الخلاف هنا في موضعين احدهما جواز اصل الصلوة على سطح الكعبة اختيارا اذا ابرز شيئا منها المشهور الجواز ووافقهم ابو حنيفة و
الشافعى مع وضع سترة وعن النهاية في مكان اصلى والجواهر والمنسوب الى الجامع عدم الجواز الا اضطرارا ووافقهم احمد والشافعى مع
عدم السترة والظاهر ان منع الجماعة لبنائهم على ان كيفية الصلوة على السطح هى الاستلقاء والايماء للركوع والسجود لرواية عبد السلم
فيمن يدركه الصلوة وهو فوق الكعبة قال ان قام لم يكن له قبلة ولكن يستلقى على قفاه ويفتح عينيه الى السماء ويقصد بقلبه القبلة
في السماء البيت المعمور ويقرء فاذا اراد ان يركع غمض عينيه واذا اراد ان يرفع راسه عن الركوع فتح عينيه والسجود على نحو ذلك فلا يجوز
اختيارا لفوات الركوع والسجود ويمكن مع البناء على ان الكيفية هى القيام بناء المنع من الصلوة على ان الاستقبال اللازم في الصلوة
هو الى قطر الكعبة ولو بعضا كما مر وعلى السطح كالجوف لا يستقبل القطر فلا يجوز الا اضطرارا وهو الظاهر من السرائر حيث اختار
الصلوة فيها قائما ونسب الايماء الى الرواية ومع ذلك قيد الصلوة قائما بحال الضرورة مع امكان بناء المنع حتى على رواية المناهى فيها
رسول الله عن الصلوة على ظهر الكعبة ويمنع اضطرار الرواية عبد السلم الاتية بحملها على الضرورة مضافا الى فعلو مبناه الضرورات
تبيح المحذورات وفيه هذا الوجه ضعيف ولعل الاقوى بناء الجواز اختيارا الفتوى خبر عبد السلم سندا ومعنا ومنع عن مكافئة العمومات
الدالة على وجوب الركوع والسجود منحنيا وكفاية الاستقبال الجزء من الكعبة كيفما اتفق قطرا او سطحا من القطر وعدم نهوض حديث
المناهى المجهول دافيها لها على المرجوحة بتخصيص العمومات المعتضدة بالشهرة العظيمة نعم لا مضائقة من كراهتها اختيارا كما صرح به في
السرائر والتذكرة وغيرهما للخبر المروى من الاخبار المروية وغيره عنها ويكفى لها خبر المناهى واستدبار القبلة مع فتوى الجماعة والخروج
عن شبهة الخلاف مؤيدا بكراهتها الثابتة في الجوف الموضع الثانى كيفية الصلوة على السطح حيث يجوز فالمشهور شهرة عظيمة تقارب
الاجماع لعدم نقل الخلاف الا عمن عدو دين انها الصلوة قائما كما في جوفها وسائر الاماكن وفي الروض بل الاجماع عليه وعن الجماعة
المقيدين للجواز بالضرورة عن الحلى وعن الفقيه والخلاف ايضا انها كيفية صلوة المستلقى متوجها الى البيت المعمور الذى في السماء ويعرف
بالضراح بالضاد المعجمة مدعيا في الاخيرة الاجماع عليه وعن المبسوط انها يجوز قائما والظاهر ان حملوا الجواز منه على الوجوب كما عند المشهور
لان جواز الصلوة قائما يستلزم وجوبها لان القيام شرط مع الامكان وفي الكشف جواز ارادة التخيير بينه وبين الاستلقاء بناء
على وجوب استقبال القطر الكعبة دون بعض القطر فاذا قام فات الاستقبال واذا استلقى فات الركوع والسجود فيجوز عند الضرورة
التخيير بينهما ويؤيد مع ما مر عن المبسوط من جواز الصلوة اختيارا في جوف الكعبة ولم يكن هناك في الكيفية قائما وهو نص في كفاية الاستقبال
لاى جزء ولو بعض القطر وعليه يتعين القيام هنا مثله شرعا ولا معنى للتخيير ان الاستقبال بناء على وجوبه الى القطر فات مع
الاستلقاء ايضا ضرورة انه في جوف القطر ومع ذلك يفوت الركوع والسجود ايضا ويحصل المنة قائما فيتعين القيام ولا وجه
للتخيير ودعوى احتمال ارادته من الجواز التخيير للجمع بين رواية الاستلقاء وما دل على وجوب القيام والركوع والسجود بالانحناء فاسدة
لان ما دل على وجوب الاستقبال للقطر على تقديره قائما مبنية عام وهذه الرواية على تقدير مكافئتها خاص فليخصص بها العموم
ويتعين الاستلقاء حينئذ مضافا الى ان الرواية نافية لجواز الصلوة قائما بالتصريح كما ان ما دل على وجوب القيام والهوى للركوع
والسجود ناف للصلوة مستلقيا التى لا يحصل بها الامور وفي الجمع بالتخيير في مثله ذلك منع مر بيان محله ومنه يتضح ما في الجواهر
من ان مبنى المسئلة على كون القبلة بالنسبة اليه البيت المعمور الذى لا يحصل استقباله الا بالاستلقاء فلا ريب في حصول التعارض

المزبور ونعم قد يتوهم انه بنا عليه يمكن او لوية المحافظة عليه من الاستقبال النحو من وزه كون جملة البيت المعمور مبنى على اعتبار الرواية ومعارضتها مع عموم ما دل على وجوب القيام والركوع والسجود من معارضة العام والخاص فتقدم الرواية ويتعين الاستلقاء وح فاركان الصلوة قائما في المبسوط الى وجوبه لعله حسن فيتخير القول بين وجوب الصلوة قائما كما هو المشهور ووجوبها مستلقيا كما عن الجماعة ولعل الاقوى الاول لعموم كفاية الاستقبال للجزء من الكعبة مطلقا وعموم ما دل على وجوب القيام والركوع والسجود مضافا وقصور الرواية سندا ومعارضتها للعموم المعتضد بالاجماع على اصله وبالشهرة العظيمة المقاربة للاجماع بل الاجماع كما في الروض في خصوص المسئلة واجماع الخلاف وموهون بمصير المعظم الى الخلاف ولا اقل من معارضته باجماع الروض فتبقى الشهرة العظيمة المحصلة في ترجيح العمومات بادلة على ترجيحها بالمرجحات الداخلة سليمة عن المعارض فلتحمل على صورة لم يتمكن من ابراز شيء من الاجزاء فدامه كمن كان على حائطها كما احتمله في الكشف عن غيره ح ليدرك استقبال الفضاء الداخل مع امكان منع الاستقبال ايض بدعوى ترجيح درك الواجبات العديدة من القيام والركوع والسجود ونحوها والتشهد جالسا ونحو ذلك على استقبال القبلة التي هي بيت المعمور وان كان قد يدفع بثبوت البدل لهذه الواجبات بخلاف الاستقبال والانتقال عما له بدل الى بدله اولى من تفويت ما لا بدل له ومع ما ذكر كله ففي الجدار تو ان المسئلة اي كيفية الصلوة لا تخلو من الاشكال الا ان الامر هين لعدم اتفاق هذا الحكم وحصوله وتوجه اهل كل اقليم وصقع من الارض الى سمت جهة الركن الذي يليهم وفي جهتهم وهذا بيان لما هم عليه في الواقع بحذاء ركن لا يمكن التوجه الى البيت الا من جهة ذلك الركن من البيت فتعبير المص بان توجههم الى كذا احسن من تعبير جماعة بانه يجب اهل كل اقليم الى كذا لايهامه مكان توجههم الى الكعبة من غير سمت الركن الذي يليهم مع انه غير ممكن ثم المراد بالركن الذي يليهم هنا اما الضلع هو تمام الجدار وما بين الطرفين فالركن العراقي مثلا تمام الجدار الذي فيه الباب ويؤيده ما صرح به جماعة من توجه العراقي الى الباب والمقام فانه لا يوافق الركن بالمعنى الاخر الذي هو الطرف من الحائط وكذا ما صرح به جماعة من توجه الشامي الى ما بين الميزاب والركن فلا يوافق المعنى وانما سمي العراقي ح بالركن العراقي لتوجه اهل العراق اليه ولو الى جزء منه وكذا تسميته باقي الاركان او المراد به طرف الجدار لا تمامه كما فهمه الرياض وهو المعروف في الالسنة فالركن العراقي مثلا هو الطرف من الجدار الذي فيه الباب الشامي الطرف من الجدار الذي فيه الميزاب والغربي هو الطرف من الجدار المقابل للجدار الشرقي واليماني هو الطرف من الجدار الذي فيه المستجار ووجه تسمية الركن ح بالعراقي مثلا لانه طرف الى اهل العراق وكذا الشامي وغيره لكن ليس ح كثير فائدة للتعرض الى بيان ان اهل كل اقليم يتوجهون الى الركن الذي يليهم لاختصاص توجه الى نفس الطرف من الجدار باهل العراق والشام واليمن وبعض بلاد المغرب بعد الغض عن التوسع الذي في ذلك التائيم لعدم توجه هؤلاء الى نفس الطرف من الجدار لانهم كما هو محرر في الكتب المفصلة بخلاف الركن بالمعنى الاول من ارادة الجدار لان البلاد كلها موزعة من على اجزاء الجدران الاربعة وارادة تمام الجدار اولى بل متعين فانهم يعينون كلا من الاركان الاربعة لجملة بلاد لا يتوجه اهلها جميعا الى الطرف بل ولا الطرف العرفي ايضا اذ منها الركن العراقي الذي متعين في كلامهم كما في المتن وغيره لجميع اهل المشرق الى اقصى الشرق وجنوبه الى الجنوب والشمال وهي بالتحرير اقسام جملة من بلادها يتوجه اهلها الى الحجر وجملة الى ما بينه وبين الباب وجملة الى الباب وجملة الى شمال الباب وهكذا موزعة الى الركن الشامي وكذا البلاد التي يعين لها كل من الاركان الثلاثة الباقية وتفصيل توزيع البلاد الى اجزاء كل جدار من اربع جدران الكعبة يطلب من بعض الكتب كازاحة العلة وغيرها ومع هذا كيف يستقيم ان يكون المراد بالركن فيتحقق لهم الركن العراقي لاهل المشرق والمغرب لاهل المغرب هكذا هو الطرف من الحائط خاصة بل المراد تمام الحائط الشرقي والغربي والجنوبي والشمالي من الاركان الاربعة للكعبة وبهذا يندفع ما في الرياض من ان وجوب توجه اهل كل اقليم الى الركن الذي يليهم لا يلائم شيئا من القولين في مسئلة التاني من انها الحرم او جهة الكعبة فانهما اوسع من ذلك فلا يتم الحكم بوجوب التوجه الى سمت الركن نفسه الا ان يراد بسمت الركن سمت الكعبة ولا باس به الا انه لا فائدة لذكره هنا بعد معلوميته سابقا لكنهم اعرف بما قالوه انتهى فان قوله الا ان يراد فيه انه لا يستقيم اذ ارادة الطرف من الركن وقد عرفت او لو بني ارادة الضلع وتمام الجدار منه واراد توجه اهل البلاد من كل طرف الى سمت الجدار الا عينه وسمته مضافا الى سمت الكعبة ان توجه اهل كل اقليم الى جهة الركن انما هو بمقتضى الادلة والا فالواجب الشرعي محاذاة جزء من الكعبة ايا ما كان من اجزائها لكن اهل كل صقع لا يمكنه التوجه الى الكعبة الا من جهته وبينها الوجوب الشرعي فهو بيان الحالة اهل كل اقليم وما هم عليه في الواقع من التوجه الذي يمكنهم وهو تفصيل بعد الاجمال فقالوا البعيد مطلقا يتوجه الى جهة الكعبة ثم قالوا ان العراقيين منهم ومن والاهم توجههم الى جهة الكعبة يكون من جهة هذا الركن وهذا التفصيل بعد الاجمال لبيان حقيقة ما هم عليه اهل كل قطر ليس لغوا من غير فائدة وان كان على ارادة تمام

الجدار

الجدار والضلع من الركن اعم تفصيلا واكثر فائدة وبعد الغض عن ذلك لا يخفى لك بعد التامل في ما بيناه من ان الجهة يستخرج بالاصل تشخيصه بقدر نقطة جرم الكعبة ثم يعرض لها الامتداد لعدم الاعتداد بتحقيقه القواعد المستخرجة بها واعتبار تقريبيتهما ما في قوله ان وجوب التوجه الى سمت الركن نفسه لا يلائم القول بان القبلة جهة الكعبة لانها اوسع من ذلك الا ان يراد بسمت الركن سمت الكعبة الخ ضرورة ان سمت الركن ولو الطرف بمعنى جهته ليس باضيق من الجهة المستخرجة بالقواعد الهيئية التي طرفها خط السمت حسبما عرفت فهذا الكلام بمعزل عن البيان الذي قدمناه للجهة فلا تغفل ثم ان هذا التعيين لاهل الاصقاع الاربعة قد اتفقت كلمتهم عليه ويتبين وقوع الصقع او البلد بطرف اي ضلع منها او ركن بالنظر في طول بلدة مكة وعرضها وطول الصقع وعرضه وهو الموضع الثاني من المواضع الثلاثة فنقول اعلم ان تعيين جهة الكعبة بالنسبة الى كل بلد يحصل بالنظر في طول مكة وعرضها ونسبتهما الى طول البلد وعرضه فان طول مكة اي القوس الواقع من دائرة معدل النهار ما بين دائرة نصف نهارها ودائرة نصف نهار مبدا العمارة من ساحل البحر الغربي سبعة سبعون درجة وسدس درجة وعرضها اي القوس من دائرة نصف نهارها ما بين دائرة معدل النهار وسمت راس اهلها احدى وعشرون درجة وثلثا درجة فان كان طول البلد مساويا لطول مكة وعرضه ازيد من عرضها اذا توجه اهل البلد اليها الاجرم يحاذون الضلع الشمالي ويكون سمت قبلتهم نقطة الجنوب وان كان مساويا طولا واقل عرضا يحاذون في توجههم اليها الضلع الجنوبي ويكون سمت قبلتهم نقطة الشمال وان كان مساويا عرضا وازيد طولا يحاذون في توجههم الضلع الشرقي الذي فيه الركن العراقي ويكون سمت قبلتهم نقطة المغرب وان كان البلد انقص طولا ومساويا عرضا يحاذون الضلع الغربي ويكون سمت قبلتهم نقطة المشرق فتبين مما ذكر ان حال مكة وكل بلد لا يخلو من ثمانية اقسام اما يكونا متساويين طولا ومكة ازيد عرضا او اقل ومتساويين عرضا ومكة ازيد طولا او اقل وهذه الاقسام الاربعة المذكورة التي فيها مكة على نقطة جنوب البلد او شماله او على نقطة مشرقه او مغربه واستخراج سمت القبلة في هذه الاربعة سهل لكن يعد استخراج الجهات الاربع للبلد بالدائرة الهندية المشار اليها في الوقت واما ان يكون مكة ازيد من البلد طولا وعرضا فيقع البلد غربيا جنوبيا منها وسمت قبلته حينئذ ما بين نقطتي المشرق والشمال ويعرف تفصيلا ببعض القواعد الهيئية التي منها ان يقسم محيط الدائرة الهندية باربعة اقسام بالخطين المتقاطعين على مركزها وهما خط نصف النهار وخط المشرق والمغرب ثم يقسمها بتمامها على ثلثمائة وستين جزءا فيكون كل قوس من القسي الاربعة المذكورة تسعين جزءا من محيط الدائرة وكل جزء يسمى بالدرجة فعد اجزاء من نقطة الجنوب الى طرف المشرق بعدد درجات تفاضل طولي مكة والبلد واعلم منتهاها وكذا عد من نقطة الشمال الى طرف المشرق واعلم منتهاها ثم صل ما بين منتهاهما بخط مستقيم ثم عد من نقطة المشرق الى الشمال بعدد درجات تفاضل عرضي مكة والبلد واعلم منتهاها وكذا عد من نقطة المغرب الى الشمال واعلم منتهاها ثم صل ما بين منتهاهما بخط مستقيم ايضا والخطان يتقاطعان لا محالة ثم اخرج من مركز الدائرة الى محل تقاطع الخطين المستقيمين خطا ينتهي الى محيط الدائرة وكل جزء يسمى بالدرجة فعد اجزاء من نقطة الجنوب الى طرف المشرق هو خط سمت قبلة البلد والقوس الذي يكون بين طرف هذا الخط الخارج من المركز ونقطة الشمال هو مقدار انحراف قبلة البلد من نقطة الشمال الى المشرق او تكون مكة اقل من البلد وعرضا فيقع البلد شرقيا شماليا عنها كالعراق وخراسان وما والاها وسمت قبلة البلد ح اجمالا بين نقطتي الجنوب والمغرب ويعرف تفصيلا من الدائرة المذكورة بالعمل المذكور بان يعد من نقطة الجنوب الى طرف المغرب بقدر تفاضل الطولين ومن نقطة الشمال الى مثله ويوصل بين النهايتين بخط مستقيم ثم يعد من نقطة المغرب الى الجنوب بقدر تفاضل العرضين ومن نقطة المشرق الى الجنوب مثله ويوصل بين النهايتين بخط فيتقاطع الخطان ويخرج من المركز خطا مارا بمحل التقاطع منتهيا الى المحيط وهو خط سمت القبلة والقوس الذي ما بين منتهى هذا الخط ونقطة الجنوب هو قدر انحراف القبلة عن نقطة الجنوب الى المغرب وموضع طرف خط سمت القبلة من اجزاء هذا الجدار الشرقي بالتحرير التام مختلف باختلاف البلاد طولا وعرضا والمعروف ان موقع طرف خط سمت القبلة الخارج من موقف المصلي في بلادنا من العراق هو موضع حجر الاسود وقيل هو ما يقرب من الباب المقام فيحاذي فيستحب للناس التياسر على الحجر ويمكن كون استحباب التياسر لهم ليدرك ذلك وقيل هو السدس الاخير من الجدار الشرقي وينتهي الى الركن الشامي ولا يخفى ان الحجر منحرف عن مشرق الاعتدال يسيرا وهو ناش من كون وضع الكعبة فيما بين المشرق والمغرب الاعتداليين كما صرح به جملة العلامة في الفصل الذي اول رسالته التي كتبها في بيان كيفية بناء الكعبة وفي كشف اللثام ايضا ما بينه وبين الباب يحاذي مشرق الاعتدال ويتوجه اهل المشرق مع جنبيه الى جهته لكن في توجههم اليه منهم من يتوجه الى مغرب الاعتدال وهو من كان بلده في جهة مشرق الاعتدال

ومنهم

ومنهم من يتوجه الى ما بين المغرب والشمال وهو الذى يليه ما بين المشرق والجنوب ومنهم من يتوجه الى ما بين المغرب والجنوب وهو الذى يليه ما بين
المشرق والشمال كالعراقى وحيث ان عرض العراق ازيد من عرض مكة لا جرم كان موقع خط سمت قبلته الى نقطة الجنوب اقرب منه الى المغرب ولو كان
عرضه اقل من عرض مكة اوساويا له لكان موقعه الى نقطة المغرب اقرب كما لا يخفى او تكون مكة ازيد من البلد طولا واقل عرضا فيقع البلد غربيا
شماليا عنها وسمت قبلته الا ما بين نقطتى الجنوب والمشرق ويعرف محرره احيانا بان يعد من نقطة الجنوب الى المشرق بقدر درجات تفاضل الطولين
ومن الشمال الى المشرق مثله واتصال ما بين النهايتين بخط ثم العد من نقطة المشرق الى الجنوب بقدر درجات تفاضل العرضين ومن نقطة المغرب
الى الجنوب بقدر مثله واتصال ما بين النهايتين بخط متقاطعان واخراج خط من المركز مارا على التقاطع الى المحيط فهو خط سمت القبلة
والقوس الواقع ما بين نقطتى الجنوب وطرف هذا الخط هو مقدار انحراف القبلة عن نقطة الجنوب الى المشرق او تكون مكة ازيد من البلد
واقل منه طولا فيقع البلد شرقيا جنوبيا وسمت قبلته الا ما بين نقطتى المغرب والشمال ويعرف محرره بالعد من نقطة الجنوب الى المغرب
بقدر درجات تفاضل الطولين ومن نقطة الشمال الى المغرب مثله واتصال ما بين النهايتين بخط ثم العدد من نقطة المشرق الى الشمال بقدر درجات تفاضل العرضين ومن نقطة المغرب الى الشمال مثله واتصال ما بين النهايتين بخط صح، فيتقاطعان ثم اخراج خط من المركز
مارا على التقاطع واصل الى محيط الدائرة فهو خط سمت القبلة والقوس الواقع ما بين النقطة الشمالية وطرف هذا الخط هو مقدار انحراف
قبلة البلد عن نقطة الشمال الى المغرب هذه القاعدة فيها نوع تقريب على حالة كما هو محرر فى محله قال شيخنا البهائى لعدم موازاة الشمس
لدائرة المعدل وتعلم الخطين المتقاطعين خطى اعتدال كمكتوب والقابل لهما فيمان مقام فصلين مشتركين بين افق البلد وصغيرة توازى
نصف نهاره او اول سموته شرقيا عنها او غربيه شماليه او جنوبيه بينهما بمقدار ما بين الطولين او العرضين انتهى قلت دوائر اول السموت
لجميع البلاد تمر بنقطتى المشرق والمغرب وهذا الخط الذى استخرج ليس سمت القبلة المفروض انه اخرج بعيدا عن النقطتين بتلك تفاضل العرض
فكيف يكون خط المشرق والمغرب لمكة وخط اعتدال لها ام لزوم مرور خط اعتدالها بنقطتى المشرق والمغرب فلا يكون الخط المستخرج
سمت القبلة فى سطح مارة بسمت راس مكة والبلد فلا يكون منتهيا الى نقطة اذا واجهها المصلى يكون محاذيا للكعبة كما هو معنى
القبلة فى مصطلحهم بل ينتهى الى قريب لنقطة وهو سمت تقريبى وعلى كل حال الاستخراج بهذه القاعدة مختص بمكان يخالف مكة
طولا وعرضا فيختص بالاربعة اقسام الاخيرة من الثمانية اقسام المذكورة وفى الاربعة الاولة منها امر استخراج القبلة فيها اسهل بعد
استخراج الجهات الاربع بالدائرة الهندية بان نقطة المغرب والمشرق فيما اتفق مكة مع البلد عرضا واختلفا طولا قبلة وصح
بذلك جماعة منهم شيخنا الشهيد الثانى لكنه خطأ بعد التحقيق لانه يكون كما ذكره لو يقع البلد ومكة تحت دائرة اول السموت وحده
فيكون خط سمت القبلة خط المشرق او المغرب لكنه محال كما هو مقرر فى محله ما لو الان غاية ميل اول السموت عن المعدل فى نقطتين
لا ان يلا ولتزائد فيها الاربع الى المعدل فى جانبى سمت الراس والقدم فيلزم اتحاد المختلفين طولا واختلاف المتفقين عرضا وا ن
مماستها للمدار اليومى المار بالبلدين على ازيد من نقطة ظاهر الامتناع فظهر من هذا ان نقطة سمت القبلة فى هذا القسم شمالية عن
اول سموت البلد واضعة عن يمين المتوجه الى مغرب الاعتدال ان زاد طول البلد وعن يسار المتوجه الى مشرق الاعتدال ان نقص قلت اول
سموت كل البلد هو غاية بعدها عن المعدل فى سمتى الراس والقدم فيكون غاية بعدها عن المعدل فى نقطتين لا ان يليه المدار
اليومى الذى بعده عن المعدل بقدر عرضهما يمر على سمت راسها وبما مر قل سموت البلد وهناك غاية بعدها عن المعدل ثم يميل الى
العرب منها مجموع ذلك المدار فيقع فى شمال اول سموت البلد ويلزم منه وقوع سمت راس مكة فى شماله ايضا فيكون سمت القبلة
فى البلد عن يمين المغرب للمتوجه اليه فيما زاد طوله عن طول مكة وعن يسار المشرق فيما نقص فخط المشرق والمغرب الذى فى سطح دائرة
اول سموت البلد لا يكفى لاستخراج القبلة منه وفى هذين القسمين تستخرج القبلة فى وقتين خاصة بالنحو الذى اورده المحقق نصير
الدين قدس فى تذكرته قال ان الشمس تكون مارة بسمت راس مكة حين كونها فى الدرجة الثامنة من الجوزاء والدرجة الثالثة و
العشرين من السرطان وقت انتصاف النهار والفصل بين نصف نهارها ونصف نهار سائر البلدان يكون بقدر التفاوت بين الطولين
فليؤخذ التفاوت ويجب لكل خمسة عشر جزءا اى درجة بساعة وكل جزء باربع دقائق لان زمان الدور اعنى اليوم والليلة اربع وعشرون
ساعة مستوية كل منها ستون دقيقة فيكون حصة كل خمسة عشر جزءا ساعة وحصة كل جزء اربع دقائق فيكون ما اجتمع من الساعات
والدقائق من الفصل بين نصفى النهار وهو ساعات البعد اى بعد القبلة عن نصف نهار البلد لان ما بين الطولين قوس من المعدل
واقع بين دائرتى نصف نهار البلدين فليرصد فى ذلك اليوم ذلك الوقت قبل نصف نهار ذلك البلد ان كانت مكة شرقية عن البلد

ثم العدد من نقطة المغرب الى الشمال بقدر درجات تفاضل العرضين ومن نقطة المشرق الى الشمال مثله واتصال ما بين النهايتين بخط صح

دائرة صح

بان يكون طولها ازيد او بعده ان كانت غربية بان يكون طولها اقل فسمت الظل حينئذ سمت القبلة ووجه التخصيص بوقت كون الشمس فى
الدرجة الثامنة من الجوزاء او الثالثة والعشرين من السرطان ان ميل الشمس حينئذ بقدر عرض مكة والاستخراج بهذه الطريقة مختص بمكان
يخالف مكة طولا ولا يخلو ايضا من تقريب وتخمين ولو من جهة تعيين الطولين واختلافهما ومن جهة هذا التقريب والتخمين فى القواعد الهيئية
مع عدم العبرة بتحقيقها ايضا فى الشرع لم نعتبر تشخيصها محل نقطة الكعبة الذى هو محط نظرها ومقتضى قواعدها الا انا نقطع بعدم
خروج مؤديها عن الكعبة او الجهة بينهما الفرق بينهما لا اقل من الظن به وهو كاف فى المقام بل هو اوثق الظنون الحاصلة من قواعد مبنية
عليها منضبطة فيتعين الفوز المنتزع من نص مؤداها مع جانبيها جهة للقبلة حسبما ذكرناه سابقا ولاهل كل اقليم من الاقاليم الاربعة الذين
يتوجهون الى ركن من الاركان اربعة علامات اذا راعاها المصلى يكون متوجها الى سمت القبلة واقويها علامة النجم قال الله تعالى وبالنجم
هم يهتدون وقال البهائى فى تفسير العياشى هو الجدى لانه نجم لا يزول وعليه بناء القبلة وبه يهتدى اهل البر والبحر والكل ماخوذة
من قواعد الهيئة ومراعاة طول البلاد وعرضها ونسبتهما الى مكة او بمقايسة وضع كوكب لو بمعونة القواعد الهيئية ايضا على وضع
الجدى فى العراق المنصوص عليه كما يأتى وكذا النجوم علامة اقربها الى القطب الشمالى لعدم غروبه والاقرب اليه نجم خفى يراه حديد البصر
وربما اطلق عليه القطب لقربه من مكان القطب الذى هو جزء من الفلك لا يتحرك بدوران الفلك وذلك النجم الخفى واقع فى انجم هى
حوله والمجموع بصورة الفرقدان ذنبها والجدى راسها وبين الجدى والفرقدين حول النجم الخفى ستة انجم صغار ثلاثة من فوق وثلاثة
من اسفل ويدور الانجم مع الجدى والفرقدين حول القطب فى اليوم والليلة دائرة تامة فيكون الجدى عند طلوع الشمس مكان الفرقدين
عند غروبها والنجم الخفى ايضا يدور حول القطب حركة يسيرة لا يحس لشدة قربه من القطب كما هو القاعدة فى حركة الفلك ومن اجل
ذلك لا يتغير فى ليلة اما ما استدبار علامة القبلة وفى حوران يجعل خلف الظهر وفى دمشق وما والاه ينحرف يسيرا الى اليسار
وكلما قرب كثر الانحراف الى اليسار وفى العراق يجعل خلف ظهر الاذن اليمنى من علوها كما فى عبارة اكثر من تعرض له ما تبينه وفى
المسالك يجعل خلف المنكب الايمن فيوافق وضع الجدى فى كلام الاكثر خلف المنكب كما يأتى ولم يقيد القطب فى كلام من تعرض له مما
يحال الزمن ارتفاع او انخفاض كالجدى فيما يأتى وكانه لشدة قربه من القطب الحقيقى لم تكن له حركة محسوسة توجب اختلاف وضعه فكانه
لا يتحرك كما صرح به جماعة وهو يكون علامة لغير العراق من الاصقاع باختلاف الوضع كما لا يخفى لكن لخفائه عن النظر فى الغالب لم
يجعل فى النص وكلام الاكثر علامة بل الجدى لضوئه وعدم بعد مضيئه اقرب منه الباقى مقامه فى العلامة والجدى مكبر ويصغر اهل
الهيئة ليتميز عن البرج وانكر تصغيره فى السرائر اشد انكار فلاهل الشام ومن والاهم يجعل خلف الكتف اليسرى وفى العراق خلف
المنكب الايمن ويستفاد من وضعه فى الشام خلف الكتف اليسرى وفى العراق خلف المنكب الايمن ان انحراف قبلة الشام عن الجنوب
الى المشرق اقل من انحراف العراق من الجنوب الى المغرب كما لا يخفى وقد عبر الاكثر فى امارية الجدى للعراق بوضعه خلف المنكب الايمن
وفى جامع المقاصد يجعله خلف ظهر الاذن اليمنى على علوه قال فيه صرح به شيخنا فى الذكرى انتهى فان فسر المنكب كما فى النهاية الاثيرية
وبعض كتب الاصحاب بما بين العنق والكتف وافق تعبير الاكثر فى الجدى تعبيرهم فى امارية القطب للعراقى بوضعه محاذيا لظهر الاذن
اليمنى وان فسر بمجمع الكتف والعضد كما لعله الاشهر فلا يوافق وضع الجدى هكذا الوضع القطب فى كلام اكثر من تعرض له من وضعه خلف
الاذن ولا تعرض فى جهة الاختلاف فى التعبير عنهما فى كلام اكثر من تعرض لهما معا كما فى التذكرة والمعتبر والذكرى فجعلوا الجدى بوضعه
خلف المنكب وكوكب القطب خلف ظهر الاذن مع ان مقتضى تقييد الجدى بحالتى غاية ارتفاعه او انخفاضه اتحادهما فى الوضع علامة
لان الجدى فى الحالتين مسامت للقطب فيكونان معا بعد عدم الالتفات الى الحركة الغير المحسوسة على خط نصف النهار ح واراد منهم
من وضع القطب خلف الاذن مكانا كالموصل مثلا ومن وضع الجدى خلف المنكب مكانا اخر كالكوفة مثلا من العراق ونحوهما
مما يوافقهما المكان واحد فى الجواهر لعل التفاوت اليسير بين دائرة كوكب القطب حول القطب الحقيقى وبين دائرة الجدى فى
الحالتين سبب تفاوت كيفية وضعهما فى كلامهم وفيه انهم بنوا على عدم تقييد اماريه كوكب القطب بحالة الارتفاع او الانخفاض
اعتمادا على عدم حركته المحسوسة توجب الاختلاف ولو كانوا بلاحظونها لكان اللازم تقييده بالحالتين ايضا واذا لم يلتفتوا اليها
فلا ينبغى ان يتفاوتا بينهما فى الوضع للامارية فاما ان يكون وضعهما معا خلف الاذن اليمنى علامة كما هو مقتضى جامع المقاصد
والذكرى او وضعهما معا خلف المنكب الايمن من مجمع العظمين كما فى المسالك فقد يشكل الاول بوضع محرابه مولانا الامير عليه السلام

بيان علامات القبلة لاهل كل من الاقاليم الاربعة

السمك

لانا على الجامع كلامهم فجعلنا علامة

بجامع الكوفة المدعى تواتر صلاة الامام ع عليه لانه يوافق وضع الجدي خلف المنكب الايمن من مجمع العظمين لكن يأتي قريبا من الاخبار
كما حكى جملة منها في البحار ما يقتضي وقوع التغيير في قبلة جامع الكوفة زمانا وربما اوجب باستحباب التياسر كما سيجيء بعد او منه انحراف
ما عدى غربي العراق منه من نقطة الجنوب الى المغرب بما يناسب الوضع خلف المنكب الايمن لكن لم يتبين اقتضاء مقدار الانحراف زاد بعد من الانحراف
عما بين الكتفين الى خلف الاذن اليمنى فان مقداره في عكس القبلة اذا استدبر من نقطة ما بين الحاجبين الى طرف الاذن وهو لتقريبه ذلك
القليل ولعله من هنا في الذكرى بما استدبار القبلة في العراق قال يوضع الجدي على مؤخر العين اليسرى فانه يوافق وضعه في الاستقبال خلف
الاذن اليمنى ويؤيد هذا وضع مسجد سترة آل المنسوب الى مولانا علي الهادي ع بل وكذا المساجد القديمة في هذه البقاع الشريفة بل وكذا قبة
قبور الائمة ع كما قيل خصوصا منه مولانا الامير ع في زماننا لظهور التيامن في كلها على تقدير وضع الجدي خلف المنكب مع مجمع العظمين كما حكيه
المعتبرون في عصرنا بخلافه لو وضع خلف الاذن فلا ميامنة على تقديره وبالجملة الظاهر ان الوضع بالنسبة الى الجدي والقطب واحد في الامام
للعراقي ولعل وضعهما خلف المنكب الايمن من مجمع العظمين او فوقهما اشتهر بين الاصحاب من المتقدمين والمتأخرين وكذا الاوفق بالمشهور ان
مجمع العظمين من المنكب هو او فوقها بانحراف العراقي عن الجنوب الى المغرب ازيد من انحراف الشام منه الى المشرق وعلامة الشام في كلامهم وضع
الجدي خلف الكتف الايسر مناسب في صفة العراقي خلف المنكب الايمن دون الاذن واما وضع القطب خلف الاذن فالظاهر كلام اكثر الاصحاب
لان المتعرض لعلامة كوكب القطب بعضهم بجعل الجدي المتحرك بوضعه خلف المنكب الايمن في العراقي عباراتهم فلا يكاد هنا تعين الجماعة في القطب
واما قبلة بعض المساجد القديمة والقبور الشريفة الموافقة للوضع خلف الاذن فان يحقق مواضعها لذلك فلم يثبت كلا التواتر في تعيين البناء
بل ولا ما دون التواتر على انها من تقرير الامام ع ابتداء ثم بقاء ذلك البناء المقرر من الامام من غير حدوث تغيير فيه ثانيا كبقاء القبور
المقدسة على اصلها الموضوع من الامام ان يحقق التيامن فيهما على تقدير الوضع خلف المنكب مع احتمال بنائها على التياسر المستحب في تعرض
كما يأتي فلذلك وافق بناؤها وضع الجدي خلف الاذن وكذلك يغير قبلة جامع الكوفة غير مرة بخصوص ما مع الادوار في الاعصار على
الوضع الموجود ومع ذلك كله وضع الجدي في العراقي خلف المنكب لعله لا يناسب منه محاذي الخد الايمن في البصرة في كلام كثير كما يأتي
انحراف البصرة عن الجنوب سبع او ثمان وثلثون درجة والكوفة اثنتا عشر ونصف فاذا اقتضى انحراف الكوفة خروج الجدي عما بين الكتفين
الى محاذاة المنكب مجمع العظمين فليقتض انحراف البصرة الذي تقريبا ثلثة امثاله ازيد من محاذاة الخد فيناسب انحراف الجدي في الكوفة
عما بين الكتفين بملاحظة مقدار انحراف البصرة ان يكون بقدر محاذاة الاذن اليمنى وفي البصرة الى محاذاة الخد كما لا يخفى لكن سنعرف قوة
وضع الجدي في البصرة محاذي الاذن ولعل وجه هذا الاختلاف اليسير على تقدير تحققه بعد التأمل والتحرير التام في وضع الجدي هنا و
سائر البلاد بل وفي غير وضع الجدي من باقي العلامات المذكورة في كتب الاصحاب ما عرفت من بناء الامر في التوصل الى القبلة على كفاية التقريب
اليها اي كفاية مقابلة الكعبة والقريب منها ولا اهل اليمن العلامة من وضع الجدي وضعه حال الاستقامة بين العينين ولا اهل المغرب
وضعه في الاستقامة على الخد الايسر والمراد باستقامة الجدي كما اشير اليه عدم ميله عن دائرة نصف النهار فيكون عند غاية ارتفاعه او
انخفاضه واختصاصهما الان المقصود من وضع الجدي هو وضع كوكب القطب لخفائه ما يناط بالجدي او المقصود نفس القطب الحقيقي الذي هو
نقطة من الفلك فلا بد لاحظ مسامتة الجدي لهما وهي في الحالتين لانه على دائرة نصف النهار والمار بالقطبين الشمالي والجنوبي وفي غير
الحالتين منحرف عن القطب الشمالي فالعبرة في غيرهما بوضع النجم الخفي المذكور كما تقدم اذ لا اقرب منه الى نقطة القطب كما حكى الاتفاق عليه
في الجمع في باب احكامه عن حال النجم الذي لم يسمح الزمان بمثله بعد المحقق الخواجه نصير الدين فيحسب احواله الامر يلحق بحل القطب الحقيقي من
ذلك النجم مستدلا عليه قدس بعد حكاية عنه بانه امتحن فوجد الجدي اقل حركة من النجم ودائرة حركته اصغر من دائرة النجم بكثير حتى بزعمه
ان الجدي لا يتحرك الا نصف الليل لكن حركته يسيرة جدا والحركة الظاهرة انما هي للفرقدين فان الجدي يتحرك كذلك وحكى انه وضع
قصبة ورأى الجدي من القصبة ورأى النجم فيها اول الليل وعلم النجم علامة حاذى بها ثم نظر بعد نصف الليل بكثير فرأى الجدي من
القصبة ورأى النجم خرج عن محاذاة العلامة اكثر من ثلث الدائرة ثم نظر قريب الفجر ما رأى الجدي من القصبة لكن وصلت النجم الى نصف
دائرة كبيرة وفي المدارك انا اعتبرنا ذلك فوجدناه كما افاد قلت صغر دائرة الجدي دليل اقربية الجدي الى القطب من النجم كما هو مقرر
في محله من ان النقطتان المفروضة على الفلك يرسم كل منهما بحركة الفلك المعدل دائرة وما كان ابعد من دائرة المعدل واقرب الى
احد قطبيها تكون دائرتها اصغر في المقدس من كلام اكثر الاصحاب من تسمية النجم قطبا الا في الروض وكلامهم عن تسميته .

القطب

القطب بوهمين ما ذكر من انها لشدة قربها اليه سمي قطبا وقيل ان اطلاق القطب عليه في المعتبر والتذكرة ونهاية الاحكام والتنقيح وجامع
المقاصد وكشف اللثام وحكى ان رسالة الجعفرية والمقاصد العلية والمسالك وشرح الشيخ نجيب الدين بل في الروض انه اشتهر اطلاقه على الكوكب
حتى لا يكاد يعرف غيره ولا يخفى ان مقتضى اشتهاره قطبا اشتهار انه هو الاقرب الى القطب الحقيقي والا لاشتهر الجدي بالقطب والاقرب ما حكاه
ايضا عن جمال الدين ان المعلوم بالاسطرلاب المبرهن عليه ان الجدي يكون على خط نصف النهار حين ميله الى الغرب بكثير اي الى غاية الانخفاض
اذ لا غروب ليسموا بذلك بانهم يجعلونه حال الاستقامة محاذيا للمنكب فيلزم ان قبلة العراق خط نصف النهار مع انهم يصرحون بان قبلة
العراق مائلة عنه الى المغرب انتهى مع ان وضعه حال الاستقامة خلف المنكب يستلزم الانحراف عن نقطة الجنوب لا التوجه اليها كما هو واضح نعم
ربما يؤيد جعل نجم القطب خلف الاذن اليمنى علامة العراقي فانه يقتضي كون خط نصف النهار حال استقبال العراقي محاذيا بالظهر للاذن
وهو يستلزم كون مجمع العضدين الكتف للقريب المنكب محاذيا عن خط نصف النهار فاذا كان الجدي حال الاستقامة على المنكب حين استقبال
العراقي لم يكن على خط نصف النهار وبالجملة نصيبه ما ذكره من الاقربية موقوف على الاعتبار كما ذكره والامتحان من طرقه ويبعد خطاء اعاظم
الاصحاب وبينهم من هو ماهر في الفن لا سيما في الامر الثاني فان الاصحاب بين مطلق للجدي ومقيد بحال استقامته ومقتضى ما ذكر التقييد
بحالة قرب بهين القرب بموضع الشاهد الذي ذكرناه بتفسير المنكب بما بين الكتف والعنق كما مر عن النهاية الاثيرية وهو يوافق محاذاة ظهر
الاذن وعن بعض الماهرين في الهيئة ان الجدي قريب من قطب الحركة الاولى فلا يظهر للحس منه حركة لكن بحركة البطيئة الثابتة بعد سنين
حيث يبعد عن القطب فيكون ح له حركة ظاهرة بل يكون له طلوع وغروب في بعض البلاد فتقييده بحال الارتفاع والانخفاض في هذه الازمان
مستغنى عنه لعدم احساس حركته ولعله لا يوافقه عدم التقييد بهما في عبارة جماعة وبناسب ما مر عن حال الاردبيلي من قلة حركة الجدي
بالنسبة الى النجم الخفي لكنه خلاف ظاهر اخرين من كونه في هذه الاعصار علامة في الحالتين لا غيرهما بل كان حركته فيه ما تناولها
لم يذكرها الاردبيلي بعد الامتحان وعلى كل حال الفقهاء وورد في الاخبار امارة الجدي منها ما مر عن النبي ص في تفسير العياشي لكن فيه بيانا
انه يهتدى به الى القبلة من غير بيان كيفية الاهتداء به الى قبلة بلد او اقليم وعن محمد بن مسلم عن احدهما ع سئل عن القبلة فقال ضع
الجدي في قفاك وصل وعن الفقيه قال رجل للصادق ع اني اكون في السفر ولا اهتدي الى القبلة بالليل فقال اتعرف الكوكب الذي يقال
له الجدي قال نعم قال اجعله على يمينك فاذا كنت في طريق الحج فاجعله بين الكتفين ولا يخلو ان من غير معونة القواعد الهيئية اذ لا بد
حملهما على صقع خاص لعدم امكان كون وضع الجدي على القفاء او اليمين علامة للاستقبال في كل مكان والثاني لا قرينة فيه على
ارادة بلد خاص لعدم معلومية الراوي لتشخص بلده ولا جهة سفره حتى يحمل عليه بعد الرجوع الى القواعد الهيئية ان كان من الجعل على
اليمين مسامتة فيقتضي كون بلده او سفره او هما فيما يكون عرضه اكثر يسير من عرض مكة وطوله اكثر من طولها بل بحيث يشمل اقصى المشرق
فتكون قبلته قريب المغرب يوافق جعل الجدي مسامتا لليمين وعلى هذا فليحمل السائل على من هو من نفس بلاد خراسان مما يقرب
منتهى المشرق وان كان المراد جعله خلف المنكب الايمن فيقتضي كون العراقي ولا يناسب ح قوله اذا كنت في طريق الحج فاجعله بين الكتفين
لامكان موافقته لبعض طرق مكة من العراقي وعلى هذا فليحمل السائل على كونه من اهل الكوفة ليوافق الجعل خلف المنكب الايمن الذي
هو في نحو الكوفة واما الجزء الاول فلعل قرينة منه الاحمد بن مسلم عراقيا فقرينة ارادة العراقي لكن فيه وضع الجدي على مطلق القفاء لا
يوافق قبلة العراق ولا يمكن اعتقاد الانحراف فيكم مطلق القفا لشموله خلف المنكب الايمن وما يناسبه حتى يوافق قبلة الكوفة التي
في الخبر قرينة على ارادتها القفا وحده لا ارادة غيرها الا قرينة عليها فالنص مجردا لم يكف في امارة الجدي بشيء من البلاد بل لا بد
من رعاية قواعد الهيئة وتقييده بما يوافقها فليقيد بوضعه خلف المنكب الايمن والاذن اليمنى لمناسبة قبلة العراقي ح لم ابعد
في النص اطلاق بالنسبة الى موضع الجدي حتى يستدل به على جواز الانحراف عمدا عن مواضع الامارات كما في الروض وغيره حسبما مر الاشارة
اليه بل رعاية الاعتبار الهيئي يقتضي تخصيص الجدي بحالتي الارتفاع والانخفاض لتوافق وضع القطب في العراقي المتفق عليه حسبما مر وفي
الجواهر يمكن دعوى العبرة بالجدي من غير تقييد بالحالتين لاطلاق النصوص والمحكي من فتاوى كثير من الاصحاب كالشيخين وابن شاذان وابني
حمزة وادريس وسعيد الفاضل والشهيدين وغيرهم اما للتسامح في هذا التفاوت ولغيره للتأمل ولا يخفى عدم وضوح الدليل الصالح
كما عرفت لاغتفار الانحراف عمدا يمينا ويسارا عن مطلق الامارة بالنحو المدعى مضافا الى انه هو التقييد باواسط العراقي كالكوفة
وما ناسبها في الانحراف عن الجنوب دون ما قارب نقطة الجنوب كالموصل او انحرف ازيد من الكوفة كالبصرة مع ان التفاوت بين

الايراد فليحمل القفا فيه على خلف المنكب ع

موثق

مؤدى حال الجدي ومؤدى توسط بين الارتفاع والانخفاض مثلا انه لم يكن اريد به من تفاوت انحراف البصرة مع الكوفة عن نقطة الجنوب
فليس باقل منها مع ان الشهيد في الذكرى جعل الجدي بحاله موازاة القطب فكيف يتعقل عن الاطلاق وفي الروض حكى الشهيد عن الفاضل
انه وفي المدارك نسبته الى المشهور بعد او كلما ذكرنا جرى عليه بعبارة اكثر من اطلاق فجعل كل من القطب والجدي خلف المنكب الايمن او الاذن
اليمنى علامة للعراقي الظاهر في جميعها من غير تفصيل والاولى لنظر الصائب بعد التحرير التام في بلاد العراق في نحن بانفسنا قبلة الائمة انها
لان المدار في تعيين القبلة كما هو ملاحظة طول البلد وعرضه مع طول مكة وعرضها وحيث ان العراق مطلقا عرضه اكثر من عرض مكة
لكن طول بعضها مساو لطولها كاطراف الموصل وسنجار فينبغي كون علامته وضع القطب والجدي حال استقامته بين الكتفين لتمام
قبلتها نقطة الجنوب وبعضها ازيد طولا من مكة وهو من وسط العراق الى اطرافها الشرقية واواسط ذلك كالكوفة وما قاربها
من الحلة والنجف وكربلاء وبغداد وسر من رأى متقارب في الزيادة على نحو لا يكلف بتعيين الانحراف بينها لبناء القبلة على عدم الاعتناء
بهذا القدر في تعيين الجهة فمتى تعين في بلد صلى فيما قاربها على تلك الجهة ما لم يختلف مع اختلاف كثير في الطول والعرض نحو البلاد المذ
فان الكوفة تزيد طولا على مكة بدرجتين ونصف وبغداد بثلاث درجات وسر من رأى بدرجتين والحلة كالكوفة ومن اجل زيادة الطول في
هذه البلاد يحتاج الى انحراف عن نقطة الجنوب الى المغرب ففي النجف الانحراف بقدر اثني عشر درجة ونصف وفي بغداد بقدر اثني عشر درجة
وخمسة واربعين دقيقة والحلة باثني عشر درجة وسر من رأى بسبع درجات وست وخمسين دقيقة فيناسب في هذه البلاد وضع الجدي منحرفا
عما بين الكتفين الى اليمين فيجعل مما يلي الاذن اليمنى وقبل محاذي المنكب الايمن من مجمع العظمين وما شرق عن الكوفة وهذه البلاد كالبصرة
وما والاها طولها ازيد من الكوفة لان طول البصرة اربع وثمانون درجة فيحتاج في نحو هذه الاطراف الى انحراف من الجنوب الى المغرب
ازيد من الانحراف في الكوفة فينحرف في البصرة بسبع او ثمان وثلاثين درجة وفي الاهواز باربعين درجة ونصف فيصح كثيرا ان الجدي يوضع
في البصرة وما والاها محاذي الخد الايمن ولعله غفلة منهم لانه يقتضي كون قبلتهم ما بين المغرب والشمال واميل الى الشمال وهذا قبلة ما
اليمن اذ العراق كله لا تصل قبلته الى المغرب بل فيما بينه وبين نقطة الجنوب كانه لذا قال في الدرة فاجعل اي الجدي خلف المنكب الايمن في
اواسط العراق مثل النجف وكربلاء وسائر المشاهد وما بينهما ولم يبالغ كبغداد وسر من رأى والحلة واجعله اي الجدي في شرقيه اي المراد
كالبصرة في الاذن اليمنى محاذيا للاذن فيفسر النص على اطلاق وضعه خلف المنكب في العراق وعلى القول بوضعه في البصرة محاذي الخد
الايمن واجعل الجدي بين كتفيك برأي عدل بحسب النظر والاعتبار الهيئي من اطلاق وضعه خلف المنكب في العراق في الجانب الغربي نحو الموصل
وكلما زاد البلد عن البصرة تشريقا زاد انحرافه الى نحو المغرب لزيادة طوله كخراسان فينحرف فيها ازيد لكن زيادة الانحراف في البصرة عن
الانحراف في الكوفة لكن لا يصل الانحراف الى نفس المغرب فلا يكاد يوجد بلد قبلته نقطة المغرب كما اعترف في بعض الكتب فما كان من
القول باتحاد قبلة خراسان والبصرة في قدر الانحراف كما نسب اليهم مشعرا بالاتفاق في غير محله والنص المتقدم غير قادح في تفصيل
العراقي لما اشير اليه من عدم امكان ابقائه على ظاهر اطلاقه لضرورة خلافه والمقيد له ليس الا الاعتبار من القواعد الهيئية التي عرفتها
فليقيد ما فيه بما يقتضيه بعد ان يكون هي المقيدة له والذي تقتضيه هو التفصيل المذكور وكون محمد بن مسلم كوفيا لعله اقتضى
اختصاص ما في النص باواسط العراق فلم يكن اطلاق في النص بالنسبة الى الفقهاء ليقتضي المسامحة بقدره نعم يجب المسامحة بقدر
ما تقتضيه مراعاة الجدي ووضعه محاذي المنكب الايمن عرفا وعادة لا بنحو المداقة الحكمية ولا كلام في اغتفاره كما اشير اليه لكن دل
الشارع بوجه انه البناء قليلا في اواسط العراق عن امارتهم كما يأتي على جواز الانحراف منها بقدر الوظيفة الراجحة وقد عرفت سابقا
ان الانحراف مع الوثوق بعدم الخروج عن حد الجهة ولو بدلالة الشارع جائز وعلى اي تقدير فقد حصل مع عدم رؤية نجمة القطب
علامة من الجدي لاهل كل ركن من الاركان الذين منهم اهل العراق وللعراقي ايضا من غير الجدي علامة اشار اليها المصنف بقوله فاهل الشرق
يجعلون المشرق الى المنكب الايسر والمغرب الى المنكب الايمن كما اتفقت عليه كلمتهم الا ان المتقدمين اطلقوا كالمشرق والمغرب وقيدهما بالاعتداليين
المتأخرون لان كلا منهما لو اريد كل يوم مطلع الشمس ومغربها نقطتين متحاذيتين متساويتين في البعد عن المشرق والمغرب الاعتداليين
جنوبا وشمالا الا غيرها في اليوم الآخر فما بين تمام نقطات المطالع قوس يسمى قوس المطالع حصته ثمان واربعون درجة ضعف الميل الكلي
لدائرة المنطقة التي مدار الشمس عن دائرة المعدل وكذا ما بين نقطات المغرب فاي نقطة من المشارق والمغارب مناط العلامة و
معنى لكون مطلقهما مناطا لاستلزامه اختلاف القبلة في مكان واحد بالاختلاف الفاحش الغير المغتفر قطعا بيانه ان الشمس حال كونها

في نقطتي اول الحمل والميزان طلوعها وغروبها في وسط قوسي المطالع والمغارب فيتمايز بالمشرق والمغرب الاعتداليين ثم ينحرف
مطلعها ومغربها متحاذيين عن الوسط جنوبا وشمالا ويتزايدان انحرافا كذلك تدريجا الى حال كونها في نقطتي اول السرطان والجدي فيكون
ح انحراف مطلعها ومغربها عن الاعتداليين غربيا من اربع وعشرين درجة مساويا للميل الكلي المذكور ثم ينقص انحرافهما تدريجا الى
رجوعها الى اول الحمل والميزان فاذا وضع المشرق المنحرف عن المشرق الاعتدالي الى الجنوب على اليسار كان الواقع على اليمين المغرب المنحرف عن المغرب
الاعتدالي الى الشمال وكان ح توجهه الى ما بين نقطة الجنوب والمغرب مختلفا انحراف النقطة المتوجه اليها عن نقطة الجنوب غربا باختلاف انحراف
النقطات الموضوعة من المشرق على اليسار عن الاعتدالي جنوبا واذا وضع المشرق المنحرف عن الاعتدالي الى الشمال كان الواقع على اليمين المغرب
المنحرف عن المغرب الاعتدالي الى الجنوب وكان ح توجهه الى ما بين نقطة الجنوب والمشرق مختلفا انحراف النقطة المتوجه اليها عن نقطة الجنوب
شرقا باختلاف انحراف النقطات الموضوعة من المشرق على اليسار عن الاعتدالي الى شمالا ومن اجل هذا الاختلاف قيد المشرق والمغرب
بالاعتداليين لان وضع احدهما على اليسار يستلزم وقوع الآخر على اليمين ويكون التوجه الى نقطة الجنوب التي قبلة العراقي في الجملة
وذكر والد البهائي لو ابقوهما على اطلاقهما فلو اريد ان مطلع الشمس في كل يوم ومغربها في ذلك اليوم علامة لزم وقوع الاختلاف في القبلة
وكان اعظم نفعا لعموم الانتفاع به لكافة الناس بخلاف التقييد بالاعتداليين لعدم المعرفة بهما الا للعارف بعلم الهيئة وتحسينه
ولده البهائي وبعض من تأخر عنه فان وضع المشرق المنحرف عن الاعتدالي مثلا الى الجنوب محاذيا للمنكب الايسر كما عرفت يستلزم انحراف
الايمن عن نقطة مغرب ذلك اليوم الى الشمال ووضع المنحرف منه الى الشمال محاذيا للايسر يستلزم العكس كما لا يخفى لان مشرق ومغرب
كل يوم في نقطتين متوازيتين متساويتين في الحس انحرافا عن الاعتداليين جنوبا وشمالا لا يجيء اختلاف القبلة في المكان الواحد بالنسبة
الى الفصول وانما قلنا في الحس نظرا الى الانحراف اليسير الذي لا يكاد يحس فيما بين النقطتين ان كان يحصل من حركة الشمس في كل يوم وليلة على التوالي
بخلاف حركة المعدل ولو اريد مع اطلاق المشرق والمغرب وضعهما على الايمن والايسر محاذيا لهما ولو من قدام او من خلف بمعنى توسط
للمصلي في كل يوم بين مشرقه ومغربه فتكون القبلة كما اذا وضع الاعتداليين على اليمين واليسار ولا يختلف القبلة لكن لا يعم الانتفاع
به ايضا اذ توسطهما بمعنى بعد نقطة المشرق عن محاذي المنكب الايسر بقدر بعد المغرب عن محاذي الايمن كالتوسط بين الاعتداليين لا
يعرف الا باستعمال القواعد فيقدر الان يراد من توسط بين مشرق ومغرب كل يوم توسطهما عرفا لا بالدقة المذكورة ومن الايمن والايسر
مطلق الجانبين ولو قدامهما وخلفهما كما ذكر فيكون نوع تقريب الى القبلة ولو فيما لا يتمكن من التشخيص بالغ مزيد التكامل لكنه غير تقييد
المشهور بالاعتداليين وتفسير والد البهائي بمشرق كل يوم ومغرب ذلك اليوم يقتضي شيء وهو ان هذه العلامة لا توافق العلامة التي قد
في الذكرى تبعا لكثير واشار اليها المصنف بعد بوضع المغرب والمشرق بقوله ووضع الجدي خلف المنكب الايمن سواء قيد المشرق والمغرب بالاعتداليين
او اطلقا لاقتضاء وضع الاعتداليين على اليمين واليسار وضع الجدي بين الكتفين ومع ذلك يختص هذه العلامة بما كان من العراق
قبلته نقطة الجنوب وهو نادر كالموصل وسنجار ونحوه مما لا يكاد يعتبر في البلاد العراقي ولا يطلق عليه اما مع اطلاقهما فهي وان وافق
فردا منها وضع الجدي خلف المنكب الايمن كما قاله شيخنا الشهيد الثاني في الروض وصرح به ايضا في الحاشية الا انه يرجع الى ذلك الفرد
في مشرق اقصر الايام ومغرب ذلك اليوم لكن ينافيها باقي افرادها الشامل لها الاطلاق وحمله على ارادة هذا الفرد النادر مع
بعدها عن الاطلاق يوجب عدم الانتفاع بها الا نادرا وهو في ذلك اليوم ونحوه وذلك ايضا للعارف المميز لان هذا اليوم هو اقصر الايام
دون الغالب من الناس واعتقاد تفاوت ما بين العلامتين من وضع الاعتداليين او مطلق المشرقين والشامل لهما على المنكبين
مع الوقوف محاذيا بالجدي خلف المنكب الايمن كما حرره شيخنا الشهيد الثاني واضح البطلان لان تفاوت الوقوف محاذيا بالنقطة الجنوبية
الذي يقتضيه وضع الجدي بين المنكبين المساوي للتوسط ما بين الاعتداليين مع الوقوف واضعا للجدي خلف المنكب الايمن كما حرره شيخنا
الشهيد الثاني في الروض ثلث ثلاثون درجة فهو ازيد من ثلث قوس ما بين الجنوب والمغرب وان كان قدر التفاوت قدر ذلك ممنوعا
كما عرفت في قدر انحراف الكوفة وعلى كل تقدير ابتنا على اغتفار الانحراف فهذا القدر عدا خروج عن حد الجهة قطعا كما عرفت
فلا يكون متوجها ولا مستقبلا واراد بهم كون وضع الجدي علامة للبلاد المنحرفة عن الجنوب من العراق ووضع المغرب والمشرق
مرادا بهما الاعتداليان لما يناسب قبلته نقطة الجنوب مع انه خلاف ظاهر كلامهم من اطلاق ان كلا منهما علامة اهل العراق مستقل
لفائدة العلامة الثانية التي توافقها العلامة الثانية التي تواضها العلامة الثالثة الآتية من وضع الشمس في الزوال على طرف من

اختصاصا وضع الاعتدال اليمين على الجانبين بالموصل ونحوه هذا ولا يخفى ان ما افاده شيخنا الشهيد الثاني ووافقه في الحاشية الجمالية من موافقة
وضع المشرق والمغرب في اقصر الايام على اليمين واليسار لوضع الجدي خلف المنكب الايمن مبني على كون المشرق في هذا اليوم منحرفا عن الاعتدال
الى الجنوب ومغربه منحرفا عن الاعتدال الى الشمال بل الشهيد منهما صرح في الروض بخلافهما انحرافا عن الاعتدال كثيرا وهو من غرائب الغفلة
من مثلهما لانه من ضروريات الهيئة ان مشرق الشمس اذا انحرف عن الاعتدال جنوبا انحرف مغربه في ذلك اليوم عنه اليه فيكون جنوبيا وكذا اذا
انحرف المشرق شمالا فكيف يوافق وضع مشرق اقصر الايام ومغربه في ذلك اليوم على الجانبين وضع الجدي خلف المنكب الايمن بل كيف يوافقه الا وضع
مشرق يوم من القصار غايتها الود وبفاد مغربه يوم من الطوال كل على الجانبين وارادة هذا من النص والفتاوى في غاية البعد وبالجملة
لا يمكن الجمع بين العلامتين بل بظاهرهما الجهة واحدة ولا بد من ارتكاب التأويل في احديهما ولعل الاجود ابقاء وضع الجدي خلف المنكب
الايمن والاذن اليمنى على ظاهره من الاطلاق بالنسبة الى بلاد العراق وارجاع الثانية اليه بضرب من التأويل وانما كان الاجود دون العكس
من ابقاء اطلاق الثانية بالنسبة الى بلاد العراق لما اشرنا اليه من ان ما عدا النادر من العراقي منحرف قبلته عن نقطة الجنوب مناسب لوضع
الجدي خلف المنكب الايمن متفاوت في مقدار الانحراف المناسب من العراقي قبلته نقطة الجنوب المناسبة لوضع العلامة الثانية فهو
النادر من الاطراف الغربية كالموصل ونحوه وما هو مدار الغالب اولى بالحمل والوضع ولعل ارجاع الثانية اليها يمكن بحمل اليمين واليسار
على الجانبين من المصلي لا خصوص المحاذي الحقيقي للمنكبين وح فاما ان يقيد المشرق والمغرب بالاعتدال اليمين كما في كلام كثير والمشهور كما
في الروض والمجمع ح بارادة وضع المشرق الاعتدالي على جانب اليسار بحيث يوازي خلف المنكب الايسر والمغرب الاعتدالي على الجانب اليمين
بحيث يوازي قدام المنكب الايمن ومعينا قدر تقدمهما وتأخرهما عن المنكبين بوقوع الجدي خلف المنكب الايمن وعليه فتقل فائدته
وضع المشرق والمغرب لانه اولا قدر الانحراف عن الاعتدال اليمين ح يوكل الى مراعاة الجدي ومعها يستغنى عن غيرها وثانيا معرفة
الاعتدال اليمين للسواد متعذر لتوقفها على استخراج خط الاعتدال بالدائرة الهندية او غيرها او مطلقا كما في كلام القدماء
ويراد بهما الجهتان العرفيتان وهما ما بين طرفي المطالع والمغارب من الجنوب والشمال ويشهد له تعبير جماعة في هذه العلامة عن
المشرق والمغرب بالشفق المعلوم امتداده في الافق ويجمع بوضع قوس المطالع من الافق على جانب اليسار لكن مؤخرا عن المنكب و
قوس المغارب على جانب اليمين لكن مقدما على المنكب فيكون اخر قوس المطالع من جهة الجنوب محاذيا للمنكب الايسر واخر قوس المغارب
من جهة الشمال محاذيا للمنكب الايمن ويناسبه وضع الجدي خلف المنكب الايمن وهذا الوضع هو الذي اراده شيخنا الشهيد الثاني
والجمال من تعيين اقصر الايام وان اخطأ في تعيين اقصر الايام له مشرقا ومغربا هذا وظني ان نظر الاصحاب في تعدد هذه العلامات ما اشير اليه
من ان المقصد استعمال كل واحدة منها مع قطع النظر عن الاخرى ولو باعتبار امكان عدم التمكن من غيرها في الوقت ذلك ليسهل التوصل الى
القبلة في الوقت على كافة السواد الذين لا يبعد كون غير المحسوس يهون الخطب عليهم في امر القبلة في كل زمان وحال في سفر وحضر
بر وبحر وسهل وجبل وصحو وغيم الى غير ذلك من العوارض والآلام لكن فائدة مهمة في تعدد الامارات وحينئذ فلا يلزم ان يكون مؤدى الجميع
شخصيا بالتحقيق بل يجوز ان يكون بعضها ابلغ من بعض في التعيين بعد ان عرفت ان مدار القبلة على الجهة التي يعينها اجتهاده الممكن
في جهة في الوقت وعلى كفاية التقريب فيها اي ظن كونه متوجها الى الكعبة والتقريب فيهما وح فان تمكن من القطب او الجدي فالعبرة
بهما دون ما يخالف مؤديهما وحيث لا يتمكن منهما يكفيه وضع قوس من المشرق على المنكب الايسر كيفما اتفق وقوس المغرب كذلك
على الايمن اذ هو معين للجهة في الجملة بالنسبة الى الانحراف المخرج للمنكبين عن تمام القوسين فيتخير حينئذ بحيث لا يبعد الاخرى كما انهم منعوا
مهب الرياح الاربعة علامة بجزئه بكما لانه مع ان مهب بعضها اوسع من قوس المطالع والمغارب بل قد يبلغ مهب بعضها ربع دائرة
الافق ولا يمكن اجتماع كفاية مراعاة المهب على اطلاقه مع مراعاة القطب والجدي بالضرورة فليس وضعها الا للاجتزاء بهذا القدر من
التعيين للجهة في مرتبة من المراتب حالة من الحالات مع قطع النظر عن القطب والجدي ولو حال عدم التمكن منهما فان تمكن منهما فقولهم بلزوم
التحري في القبلة بقدر الامكان كما قيل يثبت ان العبرة بهما دون الرياح لعدم المسامحة في الاجتهاد في القبلة بهذا الايمن
مع انقسام قبلته بالتحري التام والتحقيق الى الثلاثة المتقدمة فالمراد من وضعه كل علامة مطابق العراقي في الجملة ولو في حال
عدم التمكن من التحري التام او عسره كما لغالب السواد الذين هم محط النظر في نصب العلامة فتتعين بوضعه خلف المنكب الايمن الجهة
جميع العراق ولو بالنسبة الى الانحراف عن الجنوب الى الغرب بان يعم من انحراف البصرة مثلا والى الشرق مطلقا ومع ذلك ان تمكن

القدر قطعا بل
مطلقا كما هو الكلام
فيه ومن هذا الباب
العلامة وضع الجدي
خلف المنكب ع

من التحري

من التحري التام او عسره كما لغالب السواد الذين هم محط النظر في نصب العلامة فتتعين بوضعه خلف المنكب الايمن الجهة في جميع العراق ولو بالنسبة
الى الانحراف عن الجنوب الى الغرب بان يعم من انحراف البصرة مثلا والى الشرق مطلقا ومع ذلك ان تمكن من التحري الذي يتخصص به احد الاقسام الثلاثة
فقولهم بلزوم التحري كما قيل يثبت ان العبرة بما يتحرى وانه لا يجزي ح وضع الجدي فاحدها على النحو الذي يضعه في القسم الاخر ونحو ذلك
تفاوت مؤدى علامات غير العراقي من الاقاليم ايضا وكذا وضع علامة واحدة لاقليم كبير مع اختلاف بلادها طولا وعرضا اختلافا بينا
بعد التحري بازيد من الاختلاف الذي يتبين قبلة البلاد عندهم على عدم الاعتناء به من نحو اختلاف بلاد الكوفة وبغداد وتستر واي
وشبهها كما لا يخفى على المتتبع في كلماتهم خصوصا تشخيصات الشيخ شاذان بن جبرئيل في ازاحة العلة فانه قسم بلاد الاقاليم الاربعة الى
ذكر الاصحاب التام كل اقليم منها علامة واحدة من وضع الجدي على اقسام وجعل وضع الجدي في جملة من بلاد اقليم واحد غير وضعه
في جملة اخرى من بلاد ذلك الاقليم وكل ذلك ناص بعدم لزوم تادية الامارة الواحدة في جميعها الى قبلة شخصية واحدة فالانتفاع
بها في جملة من البلاد ليس الا لكفاية التوجه الى الجهة المختلفة تعيينا وسعة وضيقا باختلاف امكان التمييز والتحري التام وعدمه مع
عدم خروج مؤدى كل علامة مع قطع النظر عن مؤدى الاخرى من تعريف الجهة المجوز استقبالها من الامتداد المظنون فيه الكعبة
نعم لو كان المقصود من تعدد الامارات لصقع استعمال جميعها معا في جميع الاحوال الجاء الاشكال من اختلاف مؤدياتها لكن المقصود
ليس ذلك فلا ضير ح في اطلاق الامارة ولا في اختلاف مؤدياتها في مكان واحد بالتحقيق ولا يحتاج الى التأويل للجمع بينها فتدبر
جيدا وعلى كل حال يكفي في هذه العلامة الثانية وضع المشرق على اليسار والمغرب على اليمين ولا يحتاج الى وضعهما معا وهو واضح
ومن هنا قال في الكشف بعد ان ذكر الجدي ووضع المشرق والمغرب عين الشمس حين الزوال فهذه اربع علامات ذكرها اكثر الاصحاب
انتهى لكن صريح جامع المقاصد والروض وغيرهما جعلهما معا علامة واحدة ولا داعي الى ضمهما معا في العلامة الا ما عسى ان يقيد
من امكان وضع اليسار مثلا على نقطة شخصية من المشرق وانحراف نقطة مقابلته التي هي المدار في الوقوف للاستقبال فلا بد
من ضم وضع اليمين على المغرب مرادا به النقطة المقابلة للنقطة الموضوع عليها اليسار وكذا العكس وهو حسن وان بعد الغرض المحرز
عنه لكنه بناء على ارادة نقطة شخصية من المشارق والمغارب ذهب ح ان يوضع اليسار على نقطة مقابلته خصوصا اذا اريد
الاعتدالي واما على التقدير المتقدم من ارادة تعيين الجهة في الجملة واجزاء مطلق المشرق والمغرب العرفيين فلا يقدح وضع اليسار
على نقطة وانحراف اليمين عن نقطة مقابلته جنوبا او شمالا لحصول التعيين معه في الجملة وعدم معلومية الخروج بذلك الانحراف
عن القبلة في الواقع منه بعد فقد ذكروا ايضا علامة الطرف وضع الشمس محاذية لطرف الحاجب الايمن مما يلي الانف لا من طرفه الاخر
عند الزوال المرعي في الزوال بعين وضع الشمس على الحاجب الايمن ومن هنا قال في المعتبر ومن حقق الوقت من اهل العراق
جعل الشمس عند الزوال على طرف حاجبه الايمن مما يلي الانف هذه العلامة بان الزوال وصول الشمس الى دائرة نصف النهار المارة
بقطبي الجنوب والشمال ومحاذاة الشمس لطرف الحاجب الايمن لا يستلزم التوجه الى القبلة الا فيما يناسب قبلته نقطة الجنوب كالموصل
وما والاه والموافق لقبلة اغلب العراق المنحرفة عن الجنوب الى الغرب وضع الشمس حين الزوال محاذية لما يقرب من طرف الحاجب
ولا يرتفع الاشكال هنا بالتقريب الاخر المتقدم لرفع التنافي بين وضع الجدي وتوسط ما بين المشرق والمغرب من معرفة المشرق
والمغرب الشخصيين اللذين بهما يحصل التوجه الى القبلة من غير انحراف حيثما انها متعسرة غالبا فلاجل ذلك اجتزئ بمطلقهما الا
الشمس هنا اما لا يمكن مراعاتها حين الزوال فلغو هذه العلامة او يمكن فيتمكن من وضعها على ما يحصل به التوجه الى القبلة
من غير انحراف محاذاتها من بين الطرف الايمن من الحاجب الايسر فلم لم يعتبروا العلامة بذلك وعبروا بما الوضع على الحاجب الايمن
وفي الكشف بحمل كلام من لم ينص على اول الزوال على ما بعد الزوال وكلام من نص عليه على انه علامة لبعض اهل العراق وحمل
عبارة القواعد من وضعها عند الزوال على طرف الحاجب الايمن مما يلي الانف على الطرف الايمن من الحاجب الايسر وفيه ما لا يخفى للاجمال
في الامر من جهة عدم معلومية مقدار ما بعد الزوال وندرة الانتفاع بالعلامة في الثاني وجعل الايمن صفة الطرف في
الثالث موجب لاجمال نفس الحاجب الايمن والايسر وهو مناف لوضع العلامة الا ان يتشخص بقولهم مما يلي الانف الحاجب الايمن ويمكن
استعلام الجهة بوجه للعراقي من مهب ريح الدبور الذي جهته ما بين المغرب الى السهيل فيستقبله لان قبلته ما بين المغرب ونقطة
الجنوب ولكنها اضعف العلامات لاضطراب هبوب الرياح وسعة مهبها ولا يكاد يستفيد منها الا الاحاد وكذا يمكن الا

للعراقي

للعراقي يسهل عند غاية ارتفاعه لا انحراف بسامت نقطة الجنوب فيجعله حاذياً للمنكب الايسر من قدامه في اواسط العراق وللخد الايسر في نحو البصرة و ما والاهما من الاطراف الشرقية بناء على وضع الجدي فيها على الخد الايمن وبين العينين في الموصل ونحوها والايمن من الاطراف الغربية على عكس الجدي واعلم انه قيل بل هو المشهور يستحب التياسر لاهل المشرق وعبر غيره بانه يستحب لاهل العراق ولعله ايضاً مراد المتن ومن عبر مثله عن سمتهم الى تؤدي اليها علامتهم شيئاً قليلاً وفي شرح المفاتيح حكاية دعوى الاجماع على استحبابه وظاهر محكي الخلاف في تفسير ابي الفتوح الرازي دعوى الاجماع والظاهر من اخباره كما انه ايضاً المفروغ عنه وفي الكشف ان الاجماع ظاهر الروض ايضاً وعن المبسوط يلزم اهل العراق ذلك عن النهاية والخلاف والجمل والوسيلة على اهل العراق ان يتياسروا قليلاً وربما توهم من ظاهر هذه العبارة وجوبه ومن هنا نسب الى ظاهر الشيخ و الوجوب في الكشف نسب الوجوب الى ظاهر الشيخ في سائر كتبه وابن حمزة والشيخ ابو الفتوح والشيخ شاذان بن جبرئيل بل حكي عن الخلاف ظاهر ابي الفتوح الاجماع على وجوبه ولعله من ظاهر تعبيرهما بنحو ما مر عن المبسوط وغيره مع نقضيهما له بدعوى الاجماع وعلى كل حال ف مستند الحكم هنا روايتان احديهما ما رواه الصدوق والشيخ عن المفضل بن عمر انه سأل ابا عبد الله عليه السلام عن التحريف لاصحابنا ذات اليسار عن القبلة وعن السبب فيه فقال ان الحجر الاسود لما انزله الله من الجنة ووضع في موضعه جعل انصاب الحرم من حيث يلحقه نور الحجر فهي عن يمين الكعبة اربعة اميال وعن يسارها ثمانية اميال فاذا انحرف الانسان ذات اليمين خرج عن حد القبلة لقلة انصاب الحرم واذا انحرف ذات اليسار لم يكن خارجاً عن حد الكعبة والاخرى ما رواها الكليني والشيخ عن علي بن محمد رفعه قال قيل لابي عبد الله عليه السلام لم صار الرجل ينحرف في الصلوة الى اليسار فقال لان للكعبة ستة حدود اربعة منها على يسارك واثنان منها على يمينك فمن اجل ذلك وقع التحريف الى اليسار وعن فقه الرضا عليه السلام اذا اردت توجه القبلة فتياسر مثل ما تيامن فان الحرم عن يمين الكعبة اربعة اميال وعن يسارها ثمانية اميال لو العلة المذكورة في الثلثة من تفاوت نور الحجر الذي في الركن العراقي دليل ارادة تياسر اهل العراق ومن يلي الركن العراقي وهذه الروايات مع عمل المحمدين الثلاثة بها منجبرة بالشهرة والاجماع المحكي المؤيد بظهور المفروغية عنه من الاخبار لكن ظاهر محكي السرائر والمعتبر والمنتهى والتذكرة والتنقيح وكشف الرموز وجامع المقاصد وفوائد الشرائع والحاشية الميسية والروض والمسالك وفوائد القواعد وارشاد الجعفرية والمدارك والمفاتيح وعن الفخر رد الحكم من اصله استحباباً ووجوباً وربما يظهر من المتن بل الخطبة نسبته الى القيل وعن الصدوقين وابي المكارم وجماعة عدم التعرض لبيان ذلك وعن نهاية الاحكام والدروس والبيان عدم ترجيح شيء من الاستحباب وعدمه ومن نحو هذه العبارات يوهن الشهرة المحكية فضلاً عن محكي الاجماع بل في الكشف عن جماعة منع اجماع الخلاف فينجبر الخبران بل الاخبار مضافاً الى عدم امكان التعويل على مضمونهما ضرورة ان الجهة ان تعينت على وجه معتبر لا يجوز الانحراف عنها بوجه وان لم تتعين فما معنى استحباب التياسر وبعبارة اخرى عبر التياسر تعبداً محض ان كان مستقبلاً فيكون التياسر خروجاً عن القبلة ولا يجوز والا كان المعتبر عنه بالتياسر اليه هو القبلة فيجب التوجه اليه وبهذا الاخير ورد الخواجه نصير الدين على المص في درسه لكن نهي القدما على الاستحباب لا تكاد تنكر ولذا صار الحكم مظنة للاجماع المدعى في الخلاف ويكفي ذلك في جبر السند ما لم يتحقق من المتأخرين شهرة على خلافه وقد اجاب المص عن الاخير في عمل رسالة منه وعرضها على الخواجه فاستحسنها ونقلها بتمامها ابو العباس في المهذب وحاصلها ما اشار اليه هنا بقوله وهو مبني على ان قبلة الاباعد توجههم الى الحرم وان التياسر عن تلك الجهة المحصلة المقابلة لوجه المصلي حال استقباله تلك العلامة المنصوبة لذلك استظهاراً في مقابلة الحرم لان تحديد الحرم عن يمين الكعبة يسير وعن يسارها متسع كما دلت عليه الروايتان التي استند اليها الاصحاب في ذلك انتهى وهو لا يوافق المختار في قبلة البعيد انها الجهة لا الحرم والاشكال هنا في مقامين احدهما تعقل شرعية التياسر بعد ثبوت التوجه بوضع كوكب مثلاً بكيفية خاصة بالطريق المعول عليه شرعاً فانا متى تابعناه لا انحراف خروج عن القبلة هو عين المانع من القول برجحان التياسر بل جوازه وان ورد به النص لانه خروج من المقطوع بخلافه وثانيهما تعقل تعليل التياسر في النص بابعد الحرم عن يسار الحجر ازيد منه عن يمينه وفهم كونه سبباً لكن عدم انفهامه واجماله لا يوجب رفع اليد عن الحكم المعلل من الاستحباب الكافي للدلالة عليه ظهور النص في المفروغ عنه كما انه قد يجاب في التعليل في الجواب عن سببه اجمالاً فلكم من نحو هذه التعليلات المجملة في الاحكام في الاخبار باقية على اجمالها ولم يقدح في الحكم المعلل الذي تضمنه النص فالمهم تعقل التياسر بعد تشخص القبلة وتوجيهه مع قطع النظر عن التعليل الموجود في النص سهل بعد ما تقدم سابقاً من ان ارادة التياسر عن خصوص مؤدى الجدي في العراق لا كلما يجتهده الانسان فان التياسر المستحب عن مؤداه ليس بان يعين الانحراف اليسير من الامارات التي المبحوث عنها سابقاً فقد عرفت انه منصوص على تقديره وانما هو لعله ايضاً

الوثوق معه بعدم الخروج عن حد الجهة وهنا قد صرح الشارع بالانحراف ولو بنحو القدر بمنه كما يأتي دلالة على عدم الخروج فلا منع وقد اشرنا سابقاً الى امكان الانحراف عن الامارة المنصوص على تقديره باطلاق النص هنا مع التصريح بجوازه ولعله عليه في تنكير الانحراف عن القبلة الى القبلة ولما رجحانه بعد جوازه وفرض عدم الخروج به عن حد القبلة فلا وجه للسؤال عن سببه لو على تقدير اجمال العلة في النص لتعبدية الاحكام وقد افاد النص هذا الحكم بظهور المفروغية عنه كما مر هذا في العلة اجمالاً وثانياً يمكن توجيهه باحتمال ان الامام عليه السلام علم ان التياسر يؤدي الى استقبال ما هو افضل من سائر اجزاء الجهة وافضلية ذلك الجزء اما لامر لا نعلمه واما لكونه من الحرم ومؤدى الجدي خارجه والحرم افضل من خارجه ولكون مؤدى التياسر الكعبة ومؤدى الجدي خارجها وهي افضل من خارجها اولان مؤدى التياسر اليسير مقابلة الحجر كما تعرف وهو افضل او لكونه استظهاراً كما يأتي ايضاً ولا يشكل حينئذ بان توجه العراقي بمراعاة الجدي كما هو المحرر الى الحجر فلم يكن خارجاً عن الكعبة حتى يؤدي التياسر عنه الى الكعبة بل التياسر عن الجدي يخرجه عن الحجر فيخرج عن جرم الكعبة لانه على طرفها ويبعد لان خارج الكعبة افضل منها في الاستقبال لان تادية الجدي للعراقي الى عين الكعبة في الواضح من اصلها غير ثابت على البت والا لكان البعيد متوجهاً الى العين لا الجهة وما ذكر من توجهه الى الحجر استنباط من رعاية اعتبارات هيئية لا يثبت بها عندنا ازيد من التقريب الى العين الذي هو معنى التادية الى الجهة كما مر فلا يرتفع معه احتمال تاديته الى العين توجهاً الى الحجر غير ثابت من الاعتبارات الهيئية فضلاً ان يكون على التيسير بل قرانه بالتحرير الشام توجه العراقي بمراعاة الجدي الى الباب وفي الكشف عن بعض الى السدس الاخير من الحائط والضلع الشرقي من طرف الشمال بل قيل انه الى الركن الشامي وهو بعيد بل قد يقال ان العراقي لكون طوله وعرضه اكثر من مكة فلهم ان يتوجهوا الى الركن الشامي وما يليه من الحائط الشرقي الى ركن الحجر فيتياسر يسيراً عن امارته على تقدير ان يكون مؤديه الى قريب الركن الشامي الى الحائط الشرقي متوجهاً الى ركن الحجر فالتياسر حينئذ اولى لان الوقوف على امارته على التقدير المذكور في معرض الخروج من الركن الشامي وما يلي يتياسر يخرج منه الى ما يليه من الحائط الى ركن الحجر وعليه فلعل التياسر استظهار لتوسط الحائط الشرقي او التادية الى الباب او المقام او الحجر ولا يرد على تقدير كون التياسر لاجل الدخول من خارج الكعبة اليها بانه حينئذ تادية الى العين ومع امكانه يجب تحريه فيجب التياسر لان ذلك غير معلوم لارادته من النص على التحقيق بل يحتمل ويحتمل له كافياً في المقام للتعقل والامكان للتياسر ورجحانه على تقدير كون الحرم قبلة النائي ايضاً يمكن بسبب الرجحان كون مؤدى التياسر الجزء الافضل لامكان كون اجزاء الحرم وفي الكشف معدان وجه التياسر عن العلامة المنصوبة للعراقي قال فالمعنى ان العلامة تقريبية لا تحقيقية فاذا اريد التحقيق لزم التياسر واستحب قلنا اي يحتمل ان الامام عليه السلام علم ان مراعات الجدي في العراق يؤدي الى خارج القبلة قريباً منها عن يمينها او علم مثلاً انها يؤدي اما اليه او الى يمين الكعبة وهو وان كان مجزياً بما لم يعلم للمصلي الخروج لكن استحب التياسر عن الجدي يسيراً للدخول فيها وهذا التوجيه ينقل باصل التياسر عن الامارة ويتعلل به رجحانه ايضاً لانه استظهار والامارة التقريبية وان جاز التعويل عليه لكن لا ينافي استحباب الاستظهار معها للتحقيق ويوافق القول بان الحرم قبلة ايضاً وقد يشكل بان التحقيق واجب مراعاته ولو بعلي لا لانه الشارع عليه فيجب التياسر ولعله يندفع بنحو ما مر من انه غير معلوم ارادته من النص على البت بل بمجرد احتماله يرتفع امتناع التعويل على النص المتضمن للتياسر بالتقريب المتقدم فان الحكم باستحبابه حقيقة للنص لا لثبوت تقريبية مراعاة الجدي بمعنى تاديتها الى قريب القبلة وان الانحراف عنه لاجله واما احتمال التحقيقية بالتياسر عنها فالتحقيق لمكان العمل بالنص نعم لازم النص جواز الانحراف عن خصوص امارة الجدي ولا ضير فيه بل هو المدعى فتأمل جيداً او يبقى الاشكال في فهم كون الحرم عن يسار الكعبة ازيد منه عن يمينها سبباً لرجحان التياسر كما علله به في النص خصوصاً في المرفوعة ولا يكاد يلائم غير فرض كون التياسر لاجل التوجه الى الجزء الافضل وذلك ايضاً على تقدير كون الحرم قبلة البعيد ومحصل الجواب في النص ان توسط الحرم له افضل وحيث ان مراعاة الجدي في العراق مثلاً مؤدية الى الحجر او ما بينه وبين الباب مثلاً الذي ليس بمتوسط الحرم عن يسار الحجر اكثر منه عن يمينه فلذا استحب التياسر عن مؤدى امارته المنصوبة من الجدي لتتوسط الحرم وهذا مع ما فيه من بعد افضلية التوجه الى الحرم المنحرف عن الحجر من التوجه الى نفس الحجر بل مطلق الكعبة واقتضاؤه ايضاً استحباب التيامن لمن قابل العراق وليس بمعمول به لا يلائم المختار من القول بان قبلة البعيد جهة الكعبة وما مر عن المص في جواب المحقق الطوسي من انه استظهار في مقابلة الحرم لان تحديد الحرم عن يمين الكعبة يسير وعن يسارها متسع لعله راجع الى هذا اي استظهار لادراك الافضل من استقبال وسط الحرم اذ لو كان المراد الاستظهار لاحتمال تقريبية الامارة بمعنى تاديتها الخارج القريب من يمين الحرم والتحقيقية بمعنى تاديتها الى الطرف

اليمين من الحرم فاستظهر بالتياسر عنها الا انه حينئذ اما ان يدخل في القبلة ان كان في الواقع خارجا او غير مخرج له عنها الطول مساحة
الحرم حينئذ بخو من الكشف فقضية ان لا نحصر لكون الحرم عن يسار الكعبة اكثر في التعليل ضرورة انه بعد تقدير كون الخروج من جانب اليمين
لو فرض كون الحرم من جانبي الكعبة متساويا ابقي فالتياسر القليل اما مدخل في الحرم ان كان خارجا او غير مخرج ان كان داخلا لسعة الحرم اثني
عشر ميلا فسعة الحرم لها مدخلية في عدم الخروج بالتياسر القليل لو كان داخلا لا كون سعته من يسار الكعبة اكثر الا ان يكون بيان
اكثرية من طرف يسارها لبيان ما هو عليه في الواقع لا لان لها مدخلية في التعليل والعلة هي سعة الحرم اثني عشر ميلا ولا يخفى بعده
عن السياق وفي الكشف بعد بيان الجواب عن امتناع التياسر على احتمال الارادة التحقيقية والامارة للتنصيص لكونها تقريبية وجب انطباق
التعليل عليه على مختاره من ان قبلة البعيد الجهة فالدوا ما اوجبه خلافا فجهة الحرم لما عرفت من ان الحرم الخارج لا يجوز له التوجه الى غيره
للعلم بخروجه عن سمت الكعبة لا لكون قبلة الحرم انتهى وفيه ان اتساع الخارج من الكعبة عن يسارها اجنبي جدا عن كون التياسر لعدم خروج
المنحرف عن يمينها في محاذاتها كما عرفته فدل ان الخارج لا يجوز له التوجه الى غيره مع انه على الملازمة ممنوع غير مجد في تطبيق التعليل على ارادة
التحقيقية من الامارة التقريبية اذ غايته بعد تسليمه ان البعيد على كل من القولين يكلف بمواجهة الحرم اما لانه القبلة او لان قبلته
خارجة عنه لكن كون سعة الحرم عن يسار الكعبة اكثر من اليمين اجنبيا عن التياسر لدخول المنحرف عن يمين الكعبة فيها باقيا بحاله وقال
في الذكرى في دفع امتناع التياسر ويجاب عن ذلك بان الانحراف في القبلة وجاز ان يكون الجهة على ما ترى السمت الذي يظن الكعبة فيه
واتساعها ظاهر فالميل الى اليسار ممكن فيها انتهى وظاهره ارادة ان السمت والجهة ممتدة فيمكن الانحراف في امتداد الجهة الواحدة بالتياسر
عن يمينها الى يسارها وكانه راجع الى ما ذكرناه من ان منع انحراف التياسر عن الامارة لعدم الوثوق معه بعدم الخروج عن تلك الجهة
هنا بدلالة الشارع بوثوق بعدم الخروج وعلى كل حال بعد تحقق التياسر عن الامارة المعول عليها شرعا فقد عرفت ان اجمال التعليل
وابهامه لا يقتضي دفع اليد عن الحكم المعلل من استحباب التياسر الذي اداه النص المنجبر بالسؤال عنه عن سببه والتقرير من الامام عليه السلم
ثم التنصيص في الجواب عن سببه لانه اجلى دليل على صحة الرجحان شرعا والمرغوب عنه عصرهم وقيد بيومئذ والحكم بالاستحباب لاجل
ضعفه عن اثبات الوجوب لتحقق الشهرة الجابرة على عدمه بل لا يبعد الاجماع عليه مع عدم صراحة العبارة المشتملة عليها الوجوب فيه كما لا
يخفى على من لاحظ ومن هنا لاح ان وجه القول بعدم الاستحباب من ضعف الخبر وعدم موافقة الاعتبار كما في جامع المقاصد والروض
ضعفه ابين من انجبار الخبر وامكان موافقة الاعتبار بحسبما اشير اليه وان يقي لا يجاد الابهام في التعليل فانه ليس بعزيز في الاخبار ولا
بالقليل وفي مفتاح الكرامة حكي عن جدي العلامة انه يجوز ان يكون الامر بالتياسر لاهل العراق لان قبلة مسجد الكوفة منه وسائر
المساجد العتيقة يبنيت على قبلته والتقية منعت من التصريح بمورد الاخبار وتنبيهه على ذلك بلحن وجيه كما مر الاشارة اليه سابقا
في البحار بنحوه وحكاه في الرياض عن بعض المقصود بالاخبار رجح التياسر في تلك الاماكن للاعتدال للقبلة وانما لم يخصص الاماكن
في الاخبار بالذكر بل اطلقت لو قوع الصلوة فيها جامعة غالبا كما هو المعهود من حال السلف ولا وقفيته بالتقية ومن هنا قال في
الحدة والميل في هذا اي العرف المتقدم ذكره اشهر وساعد النقل والخبر عليه لا النظر الموحي الى بيانه فيما تقدم اذ لا يخلو من يمين العقود
بالتياسر وبهذا يرتفع الاجمال عن الرضوي في قوله بياسر مثل ما بيامن بارادة ان التياسر يقلد ما يامن المخالف لكن المعهود من
التقية الامر في مثل المقام بعلم الانحراف عن قبلة بناء المسجد لاجل موافقة المخالف لا الامر بالانحراف كي يتبين المخالفة مضافا الى
ان احتمال التقية لا يوجب الحمل عليها الا مع المانع من العمل بمضمون النص المفقود هنا بعدما عرفت من الانجبار وامكان انطباقه على مقتضى
النظر والاعتبار مضافا الى ان التياسر المامور به يخص مسجد الكوفة وما بني على قبلته كما ذكره وهو خلاف ظاهر النص والفتوى وفي
هذه الاماكن ابقه على نحو اللزوم لانه للاعتدال الى القبلة وهو يوافق القول بوجوب التياسر الذي لا يرتضيه ولعل من ذلك ونحوه
اشعر في الحدة بتمريض شرعية التياسر كما سمعت في الجواهر بعد ذكر التقية قال كما انها الانسب في الاستدلال بها على الحكم الاستحبابي
المعلوم التسامح فيه وقد تكرر في كلامه هنا الايماء الى ان استحبابية الحكم بهون الامر مع انا اشرنا غير مرة الى ان التسامح لا يجري مع احتمال
الحرمة فهو مبني على مختاره من جواز الانحراف اليسير عن الامارة مطلقا والا فلما قويناه سابقا عدم جوازه هو مقتضى الاصل والعموم
والاعتبار دليلا وقول جماعة من اعاظم الاصحاب عليه فلا يصح بجوزية الامر الا بدليل يرفع معه الامتناع ونهوض يخصص لاصل العموم
وليس ذلك الا حجية النص بالانجبار ثم ان التياسر كما عن كشف الرموز نفيه لا لاهل المشرق ونحوه في الذكرى لكن صرح بما يخصص بالعراق كما

نعرف والتعميم لا يخلو من تامل بل ضعف لاتفاق الكلمة ممن تعرض لهذا الحكم على ثبوته للعراقيين ومر في الخبر عن المفضل الذي هو كوفي انه سأل
عليه السلام عن التحريف لاصحابنا وظاهره ارادة الكوفيين او مطلق العراقيين من اصحابه ومن هنا قال في الذكرى والجزائرية لا بد لا ان على
اهل العراق لان المفضل كوفي وغالب الرواة عنهم عراقيون بل في الكشف ما فيهما اي الاخبار من فعله تدل على ان المراد اهل العراق ومن
في سمتهم وما بعد الكلام الذي غير معلوم لكن ظاهر رواية المفضل الكوفي اختصاص اصحابه بالحكم فالاقتصار على اواسط العراق فيما يخالف
الاصل والعموم اولى مع ما عرفت من احتمال كون التياسر من جهة انحراف جامع الكوفة مبا منه قد يكون التياسر في الجامع حوط لا انه حتما
لازم لانه اعتدال الى القبلة واما مستحب فان ما تضمن التياسر محمول على احد الامرين فتامل وقيد هذا التياسر غير معين في النص ومقيد
في فتوى جماعة بالقليل وفي الذكرى ان مرجعه الى الاجتهاد قال ويختلف ذلك بحسب اختلاف بلدان المشرق ولعل البالغ في المشرق الى
نحو ما يسقط عنه هذا التياسر بل لا يجوز له للقطع بانه يخرج عن العلامات المنصوبة لهم اشهر وهو حسن ان كان مراده من جانب الكثرة اي
غاية التياسر المستحب موكول الى الاجتهاد للزوم ان يقطع او يظن بعدم الخروج عن الجهة او الحرم بالتياسر وظن ذلك يختلف باختلاف
البلاد وانقياد ظاهرانه مبني على الاجتهاد ومن على ملاحظة كمية انحراف قبلة البلد عن نقطة الجنوب الى المغرب في لاطراف العربية من العراق
فتياسرها بما لا يتجاوز عن نقطة الجنوب الى المشرق فيدخل في قبلة الشامي الاواسط منه كالكوفة وبغداد بما لا يحاذي نقطة الجنوب
والاطراف الشرقية منها كالبصرة وحواليها بما لا يحاذي قبلة الكوفة وبغداد ولا يتجاوزها الى الجنوب ولعل المراد بما في الذكرى
من عدم تياسر البالغ نحو المشرق من كان سمته غير سمت العراق وجهته غير جهتهم وامارته غير اماراتهم فتامل واما من طرف القلة
اي اقل ما يحصل معه وظيفة استحباب التياسر فالظاهر انه مسمى في جميع الاماكن التي يجري فيها التياسر لتعلق الحكم في النص على طبيعة
التياسر وفي الفتوى على التياسر القليل المراد به ظاهرا نفي الكثير الغير المامون معه عن الخروج عن حد الجهة مع صدق الانحراف في العرف
والعادة خصوصا بعدما عرفت من ان الانحراف مع البعد الكثير يؤدي الى الاختلاف الفاحش ويصح الجمع بين عدم الخروج عن الجهة
وحصول الوظيفة بالمسمى مع كون المقصود بالوظيفة بعضها تقدم لامكان حصول المقصود به بالانحراف القليل ولعل الانحراف بقدر
ثلثة اصابع بل الاربعة المقصودة بل المنفرجة في اواسط العراق لا باس به اذ لا يدخل به في قبلة القسم الاخر من غربيها ضرورة ان الدخول
في قبلته بمحاذاة نقطة الجنوب هي تكون بوضع الجدي بين الكتفين ومقدار اربع اصابع عن جميع العظمين لا يبلغ بل من جهة دورا
الاحتمال في الزائد بين الاستحباب والحرمة الاقتصار على المقصود اولى بل متعين خصوصا مع تادي قليل الانحراف الى كثير الاختلاف
وقد يكون هذا مؤيدا بوضع الجدي في الكوفة على المنكب الايمن دون الاذن لانه على الثاني بالانحراف اربع اصابع يدخل في قبلة
القسم الاخر من نحو موصل الان بقي ان التياسر فيه باقل من ذلك لحصول الوظيفة بالمسمى كما عرفت فتامل ثم انه صرح جماعة كما عرفت
باعتقاد الانحراف اليسير عن مطلق الامارة عمدا وهذا التياسر بعينه لحصول وظيفته بمسماه داخل فيه فمنع بعض هؤلاء كما في الروض
من استحبابه لعدم الامن من الاختلاف الفاحش لا يخ من تدافع بل في الروض صرح بالاعتقاد بما لا يزيد عن الثلاثة او الاربعة
اصابع لا ان اماريته سهل بابقائها الشامل في دعوى معتد له واغتفر التفاوت الحاصل من ارتفاع الارض وانخفاضها مع اغراقه
بعشرة انخفاض اراضي الشامات وارتفاعها فان التفاوت الحاصل من ذلك لا يقصر عما ذكر بل صرح باغتفار التفاوت الحاصل
من تفاوت وضع الجدي في حال الكتف مع صدق اصل الكيفية من وضع الجدي على الكتف وهو ايضا لا يقصر عما ذكره وبالجملة مسمى
التياسر فيما نحن فيه على قول الجماعة اما مستحب او جائز فمنعه لا وجه له ودعوى عدم ثبوت استحبابه لضعف الخبر وان كان تماما تندفع
ح بقاعدة التسامح بعد احراز الجواز نعم لو كان الموظف مقدارا زائدا بما يغتفر وبه امكن الاشكال فيه بعد ضعف الخبر لعدم
جريان التسامح ح بل في الجواهر جعل شرع هذا التياسر من شواهد جواز الانحراف اليسير عمدا عن الامارة اذ بعد تقوية اغتفاره
قال وربما يشهد لما قلنا ما ذكره المصنف وغيره بل هو المشهور نقلا وتحصيلا من انه يستحب لهم اي للعراقيين التياسر قليلا ضرورة انه
لولا التسامح المزبور امكن الاشكال على هذا الحكم بما عن افضل المحققين نصير الملة والدين واورد ما سمعته عنه ثم قال اذ المحقق
في جوابه بناء على كون القبلة الكعبة للبعيد لا الحرم وعلى ان الحكم الاستحباب لا الوجوب ان المراد استحباب التياسر عن الجهة المدلول
عليها بالعلامات التقريبية ح الخ انتهى وظاهره بناء الجواب على ان القبلة التحقيقية ما يؤدي اليه التياسر كما مر عن الكشف وح
الاجتزاء بمؤدى الامارة من غير تياسر كما هو قضية استحباب التياسر ليس الا لاغتفار الانحراف والتسامح بقدره فاستحباب التياسر

لتحقق القبلة دليل عدم وجوب التحقيق وشاهد التسامح وجواز الانحراف اليسير عمدا فلذلك لم توجب الناس غير متحير بالعمل على تقريبية
الامارة بل يكن بما ذكرناه سابقا وثانيا على تقدير توجيهه بتقريبية الامارة غير معلوم ارادتها من النص على التحقيق بحيث منه
جواز الانحراف عن الامارة مطلقا كما هو المبحوث عنه كيف ولو كان معلوما ذلك من النص فقضيته جواز الانحراف اليسير عن القبلة
المعلومة للبعيد وقد عرفت شناعته سابقا فليس ذلك الا احتمالا في الخبر ومجرد احتماله كما عرفت كاف في دفع امتناع التياسر عن
الامارة المانع من التعويل على النص الذي يفيده بالتقرير المتقدم واما رجحان التياسر فمستنده ظهور المعتبر وغيره عنه في السؤال والتقرير
عليه في الجواب كما مر وبمجرد الاحتمال المذكور في النص لا يجوز الحكم بجواز الانحراف عن كل امارة بعد فرض كونه على خلاف القاعدة
خصوصا عن الامارة المبنية على التحقيق ولو بالقواعد الهيئية الغير التقريبية لان المنصوص بناء على التوجيه المذكور تقريبية الان بقاها
ان تحقق اهل الهيئة تقريب عند الفقيه لعدم خلوها من تعيين طول البلد ومكة وعرضهما وهو على التحقيق متعذر ثم قضيته افادة
النص رجحان التياسر جواز الانحراف عن الجدي من جانب اليسار قطعا وهو غير ضائر بعد الا انه لشرع التياسر على عدم الخروج به عن الجهة
الموكل اليها الجدي لما عرفت من ان المانع عن الانحراف عن الامارة عدم بقاء الوثوق معه بعدم الخروج عن الجهة والحاصل انه بان مما
تقرر ان استحباب التياسر في العراقي عن امارة الجدي غير مستلزم لتجويز الانحراف بقدره عن مطلق الامارة فلا يكون دليلا عليه كما زعمه
في الجواهر وان التمسك بقاعدة التسامح في السنن لاثبات استحباب التياسر في العراقي لا وجه له الا بعد اثبات جواز الانحراف اليسير
كلية عن مطلق الامارة وان مع البناء على اعتقاده وجوازه مطلقا لا وجه لانكار استحباب التياسر هنا بعد ورود النص ولو الضعيف
لجريان قاعدة التسامح ح فتدبر جيدا ولاهل كل من الاركان الثلاثة غير العراقي علامات غير القطب الجدي الذي عرفت وضعهما لاهل
كل اقليم من توجه الى ركن فلاهل الشام ومن والاهم المتوجهين الى الركن الشامي اي الطرف الشرقي من الضلع الشمالي من الكعبة وضع بنات
النعش الكبرى المعروفة حال غيبوبتها اي غاية انخفاضها خلف الاذن اليمنى وسهيل عند غيابه على العين اليمنى وعند طلوعه بين العينين
ومن الارياح الاربعة مهب الصبا الذي هو ما بين المشرق الى الجدي ويقال ان مبدء هبوبها من مطلع الشمس على الخد الايسر ومهب
الشمال الذي هو من الجدي الى المغرب الاعتدالي وبرا الى مهب الجنوب كما ان مهب الجنوب برا الى مهب الشمال بجعله على الكتف اليمنى ولاهل
المغرب ومن والاهم المتوجهين الى الركن الغربي اي منتهى الضلع الغربي المحادد بالضلع الشمالي جعل الثريا على اليمين والعيوق على اليسار
وعن ابن احمد العلامة لشاذان بن جبرئيل ان اهل الصعيد الاعلى من بلاد مصر وبلاد حبشة والنوبة والبجة والزغاوة والدما والتكرور
والزيلع وما وراها من بلاد سودان وضع الشولة اذا غابت بين الكتفين والمشرق بين العينين ومهب الصبا على العين اليسرى والجنوب
على اليمين والدبور على المنكب الايمن ولبلاد مصر والاسكندرية والقيروان الى تاهرت الى البربر الى السوس الاقصى والى الروم
والى البحر الاسود وضع الصليب عند طلوعه بين العينين وبنات النعش عند غيابها بين الكتفين والجدي اذا طلع على الاذن اليسرى
والصبا على المنكب الايسر والشمال بين العينين والدبور على الخد الايمن والجنوب على العين اليسرى ولاهل اليمن ومن والاهم المتوجهين
الى الركن اليماني وضع سهيل عند غيابه بين الكتفين ومهب الجنوب الذي هو ما بين مطلع سهيل عند الى المشرق الاعتدالي على
سفل الكتف اليمنى وعن ابن احمد العلامة ان اهل الصين واليمن والتهائم وصعدة الى صنعاء وعدن الى حضرموت الى البحر الاسود علامتهم جعل
الجدي اذا طلع بين العينين وسهيل اذا غاب بين الكتفين والمشرق على الاذن اليمنى والصبا على صفحة الخد الايسر والشمال على العين
اليسرى والدبور على المنكب الايسر والجنوب على مرجع الكتف اليمنى اي اسفلها واهل السند والهند والملتان علامتهم جعل بنات النعش
عند طلوعها على الخد الايسر والجدي اذا طلع على الاذن اليمنى والثريا عند غيابها على العين اليسرى وسهيل عند طلوعه خلف الاذن
اليسرى والمشرق على اليد اليمنى والصبا على صفحة الخد الايمن والشمال بحيال الوجه والدبور على المنكب الايسر والجنوب بين الكتفين
ان كان اختلاف بين ما ذكره شاذان علامة لبعض البلاد مما والى الركن العراقي وما ذكرناه كالاختلاف ان كان بين ما ذكره
هو علامة لبعض البلاد مما والى الركن المغربي وما ذكرناه فلعله مبني على تقريبية ما ذكرناه وتحقيقية ما ذكره بالنظر الى التمام كاختلاف
ما ذكره ان وضعه لاهل البصرة والاهواز وفارس وسجستان الى التبت الى الصين من ان علامتهم وضع النسر الطائر اذا طلع بين
الكتفين والجدي اذا طلع على الخد الايمن وفي نقل غيره وانه على الاذن اليمنى والشولة اذا نزلت للغروب بين عينيه والمشرق
على اصل المنكب الايسر والصبا الى الاذن اليمنى والشمال الى العين اليمنى والدبور الى الخد الايسر والجنوب الى العين الايسر مع

الاطلاق

الاطلاق ما تقدم فيمن يتوجه الى الركن العراقي فان اهل البصرة ومن والاهم يتوجهون الى ما بين الجنوب والمغرب وان كانوا الى المغرب ابعد
من الكوفة وذكروا ايضا ممن يتوجه الى هذا الركن العراقي اهل هند وسند وملتان وكابل وقندهار وجزيرة سيلان وما وراء
ذلك وهم قبلتهم الى المغرب اميل من البصرة وما والاها وعلامتهم ما مر قريبا لاهل السند والهند فيكون ممن يتوجه الى هذا الركن
من قبلته نقل المغرب وغير معلوم بلده ومن يتوجه اليه من قبلته بين المغرب والشمال وهم اهل سومنات هند وسرنديب ومن والاهما وعلامة
هو لاء مع من يتوجه الى المغرب وضع الجدي وبنات النعش على مقدم الخد الايمن غيابا ذكره في التقديم في سومنات وسرنديب هذا واطلق
بعض الاصحاب كما في التذكرة ونهاية الاحكام كون القرع اللتين السابعة وقت المغرب ليلة الاحدى والعشرين ووقت الفجر
قبلة المصلي او ما يلاصقها يسيرا وعن المسالك وجامع المقاصد وفي ليلة الرابع عشر نصف الليل لكن ذلك لعله يوافق من ما
قبلته الجنوب لا مطلقا كما ان اطلاق اخوانه اذا جعل كلا من الشرطين والعقرب الذين هما من منازل القمر السنبلة الثمانية والعشر
المعروفة عند طلوعهما من المشرق يحاذيا بالكتف الايسر يوجه المصلي الى القبلة وموافقته يوافق من ناسب قبلته الجنوب
لانهما يطلعان من وسط المشرق الى غير ذلك من كلماتهم في وضع العلامات بما يراد من اكثرها وضع
الامارة في الجملة التقريبية التي يتوصل اليها كائنة السواد في البحر والبر فلا ينافي مخالفتها
لما يستخرجه العارف بالتحرير التام او لبعض العلامات المذكورة الاخر بعضها حسبما
اشرنا اليه سابقا فلا يجدي هنا نحو ما ردنا اثباته فيما
يتعلق بمعرفة القبلة وقد وقفت لانهائها في
سنة الخامس والسبعين من اول العشر علا
واكثرهم لا على الحر
العلوي طباطبا

على العالم العامل الطباطبائي

هذه رسالة في الحبوة افردتها بالذكر معلقة على عبارة كتاب مختصر الشرائع اقل العباد عملا واكثرهم زللا

المسئلة الثانية من توابع المرتبة الاولى من مراتب الانساب انه يحبى الولد الاكبر اى يعطى بلا عوض قال في المجمع حبوت الرجل حباء بالكسر والمد اعطيته الشيء بغير عوض وفي غيره ولا من تاك والاسم منه حبوة بالضم وفي غيره مثلثة فالحبوة اسم المصدر واصطلاح الفقهاء الحبوة اعيان مخصوصة من تركة الميت يخص بها ابنه الذكر الذي لا ابن اكبر منه ابتداء اى بلا سبب مخصوص بل بتعبد الشرع اياه فيه بان يخرج به ما يعطى بسبب غير رضى من وصية له او نذر او عطائه او غير ذلك قيل وانها اعطاء الاعيان المخصوصة لولد الذكر الاكبر منه ابتداء و بالجملة يحبى اكبر ولد الميت الرجل او المرئة بثياب بدن الميت وخاتمه وسيفه ومصحفه دون غيرها اذا خلف الميت مالا غير ذلك ولو كان الاكبر من ولده بنتا اخذه الاكبر من الذكور اى اخذه ذكر لا ذكر اكبر منه ويقضى عنه وان لم يكن يحبو المعاملة والمعاوضة فيما اخذه و ان لم يكن على الميت قضاء ما ترك من صلوة وصيام وشرط بعض الاصحاب ان لا يكون المحبو سفيها ولا فاسد الراى وتمام الكلام في الحبوة من السطور يتم بتوزيعه في مواضع احدها في وجوب عطائها واستحبابه ثانيها في ان اعطائها مجانى او محسوب بقيمتها ثالثها في تخصيص الاعيان التى تعطى او بعضها في تشخيص من يعطى تلك الاعيان ليقسمه تشخيص من يعطى من تركته خامسها في بعض شرائط ثبوت الحبوة وبعض احكامها اما الاول فاعلم ان العامة منكرون شرعية الحبوة ولذا عدها المرتضى في الانتصار مما انفردت به الامامية لكن اصحابنا بعد اتفاقهم على شرعيتها اختلفوا في وجوب عطائها وندبه على قولين المشهور هو الاول بل ظاهر الحلى دعوى الاجماع عليه قال في السرائر هو الظاهر المجمع عليه عند اصحابنا المعول به وفتاويهم في عصرنا هذا وهو سنة ثمان وثمانين وخمسمائة عليه بغير خلاف بينهم وهو المحكى عن الشيخين وابناء براج وحمزة وسعيد والفاضلين في غير مختلف ثانيهما والشهيدين وذهب الى استحبابه جماعة من المتقدمين كالاسكافي حيث قال في كتابه الاحمدى يستحب ان يؤثر الولد الاكبر اذا كان ذكرا بالسيف والة السلاح والمصحف والخاتم وثياب الاب التى كانت لجسده بقيمته وغير ذلك عندى بواجب ان تشاجرا عليه ونسبه في المختلف الى المرتضى وظاهر ابى الصلاح واختاره هو ولم اجده في انتصار المرتضى مع كونه مظنته بل كلامه فيه لا يعطى غير شرعيتها في مقابل العامة النافين لها اصلا وجوبا واستحبابا وعلى كل حال هو المحكى عن الاصباح والوسيلة والنفيسة والكفاية وظاهر الوافى وعن المسالك والمفاتيح التوقف والمشهور هو الاقوى لظاهر المستفيضة الواردة بشرعيتها فانها خصت الابن الاكبر بالاعيان المخصوصة باللام كما في صحيح الربعى اذا مات الرجل فلاكبر ولده سيفه ومصحفه وخاتمه ودرعه ونحو ذلك باقى النصوص من صحيحه الاخرى وحسن حريز وموثق الفضلاء والعقرقوفى ومرسل ابن اذينة وخبر ابى بصير اللام كما ذكره واهل العربية منهم ابن هشام تفيد احد الثلاثة اما الملكية والاستحقاق او الاختصاص مثل او القدر المشترك بين الثلاثة وهو ايضا مطلق الاختصاص ويقوى عندى الاخير اى ان اللام لا يفيد غير الاختصاص لكن سببه مختلف فقد تكون الملكية وقد يكون ثبوت استحقاق له وقد يكون سببه امورا اخر موجبا لاختصاصه به كتخصيص المولى عبده مثل الثوب الذي يلبسه فان العبد لا يملكه ولا يستحقه لان اللام تفيد نفس الملكية بلا واسطة او الحقية كذلك وعلى كل تقدير تفيد الوجوب اللزوم بعد فرض تنجزه لا التعليق على ارادة الوارث وتمكينه منه اما على تقدير افادة الملكية والاستحقاق فواضح لاقتضاء تنجزهما عدم مزاحمة غيره له فيه واما الثالث والرابع فلاقتضاء الاختصاص المنجز المطلق المقيد بكونه من جهة مخصوصة كونه من جميع الجهات وهو مقتض ايضا لعدم جواز مزاحمة الغير له فيه بل هو مساوق للملكية في الاثر وفرض استحباب الايثار بها على الورثة مناف لذلك كله لرجوعه الى ان له الامتناع من اعطائها وهو مناف لتنجز الاختصاص القاضى بانتفاء المزاحمة اذ الامتناع مزاحمة ولا باس ايضا بدعوى ان اللام وان تاتى لمعان متعددة لكن الظاهر المتبادر منها بلا قرينة مخصوصة هو الملكية فليحمل عليها لان التبادر والشيوع لا اقل من كونهما قرينة تعيين بعض افراد المشترك ولذا لم يتوقفوا في مثل الاقرار بان هذه الدار لزيد في الحكم بالاعتراف بالملكية ولم يحملوا فيه ارادة مجرد الاختصاص غير الملكية وكذا في الوصايا والنذور والحوالات ونحوها ويشهد له ايضا استناد الامامية على ملكية السهام الورثة بالايات والاخبار التى لم تتضمن شيء منها غير اللام من قوله للذكر مثل حظ الانثيين ولابويه كذا وللزوجة كذا وللزوج كذا الى غير ذلك هذا مع وقوع التصريح باستحقاق المحبو زيادة على مجرد الاختصاص المستفاد من اللام في خبر ابى بصير عن ابى جعفر عليه السلام قال كم من انسان له حق لا يعلم به قلت وما ذاك اصلحك الله قال ان صاحبى الجدار كان لهما كنز تحته لا يعلمان به الى ان قال قلت فايهما احق به قال الكبير كذلك نقول نحن ودليل القول بالاستحباب امران احدهما للمتقدمين كالمرتضى وابن الجنيد هو مبنى على عدم الاعتناء بالاخبار الواردة في المقام لكونها احادا والنظر الى مجرد اتفاق الامامية على ثبوت الحبوة في مقابل العامة وهو اعم من الوجوب فان المواد

ثانيهما لوجوبها الظهورها في ثبوت السهام المتضمنة لها في جميع اعيان التركة نعم لا منافى استحباب ايثار مستحقيها اكبر الاولاد بالاعيان المخصوصة ولا مخالفة فيه لاتفاق الامامية لان مخالفته انما تكون بنفى شرعيتها لا وجوبها فالجمع بين عموم الكتاب وعدم مخالفة اتفاق الاصحاب هو القول بالاستحباب وثانيهما للمتاخرين كالفاضل في مختلفه وغيره وهو دعوى عدم تصريح الاخبار بالوجوب لتضمنها اللام التى غايتها افادة الاختصاص الممكن جمعه مع الندب بارادة ان من يختص ويؤثر بملك الاعيان وان لم يجب احتمل التخصيص هو الولد الاكبر فالقدر المتيقن منها ومن اتفاق هو الاستحباب والاصل عدم الزائد وكانه المراد مما في المختلف من ان الاقوى الاستحباب للاصل وفيه ما عرفت من ظهور الاخبار في تنجز اختصاص الاعيان باكبر الاولاد دون تعليقه على ايثار سائر الورثة وقد عرفت منافاة تنجزه مع استحباب التمكين والاعطاء واما الاستيناس والتاييد للقول باستحبابها باختلاف الاخبار الواردة في اثباتها ففي بعضها ذكر ثلثة اعيان وفي بعضها اربعة بزيادة الدرع وفي بعضها بزيادة السلاح وفي بعضها بزيادة كسوته مع زيادة الرحل والراحلة الى غير ذلك مما لا يناسب حتمية الحكم بل يناسب ندبيته لوقوع المسامحة في السنن فقد نوقض اولا بان الندب لتسامح في دليله هو الذي لا يكون مخالفا للعمومات القاضية بالمنع كعمومات الارث في المقام مع عموم حرمة التصرف في مال الغير خصوصا اذا كان من الغير يتيم في الورثة فندب الاحباء يشكل لكونه استحبابا بما ليس كونه مال الطفل بمباشرة الولى فلا تصلح له من الدليل الا حجة تامة وموجب جعل ذلك مصلحا لاثبات الوجوب ايضا وثانيا بانه لا بد من معالجة اختلاف عدد الاعيان في الاخبار المفردة على القول بندب الحباء ايضا فان المعتبرين من اهل هذا القول لم يجروه في غير الاربعة ايضا كاهل القول بالوجوب بل لم اجد تصريحا منهم بالزيادة من غير الاسكافى حسبما سمعت منه اضافة آلة السلاح ثم لا يخفى عليك الثمرات المترتبة على الخلاف في وجود الحبوة واستحبابها التى منها تلف اعيان الحبوة او بعضها بتفريط من الورثة غير الذى يحبى بها فعلى القول باستحباب الاحباء لا غرامة على ما زاد من نصيب المحبو منها وعلى القول بالوجوب يغرمون له تمام قيمة الاعيان واما الموضع الثانى فاعلم ان المشهور من مذهب الاصحاب هو اخذ المحبو اعيان الحبوة مجانا بعوض يأخذها مضافة الى كمال نصيبه الارث من باقى التركة ونسبه في المختلف الى الشيخين والشهيد الثانى الى عامة المتاخرين بل في السرائر دعوى الاجماع عليه وذهب السيد المرتضى في الانتصار الى انه يحتسب عليه بقيمته من سهمه وسمعت ايضا من عبارة الاسكافى وتبعهما من المتاخرين الفاضل في المختلف قال بعد حكاية الاحتساب بقيمته عن المرتضى كلام السيد لا باس به ويؤيده الروايات المتضمنة لتخصيصه بسلاحه ورحله وراحلته ولولا الاحتساب بالقيمة لزم الاجحاف على الورثة وعن السبزوارى والفاضل الهندى وظاهر المسالك كما عن الاردبيلى نفى الباس عنه مع جعل المقدس يقيد ذلك الاولى احد الامرين من الاستحباب والاحتساب فيخير المحبو بين اخذ الاعيان بقيمتها من نصيبه وعدم اخذها مختصا وظاهر جماعة التوقف كما في الروضة والمفاتيح وشرح المفاتيح والاقوى المشهور للاختصاص في المستفيضة المشار اليها القاضية بالتمليك بغير ذكر عوض من الاحتساب بقيمته ونحوه فالجمع بينها وبين الايات بملكية الانصباء وملكيتها معا دون تعويض احدهما بالاخر كما هو مقتضى القول بالاحتساب فيصال البراءة ذمة المحبو من دفع القيمة وعدم وجوبه على سائر الورثة من غير مخرج بل لا اثر لها اصلا في النصوص وانما استند القائل بوجوب الاحتساب بقيمته الى ما يوافق طريقه وقواعده ثم تبعه في الفتوى من لا يتبعه في تلك الطريقة والقاعدة بيان ذلك ان المرتضى في الانتصار بعد ذكر الاحتساب بقيمته قال وانما قلنا ما بيناه وان لم يصرح به اصحابنا لان الله يقول يوصيكم الله في اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين وكذلك ظاهر ايات ميراث الابوين والزوجين يقتضى ان لهم السهام المذكورة من جميع ما ترك الميت فاذا خصصنا الذكر الاكبر بشيء من غير احتساب بقيمته عليه تركنا هذه الظواهر واصحابنا لم يجمعوا على ان الذكر الاكبر مفضل بهذه الاشياء من غير احتساب بالقيمة وانما عولوا على اخبار رووها تتضمن التخصيص من غير تصريح باحتساب واذا خصصناه بذلك واحتسبنا بالقيمة فقد عملنا بظواهر الكتاب من العمل بما اجتمعت عليه الطائفة من التخصيص بهذه الاشياء انتهى ويتراءى من ظاهر تقريره التدافع في كلامه لكن لا تدافع ومراده ان الاجماع من الكتاب واجماع الاصحاب اذ لم يتفق الاجماع الا على التخصيص الاعم من المجانى فاذا اخذ من نصيب المحبو معادل ما يختص به لم يخالف الاجماع ومع ذلك وافقنا الكتاب في ان للورثة كذا لاخذ كل واحد ما يساوى نصيبه المتعين بالكتاب غايته التفاوت في تشخص الاعيان وحصول التبادل فيها ولا باس بالتزام هذا القدر من التفاوت لئلا يقع مخالفة ما اتفقوا عليه من تخصيص الاكبر وانت خبير بان هذا انما يصلح الاستناد اليه من طريقه عدم العبرة بالاحاد كالمرتضى وبعض من تقدم وانما نظره الى الكتاب والاجماع خاصة فيجمع بينهما بذلك واما على طريقه من تاخر كالفاضل وغيره العاملين بالاخبار فلا يصلح هذا الجمع سندا له للاحتساب لان ظاهر الاخبار اخذ الاعيان بلا قيمة بل هى نافية للقيمة بناء على ان وجوبها مع خلوها عن الذكر تاخير للبيان عن وقت الحاجة فلا اعرف باى وجه استحسن الفاضل كلام السيد الذى نقلناه وقال لا باس

ان كان المذهب المشهور بين الاعيان ما نقص من الحبوة يحتسب عليه

ثم ان يدعى ان الاختصاص الذي تفيده الاخبار ايضا اعم من المجانى ومع القيمة كما اشار اليه كاشف اللثام بقوله فان اختصاص الاعيان به
لا ينافي الاحتساب بقيمتها ان الجمع بينها وبين عموم الايات القاضي بثبوت الانصباء في جميع اعيان التركة هو التزام مجرد اختصاص المحبو بها
للروايات واخذ القيمة من نصيبه مراعاة للايات في عدم انتقاص مقدار الانصباء من التركة وان تفاوت العين ومن هذا التقرير يتبين
ان القيمة هي نصيب المحبو الارثي كما سيأتي التعرض له وفيه انه جمع بلا شاهد بل هو طرح لكل من الدليلين وانه لا ريب في ظهور الاخبار كما ان
الظهور في المجانية ان لم تكن نافية للقيمة وقاعدة الجمع في مثلها تخصيص الكتاب بالسنة المستفيضة المعتضدة بالشهرة المحققة والاجماع المحكي
واما تأييد المختلف بالاخبار المتضمنة لغير الاربعة ففيه ان التأييد بها للسيد انما يحصل لو كان يقول بحباء غير الاربعة مما في الروايات
حتى يتم بلزوم الاجحاف فيها لولا التقويم ولا يقول هو بل ولا غيره سوى الاسكافي فلا ينبغي التأمل ايضا في كون اختصاص اعيان الحبوة مجانا
ولكن على القول بالاحتساب بقيمته هناك فروع ينبغي التنبيه عليها منها ان القيمة تعتبر حين موت المورث ام حين الدفع لم يتعرض احد لبيان تميزها
فيما تقدم من كلامهم ولا يبعد الاول لانه زمان تملك المحبو ولو متزلزلا الى دفع القيمة فيعتبر القيمة زمان تملك العوض والانتقال اليه بعوض
ولو متزلزلا ويحتمل الثاني اذ ليس تملكا متزلزلا بمجرد الموت بل له ان لا يأخذ عين الحبوة ولا يدفع القيمة فاذا دفع القيمة تحققت المعاوضة فتحصل
فيعتبر حينئذ القيمة التي هي العوض منها ان الظاهر كون القيمة هنا من نصيب المحبو في سائر اعيان التركة الا انه مال في دمشقية وهذا وان لم يتضح
من كلامهم حق الوضوح لكنه مصرح به في بعضها قال في السرائر وذهب بعض اصحابنا الى انه يحتسب عليه بقيمته من سهمه والمتقدمون اعرف
بحقيقة الاقوال الظاهر كونه كذلك من قال القول بالقيمة خصوصا مع عدم وجدان تصريح بخلافه وكان وجه ان الاحتساب انما اتجه
الجماعة لكونه وجه جمع بين ايات الارث مع اتفاق الاصحاب على مذاق المرتضى وبعض من تقدم او مع روايات الاختصاص على مذاق من تأخر من
يعمل بالاخبار وعلى المعتقدين بالقيمة عند الجماعة كما قررناه مراعاة لعدم انتقاص الانصباء فيقتضي احتسابها من اعيان التركة حتى تتم الانصباء
من تركة الميت كما هو ظاهر الايات لا من مال اجنبي بالجملة الايات قاضية بثبوت السهام في التركة ومن كل عين جزء فاذا رفعت اليد من القيد
الاخير لرعاية الاختصاص الذي ثبت بالاجماع او الاخبار فلا ترفع اليد من القيد الاول وبهذه الملاحظة استدل في كشف اللثام بعموم ادلة
الارث لما المعارض على الاحتساب بالقيمة ضرورة انها لو لم يكن من نفس التركة بل من مال اجنبي في ذمته لو لم يلزم عموم ايات المواريث فلم
يرد الا ان غاية عمومها كون السهام من تركة الميت والقيمة التي من نصيب المحبو عن غير اعيان الحبوة غير خارجة مما ترك بل لفظ الاحتساب عليه الذي
في عبارة الجميع معناه ذلك فانه يقال فيما اذا كان للانسان مثلا دين واعطيته شيئا خصوصا من غير جنس طلبه احتسبته عليه اي جعلته في
مقابل شيء مما يطلب وهنا ايضا قبل الورثة للمحبو نصيب من ارثا بيه فيعطونه اعيان الحبوة يحتسبونه في مقابل شيء من نصيب ارثه ويشهد
لهذا انا نجد في كثير من العبارات من نسبة الاحتساب بقيمته من نصيبه الى الاسكافي وانتصار المرتضى مع انه ليس فيهما الا الاحتساب عليه
لا معناه عندهم ذلك ولعله من هذا ايضا نسبة الحلي الى بعض اصحابنا الاحتساب بقيمته من سهمه وعلى هذا اذا نقص نصيب المحبو من باقي التركة
عما يلزمه دفعه الى الورثة من القيمة ولم يف به فهل يختص مع ذلك ايضا بتمام اعيان الحبوة مجانا ام بمال خارج في ذمته ام يبطل اختصاصه بها
اصلا لعدم وجود العوض ام يبطل في القدر الزائد على نصيبه الموجود في الباقي لعدم العوض ويصح فيما يفي به نصيبه لعدم المانع منه لتحقق
عوضه الظاهر الاخير ويحتمل بعضهم الثاني فيه على ان الاحتساب انما هو بخصوص نصيبه فيما اذا كان بقدر الحبوة موجودا مطلقا الا انه لا
يظهر منه المخالفة في كون الاصل في العوض هنا هو نصيب المحبو غايته انه اذا لم يكن موجودا لا يبطل عنده الحبوة بل يأخذ بما بمال خارجي
ولا يخفى عليك ترتب ثمرات كثيرة على كون القيمة من خصوص نصيب المحبو منها انه اذا اخذ الولد الاكبر اعيان الحبوة وكان بيد الورثة من
نصيبه مساو بها ملكوه من غير مراجعة اليه ولا الى الحاكم لانه عين حقهم لا معاوضة ومنها انه اذا اراد ان يعطيهم القيمة من مال اخر فلهم الامتناع
ومنها انه لا يجوز التصرف في نصيبه اذا اخذ من اعيان الحبوة ما يساويها ومنها انه اذا تلف نصيبه قبل اخذه اعيان الحبوة منع من اخذها
الى غير ذلك فاغتنم ما عرفناك فانه من الخبايا في الزوايا ومن الامور التي ينبغي التنبيه عليها انه قد عرفت في التنبيه المتقدم كون اخذ اعيان
الحبوة ودفع قيمتها ليس قهرا عليه وان احتمله بعض العبارات لكنه يخير بحيث لا ضرورة ظهور النص والفتوى في ان شرعها مراعاة لحال
الكبر الاولاد او جابة بقيامه مقام ابيه فناسب ان يختص بخصايص ابيه ويتحمل مشقة قضاء ما يفوت اباه من صلوة وصيام ولو من جهة
كونه في مرضه غالبا وان نفي القضاء احيانا فيناسب ذلك رفاق كون خيار القبول اليه فقد لا يكون مصلحته في تقديمه وبقبوله على
تقديره الاحتساب بقيمته وعلى هذا فوجوب الحبوة الذي قوينا في الموضع الاول المراد وجوبه من جانب الورثة يعني اذا اخذها الاكبر الاولى

فليس الاحتساب عليهم

لم يكن لباقي الورثة الامتناع لكن ليس للولد الاكبر ايضا تعطيل الحق بل يحتمل فوريته حقه على حد حق التربك في الاخذ بالشفعة لما وان الم
في المقتضي للفورية ويعد من العذر هنا ما يعد هناك من العذر في بعض صور التأخير كعدم العلم بالحقية او الفورية وعدم التمكن
من الاخذ به لضرورة فيه من غيابه وحبس واغماء الى غير ذلك وبناء على عدم الفورية هنا يمهل ما لم يكن ابطاء مفرطا مؤديا الى تضرر الورثة وان
اخر كذلك اجبره الحاكم على احد الامرين من اخذ اعيان الحبوة او اسقاط حقه منها وان تعذر الحاكم من اجباره تسلط الورثة على الاعيان دفعا
للضرر ثم يسقط حقه معه وان بذل بعد ذلك العوض لا يعود الحق وان كان المحبو قاصرا باشر وليه مراعيا للاغبط وكذلك ان كان غائبا باشر
الحاكم مراعيا للاغبط وربما يشعر عبارة شيخنا الشهيد في رسالة الحبوة في المقام بخلاف ما ذكرناه اسقطنا ذكره خوف الاطالة اما الموضع الثالث
فاعلم ان الاحباء اما وجوبا او ندبا بالاعيان الاربعة وهي السيف والمصحف والخاتم والثياب مورد اتفاق الاصحاب لا مخالف في شيء منها
تحقيقا انما الخلاف على تقديره في الازيد منها والذي وقفنا عليه من الاشعارات بخلاف ما ذكرناه من الاربعة منها ما عن اعلام المفيد من
الاقتصار على ذكر ثلثة بحذف ثياب البدن ومنها في عبارة الاسكافي المتقدمة من الة السلاح مع ذكره السيف القاضي بثبوته في مطلق
السلاح وما رواه الصدوق في الفقيه بناء على عمله بما يرويه فيه من احدى صحيحتي الربعي في اذا مات الرجل فسيفه وخاتمه ومصحفه و
كتبه ورحله وراحلته وكسوته لاكبر ولده فان كان ابنته فلاكبر من الذكور على كون الكتب والرحل والراحلة منها زيادة على الاربعة وما عن
كافي ابي الصلاح من تقييد الثياب بثياب صلوته مع عدم العلم بارادته بما حكى ما يخالف المشهور فان عدم ذكر الرابعة غير متعين للمخالفة
وكذا مجرد ايراد الصدوق الخبر لا انه حكى عنه العدول عما بنى ولا الى ايراد نحو المصنفين مع احتمال الخبر لارادة الكتب للمادية غير القران من
لفظ الكتب الموجود فيه اشعارا بكون الحبوة ثابتة في غير شرع الاسلام ايضا والرحل مشترك بين المسكن وما يستصحبه الانسان من الاثاث و
رحل البعير وحيث لا قرينة فلعل المراد المعنى الثاني والمراد بالمصحوب للثياب تأكيدا للكسوة التي فيها والراحلة ايضا في معناها اجمال ومع ذلك
ليست الراحلة في بعض نسخ الفقيه وتقيد ابي الصلاح لعله مبني على اختصاص الحبوة مع تعدد العين بما كان يغلب اختصاص الميت به اذا كان
مختلفا فيه وان ما كان يستعمله في صلوته هو الذي فيه مزيد اختصاص به فلا يكون مخالفة في هذه المسئلة التي نحن فيها وما عن الاسكافي محتمل
لكونه تعبيرا بما في النص كما هو عادة المتقدمين وكون المراد من السلاح الذي في النص هو السيف فانه احد معاني السلاح في القاموس فيكون
ذكره تأكيدا للسيف مع كونه معطوفا على السيف في موثقة الفضلاء بكلمة او التي للترديد ولعله من الراوي وتبقى ما في بعض الروايات من
ذكر الدرع ولم اجد به قائلا الا ان يكون داخلا في الة السلاح المذكورة في الاحمدي لكنه محتمل لارادة القميص منه كما في اخراج الكفن فانه
شايع حتى قيل انه مشترك بين القميص والمنزو والمنسوج من الحديد وايضا كل واحد مما ذكر غير المشهور شاذ ومانع من الافتاء به ومن جواز
الاستناد له بما يقتضيه لخروجه عما اعرض عنه الاصحاب عن درجة الحجية وان صح سنده واما دليل الاربعة مضافا الى الاجماع عليها هو المستفيضة
المتقدمة فان مجموعها دال على الاربعة وان لم يحوها جميعا خبر واحد منها بل كل منها متضمن لبعضها الكنه غير قادح في الحجية اذ المتضمن لبعضها
لا ينفي البعض الاخر بوجه من الدلالات الا بمفهوم اللقب الغير معتبر ثم هذا البعض وان تضمن من غير الاربعة ايضا لكن مع الاعراض عن خصوصه
لم يكن حجة بالنسبة اليه ولا يخرجه ايضا عن الحجية بالنسبة الى ما هو بعض الاربعة كالعام المخصص وللشهيد الثاني كلام على جماعة الاصحاب الذين
تمسكوا باعراضهم في تضعيف ما تضمن الزائد على الاربعة محصله انه لم اعرضتم عن بعض ما في الصحيح من الاخبار المتضمنة لغير الاربعة كصحيح الربعي
المشار اليه وكيف اخذتم ببعضها فان قلتم ان الحبوة على خلاف الاصل فاخذنا من الصحيح ما اتفق عليه الاصحاب واطرحنا الباقي قلنا هذا
خروج عن النص جملة واعتماد على الاجماع ويبقى النص مجرد استيناس قلت مع ان ايراده غير وارد بالنسبة الينا اذ لسنا مكلفين بمعرفة سند
المشهور بل مجرد اعراضهم نقف مع طرح الخبر وبمجرد موافقتهم واخذهم ناخذ الخبر وبغير ضعفه عنه حالهم هو ايضا خالنا فما ينبغي منه هذا الكلام وهو
غير وارد على الاصحاب ايضا اذ لعل من تقدم منهم عثر على ما لم نعثر عليه من تأخر وبالجملة هذا الكلام ساقط من اصله ولا ينبغي التأمل في كون اعيان
الحبوة مقصورة على الاربعة نعم هنا امور ينبغي التنبيه عليها منها انه اذا انفرد كل من الاعيان الاربعة بمصداق واحد في التركة فلا اشكال
في اختصاصه به واحتسابه ولا كلام واذا تعدد فان كان من الثياب كان الجميع حبوة لورودها بلفظ الجمع المضاف المفيد للاستغراق في
صحيح الربعي من قوله ثيابه وكسوته وفي موثق شعيب العقرقوفي وثياب جلده وان كان من غير الثياب كخواتيم او سيوف ومصاحف فقيل كلك
ايضا من الحبوة جميع المتعدد وقربه في الكفاية واستجوده بعض وقيل الحبوة واحد منها وحكم به الشهيد وتبعه بعض وقيل يحبى ما كان يغلب
استعماله له وانتسابه اليه ومع التساوي يختص بواحد منها واختاره الشهيد الثاني وظاهره احتباء ما يغلب استعماله وانتسابه ولو كان

في ذكر [illegible] الخلاف في زيادة [illegible] اعيان [illegible] الرابعة

الغالب غير واحد من المتعدد ووجه الاول كونه محلى باللام فى بعض الاخبار وهو مفيد للعموم عند بعض الاصوليين ووجه الثانى ضعف القول
بعمومه والمتيقن منه واحد ووجه الثالث الالتفات الى ان ما يغلب نسبته اليه يتبادر ارادته عند الاطلاق قلت اما وجه الاول فضعفه بما ذكر
وجها للثانى واما وجه الثالث ففيه ان غايته تبادر ارادة ما يغلب نسبته اليه الحكم بارادته دون ما لم يغلب نسبته اليه لكنه مع ذلك مفرد
محلى حسبما فرضه هو ولا يفيد العموم على الاقوى فالحكم بارادة جميع ما يغلب نسبته اليه يحتاج الى دليل اخر مع ان الغلبة ان صلحت دليلا لتبادر
ارادته من السيف مثلا لو كان هو القائل باعطاء السيف بوصيته ونحوها لا لتبادر ارادته من السيف فى كلام الشارع وقوله فى الخبر مثلا
اذا مات الانسان فلولده الاكبر السيف من تركته بل كونه موجبا لتبادر الغالب لغلبته من السيف فى كلامه هو ايضا الجنس بواضح فلعل مراده
منافى دوضعه وان نصر الاداء حيث قال فيها وما كان بلفظ الواحد كالسيف والمصحف يتناول واحدا ويختص ما كان يغلب نسبته اليه فان
تساوت تخير الوارث واحدا منها على الاقوى ويحتمل القرعة انتهى ثم حكم باحتياء واحد من المتعدد مطلقا وجعل غلبة النسبة اليه مرجحة للتعيين
لذلك الواحد وهو جيد اذا سلم صلاحية غلبة النسبة لتبادر ارادة الغالب قال ابن ادريس فى السرائر بعد ذكر الاعيان الاربعة للحبوة فان
كان له جماعة من هذه الاجناس اختص بالذى كان يعتاد لبسه ويده بمده دون ما سواه قال شيخنا الشهيد بعد نقله عنه قائلا انه اطلق كونه
مع تعدد هذه الاجناس يختص بما كان يعتاد لبسه وما ذكرناه من التفصيل اجود وكلامه مع ذلك لا ياتى على جميعها الخاتم فى المصحف
انتهى ثم كان نظره فى عدم اتيان كلام الحلى فى المصحف عدم حصول الاعتياد والادامة التى تتحقق فى الثياب والسيوف فى المصاحف وفيه منع واضح
بالوجدان فقد نرى عند واحد منا مصاحف متعددة يكثر التلاوة من واحد منها فان لحظ الى ان الاعتياد بواحد يوجب هجر المصحف الاخر
فلا يلزم بلوغه مرتبة الهجر المحرم او لا الا ان يكون فهم من الاعتياد والادامة ترك الباقى بالمرة ولا يخلو من بعد وثانيا يمكن فرضه فى المصحف
ولو مع هجر الباقى لعدم المبالاة والحرمة لا يوجب عدم الانصراف والتبادر وعلى كل حال الاقوى عندى كون الجميع حبوة مع التعدد فى
غير الثوب ايضا لثبوته فى السيف بما تقدم ويتم فى الاخرين بالاجماع المركب اما ثبوته فى السيف فلمرسل ابن اذينة عن ابن ابى عمير الذى بحكم الصحيح
ان الرجل اذا ترك سيفا او سلاحا فهو لابنه وموثق الفضلاء ان الرجل اذا ترك سيفا او سلاحا فهو لابنه الحديث لظهور قوله فيهما اذا
ترك سيفا او سلاحا فى ارادة هذا الجنس وظهره فى ارادته قوله فى موثق شعيب عن الرجل يموت ماله من متاع بيته قال له السيف وقال
الميت اذا مات كان لابنه السيف والرحل والثياب لغاية الظهور فى كون المراد ان له متاع السيف من بين الامتعة اى جنسه وكون السيف
المنتقل الى ابنه هو الذى حكم بانه له اى فلا اجمال فى احتياجه الى خبر السابرين من الواحد هو له بل الناظر بعين الانصاف يفهم ارادة
الجنسية من باقى الاخبار وسائر الاعيان لظهور الاخبار المتضمنة لذكر الاعيان الحبوة فى ارادة تعميم التركة اماما بحسب الاجناس
وان هذا القسم يحبو دون ذلك فالقسم المجعول حبوة هو جنسه وعلى هذا وقوع التعبير عن جنس الثوب بلفظ الجمع والباقى بلفظ المفرد
نظرا الى الغالب فى الخارج فان الغالب من مصداق الثوب فى تركة الميت متعدد ومن مصداق السيف والمصحف واحد ويتعلق بالواحد الذى
يعطى حبوة حيث حكمنا بانه واحد من متعدد امور ينبغى التنبيه عليها منها ان الواحد يستخرج بالقرعة ام تعيينه باختيار الحبو او الوارث
غير المحبو اما اختيار المحبو فلم اجده قولا وان احتمله فى كشف اللثام وذكر شيخنا الشهيد فى الجواهر احتمال كل من الاخيرين ورجحان اختيار
الوارث وهو كذلك خصوصا على المعروف المختار من كون الحبوة مجانية فانه فى النظائر من كل ما وجب على الانسان اعطاء فرد من كلى
لغيره كذلك كما اذا نذر للفقير عشرة من الف درهم معينة فان تعيين العشرة الى الناذر واعطها الشاة التى يستحقها الفقير من شياه المالك
زكوة فان تعيينها الى المالك وهكذا ومنها ان اختيار الوارث يكون باللفظ كقول اخترت هذا للحبوة او اخترت هذا لى فينحصر الباقى
للحبوة او اخترت هذا لى وذاك للحبوة ويكون فعلا وهو كل تصرف يكون قابلا للدلالة على الاختيار سواء كان من النواقل اللازمة والجائزة
او غير النواقل كما اذا صاغ احد الخواتيم مجددا او جزى احد المصاحف واصلحه جديدا ونحو ذلك اذ لم يعين له الشارع طريقا مخصوصا فيجزى
كل ما دل على التزامه باحد الافراد كما يدل على الالتزام بالبيع من صاحب الخيار ومنها ان الواحد هل هو مضمون على الوارث بمعنى انه اذا تلف
من الافراد لا ينقص من حق المحبو فيعطى واحدا كاملا ام شاع بمعنى كونه من التالف بالنسبة الظاهر الاول لوجود مصداق ما اوجب الشارع
على الوارث اعطائه فيجب نصه والاصل بقاء حق المحبو منها انه بناء على استخراج واحد المحبو بالقرعة لا يجوز للوارث التصرف قبل الاخراج
بالقرعة لان للغير فيه حقا فلا يجوز قبل اخراجه وبناء على كون الاختيار الى الوارث يجوز ما لم ينو انه ليس اختيارا منه لحقه ويكون تصرفه
اختيارا لحقه نعم ان قصد به عدم الاختيار اثم بالتصرف وكان حق المحبو باقيا على كليته ومنها انه اذا اختار الوارث قولا وفعلا ما يختص

ثم تلف الباقى قبل قبض المحبو واحده من غير تفريط من الوارث فهل يبطل تعيينه بناء على كونه مراعى بوصول حق المحبو ام لا بل يكون
التالف من مال المحبو قوى الشهيد الثانى فى المسالك الاول وعندى الاقوى الثانى لان قضيته كون التعيين الى الوارث نفوذه ولازمه كون
التالف من مال المحبو اذ هو حق كالقسمة وعلى الاول اذا كان الوارث متصرفا فيما اختاره بالبيع هل يتسلط المحبو على فسخ البيع او يرجع بالمثل
والقيمة وجهان قوى الشهيد الثانى الاول وكانه نظر الى انه مقتضى تسلط المحبو على ابطال اختيار الوارث والاقوى عندى كما هو الثانى
لانه جمع بين جواز رجوع المحبو عن تعيين الوارث واستصحاب لزوم البيع الواقع قبل رجوع المحبو وعلى كل حال محل الفسخ على تقديره من حينه او
من اصله الاقوى الثانى اقتصارا على المتيقن فى الفرق فى النماء المتخلل ومن الامور المتعلقة بالموضع الثالث التى قلنا ينبغى التنبيه عليها ان
كلما يسمى ثوبا او كسوة او خاتما او مصحفا او سيفا مما يصح اخراجه حبوة فيكتفى بمجرد المسمى العرفى مما كان ملك الميت منها ام ماخوذ فيها امر اخر
غير مجرد دخل كلامهم ففى الجواهر لا يندرج فيه اى فى الثوب ما اعده للبس ولم يلبسه بل فيما اكتسبه معدا للتجارة اشكال كالاشكال فى المصحف
المعد للحفظ والبركة والحرز ونحوها مما يستعمله من لم يحسن القرائة وحاصله اعتبار استعمال المورث كلا فيما وضع له واكتفى شيخنا الشهيد فى
الرسائل فى غير الثوب عن الثلاثة الباقية بمجرد الملكية قال لا يشترط استعمال الميت لهذه الاشياء قبل موته للعموم بل يكفى اعداد الثوب للبس
بحيث ينسب اليه وتمييزه عما يملكه من جنسه لغير الاستعمال وقال فى موضع اخر اما الثياب المتخذة للتجارة فلا تدخل قطعا لانها لا تعد ثياب به
ولا كسوته قال اما المصحف والسيف والخاتم ففى اشتراط اعداده لها النفسه ام يكفى مطلق الملك وجهان من شهادة ظاهر اللفظ بان المراد به
ما كان يختص به وعموم اللفظ الشامل لما يملكه مطلقا ولعله اقوى ثم قال فى موضع اخر لو كان الثوب مما يفتقر الى الخياطة او القطع فان عده
لذلك ولم يفصل به احدهما او كليهما ففى دخوله نظر اى فى دخوله فى الحبوة من الشك فى اطلاق اسم الثياب والكسوة عليها والاقوى الدخول
لشمول لفظه ويمكن ذلك عرفا اما غير الثياب فلا بد من صدق اسمه فلو كان قد وضع الورق عند الكاتب والفضة عند الصائغ والحديد
عند الحداد لاجلها لم يملكها المحبو وان شرع فيها ما يصدق اسمها عليه للاصل انتهى وحاصله من مجموعه الفرق بين الثوب والثلاثة الباقية
فاكتفى فى الثلاثة بمجرد الملكية لما تحقق فيه الاسم وفى الثوب اشترط جعله منتسبا الى خاصته نفسه وان لم يلبسه بل يكفى اعداده للبس
مع تحقق الاسم لكن اكتفى فى تحقق الاسم وضعه عند الخياط لتفصيله وخياطته وان لم يقع شىء منهما فمات ولا اعرف ما الذى دل على
هذا الفرق مع ان اضافة الاربعة جميعها فى نصوصها الى نفسه بسبك واحد من كسوته وسيفه وخاتمه ومصحفه فكيف صار مجرد وضع
الكرباس ونحوه مثلا عند الصائغ ليقطعه ويخيطه وان لم يباشره موجبا لصدق اسم الثوب والكسوة ولا مع ان غايته تحقق الاختصاص بنفسه
من ذلك دون اسم الثوب الا ان يكون عنده مطلق الكرباس ثوبا او كسوة وان لم يصر بهيئة مخصوصة ولا وضع على البدن ولا يخفى بعده وثانيا
كيف صار مجرد وضع الكرباس عند الصائغ ليصنعه موجبا للاختصاص والانتساب اليه دون وضع الورق والحديد ليصنعهما واى فرق بينه
فى خبر الثوب كونه مما اختص به الميت وجعله خاصة نفسه واكتفى فى الثلاثة الباقية بمجرد كونها مملوكة له الا ان يكون نظره الى عموم الثلاثة
وتقييد الثياب فى خبر العقرقوفى بثياب جلده ولا يصير ثياب جلده الا بلبسه ولا اقل من اعداده للبس الحاصل بما ذكره وكذلك لا يكون
كسوته التى فى صحيح الربعى لا بد له ايضا وكانه بلاحظ فى كسوته المعنى اللغوى حتى كان قد اكتفى به الميت ولكن الكسوة فى اللغة بالضم والكسر
اللباس واللباس اسم للاعيان ما يلبس اى يوضع على البدن فهو كخاتمه الذى اسم لما يوضع فى الاصبع واذا لوحظ المعنى اللغوى كان بمعنى
ما قد تختم به الميت فهما من حيث الاضافة اليه فى النصوص سواء اما ملحوظ ملكيته لهما او اتخاذه اياهما لخاصة نفسه والفرق بينهما تحكم
فان قيل الفرق ملحوظ بين خاتمه او سيفه الصادقين بمجرد الملكية مثلا وبين ثياب جلده الذى لا يصدق الا مع حصول لبسه اياه ولو
بوسائط مواظبا عليه قلنا قد مضى سابقا ان حكم الحبوة هنا اذا تعلق بخبر على ما هو اخص فى خبر اخر على ما هو اعم فليحكم الاعم على الاخص
فى الاخبار فالعبرة بمفاد كسوته التى لم تفرق مع خاتمه وسيفه ومصحفه فى ظاهر الاضافة الى الميت فى احرازها الا بمجرد الملكية كما ادعاها
شيخنا الشهيد ولا بقيد استعمال الميت له فيما وضع له كما ادعاه فى الجواهر بل باتخاذه اياه لخاصة نفسه وان لم يستعمله اصلا بل وان لم يكن
من اهله كمصحف الاعمى وسيف الاعضب من غير فرق بين الاربعة ويلزم الشهيد حيث اكتفى بمجرد الملكية فى غير الثوب انه اذا ملك انسان جميع
ما يملكه خواتيم جواهر المتاجرة بها فمات ان يحبو جميع تركته على القول باحتياجه جميع ما تعدد من اعيان الحبوة وهذا مما لا يلتزم قطعا واما
اعتبار قابلية المحبو لاستعماله عين الحبوة فيما هو موضوع له فمقطوع بعدمه بل ولا كونه ممن يناسبه استعمال العين فلباس الجندى او الرعية
او السوقى يحبو به الشريف بالعكس ولا يتفاوت بين ان يكون غالية الخاتم فيه فص الماس يسوى الفا والعين مثلا ورخيصا اما لم يكن

موضوعا للتجارة او ملبوسا للقصد تعريضه على المشترى اذا وجد من اعيان الحبوة فى التركة ولم يعلم كونه موضوعا للتجارة ام لخاصة نفسه
لا يجرى فيه الحبوة اقتصارا فيما خالف الاصل والعموم على المتيقن ولظهور النصوص هنا فى عدم كون الحبوة موضوعة بنحو التوزيع للتركة
على نوعين احدهما ما لم يتخذه خاصة نفسه فهو لجميع الورثة وثانيهما ما اتخذ كذلك فهو لاكبر ابنائه فيتوقف فى المشكوك منهما بل موضوعه بنحو
اخراج خصوص ما كان الميت يتخذه لنفسه من بين التركة واختصاصه باكبر الابناء فما تبين كذلك اختص به الاكبر وما لم يتبين لا يختص
به مع امكان دعوى اصالة عدم الاختصاص فيرجع اليها على تقدير التوزيع مع فرض الشك منها ان المعتبر فى معيار تحقق العنوان الجارى
فيه الحبوة هو الصدق العرفى وقد وقع الاشكال فى جريان الحبوة فى بعض الافراد بزعم الصدق العرفى فى جنس الثياب ووقع التردد فى القرفة
والعمامة والقلنسوة والمنطقة والثوب المعمول لصون المطر المسمى بالمطر والثوب من اللبد والدرع والمغفر والخف والنعل بل فى بعض العبارات
فى العباء والرداء وان شوهد فيهما الجريان قلت جنس الثياب وان وقع التعبير عنه فى روايات العشرة بثياب جلده لكن وقع التعبير عنه فى
احدى صحيحى ربعى المروى فى الفقيه بلفظ وكسوته وهى اعم من الثوب مفهوما عرفا من لفظ الثياب اذا ثبت بالتعبير الاعم الحبوة كان محكما على المعبر عنه
بالاخص صدق الكسوة على جملة من المذكورات ظاهر وان لم يصدق الثوب وشك فى صدقه كالقرفة والعباء والرداء والمطر وثوب اللبد
والدرع والعمامة والقلنسوة وكذا ظاهر المنطقة التى تشد فى الوسط ان كانت بنحو الحزام من الخام الملفوف على الوسط دون الكمر نعم يتردد
فى الخف والنعل وان كان الاظهر فيهما كان يكسى ظهر القدم او يغطيه دخولهما فى الكسوة خصوصا اذا كان الخف المشابه البغدادية التى تسمى فى عصرنا
البغو البغدادى اذ العبرة بالاكتساء شىء من البدن سواء كان بخام او جلد او غيرهما وان كان الاكتساء به بواسطة كالكسوة فوق كسوة مثلا
ودعوى صحة اضافتهما الى الجلد والبدن فى ثياب الجلد لعدم ارادة الملاصق بالجلد بل الاحتراز بالاضافة الى الجلد عما يطلق عليه الكسوة او الثوب
لكن لا كسوة له كالكسوة البيت وثوب البيت كما يقال ثوب الكعبة وكذلك ثوب المرآة والمشط والمصحف وكثير من الاجسام يعمل لها من
الخام او الجلد مغلفة وثوبا له فيطلق عليها الثوب او الكسوة لكن لا يقال كسوته او ثوبه بل كسوة المشط او المصحف والبيت او ثوبها ومنه
يقوى دخول المغفر ان كان طاسة تغطى شيئا من الرأس لكونها بهذا الاعتبار لكساء الرأس فيعد كسوة ولا يبعد اعتبار كونه مستعملا للاكتساء
دون ما يستعمل احيانا لدفع اذى الحرب وتبلل المطر ونحو ذلك فيخرج طاسة المغفرة والمطرة ونحوهما نعم يقوى دخول الجورب المعمول
للقدمين او الكفين ومنه المعمول من الجلد للقدم المسمى فى عصرنا بالمست وعدم اجزاء شىء مما ذكر فى كسوة الكفارة غير قادح وان استند
اليه شيخنا الشهيد الثانى فى الحكم بعدم عد مطلق القلنسوة وما فى معناها ومطلق المنطقة ونحوهما مما يشد فى الوسط ومطلق الخف
وما فى معناه مما يتخذ للرجلين واليدين بانواعه ولعله للنظر فيما قلنا اعترضه بعض الافاضل فى بعض ما منعه وقوى جريان الحبوة فيه قائلا
ان عدم الاكتفاء بها فى الكفارات لدليل آخر وهو كما قال ضرورة ان المستفاد من الادلة هناك كون المقصود اكساء الفقير على حد
اكساء العادى كما يعطيه العطف على الاطعام فالمقصود سد خلته جوعه بالاطعام او عراه بالاكساء فيتحرى فيه بما له اثر فى حصول هذا
المعنى والمقصود هنا اتحاف اكبر الاولاد وايثاره واحباؤه بمختصات الاب من هذه الاشياء الاربعة فيتحرى فيما يختص به مما هو من جنس
الكسوة حتى ذهب بعضهم كابن ادريس الى اختصاص الحبوة من جنس الثياب بما يعتاد لبسه ويديمه وتنزل الشهيد الثانى عنه فجعله
مرجحا معينا للفرد الواحد المخير فيه الحبوة مما تعدد وذهب ابى الصلاح الى اختصاص الثوب الحبوى بما كان يختص اوقات الصلوة وبالنظر
الى هذا المعنى لم يفرقوا هنا قطعا بين الفرد النادر الغير الشايع والفرد الغالب المتعارف وعليه فاكساء ما يعمل للرأس من كرباس ونحوه على
وجه يغطى تمام الرأس المسماة بالفارسية كلاه لا ريب فى عده هنا من الكسوة الجارى فيها الحباء وعدم عد اعطائه اكساء فى الكفارات وبالجملة
لو كان قضية الانصراف هنا ملحوظة لخرج كثير من افراد الكسوة التى لم يجعلوا الغوا فى دخولها كما لا يخفى على المراجع الى كلماتهم فى هذا الباب
وايضا وقع التردد فى الثوب الغير المخيط واما الغير المفصل فلا يدخل قطعا وفى المفصل الغير المخيط لعل الخروج اقرب لعدم عده من الكسوة
ما لم يصر بالهيئة المخصوصة وقوى شيخنا الشهيد دخوله قال لو كان الثوب مما يفتقر الى الخياطة او القطع فاعده لذلك وفصل به احدهما
او كليهما فيقوى دخوله نظرا من الشك فى اطلاق اسم الثياب والكسوة والاقوى لدخول الصدق لغة ويمكن عرفا وفيه ما عرفت من عدم الصدق
ما لم يتفصل ويتخيط ودعوى الصدق فيهما بعيدة الا ان يكون فرضه فيما يسمى ثوبا وكسوة قبل التفصيل والخياطة وانما يفتقر اليهما لا لاستعماله
حتى يتحقق به الانتساب الى نفسه الذى يعتبره فى خصوص الثياب لكن عبارته اعم بل ما اتمه منه فيما بعد كالتصريح فيما لم يتم كسوة وثوبا
بعد نعم اذا كان مفصلا مخيطا اعده للبس فمات قبل ان يلبسه دخل بخلاف ما اذا عده للتجارة بل اذا لبسه لتعريض البيع كما هو متعارف

[illegible] نفسه او للتجارة

فى الشالات يتحرمون بها تعريضا على المشترى لا يدخل ومن الخاتم وقع التردد فى الخاتم للوشم والظاهر دخول ما كان منه بوضع الخاتم الحلى
ذى الحلقة وخروج ما كان منه بغير وضع الخاتم مما يوضع فى الفضة وغيرها من غير حلقة له ويختم به السجلات كما هو متعارف الاعجام
للفرق بينهما بصدق الخاتم على الاول دون الثانى قال شيخنا الشهيد لو كان له خاتم لا يلبسه بل يختم به مثلا ففى دخوله حيث لا يكون
غيره نظر من صدق انه خاتمه عليه فيدخل فى الاطلاق ولكون المتبادر منه الخاتم الملبوس وفى عبارة ابن حمزة تصريح باشتراط اللبس له
ثم قال والاقوى عدم اشتراطه انتهى ومراده ما كان بشكل الخاتم الحلى للاصبع الا انه غير ملبوس له والوجه فيه ما قواه اخيرا ثم انه فى الخاتم
الملبوس فى غير الخنصر كالابهام للزينة تنظر من صدق الخاتم عليه لغة وانتفائه عرفا قال وهو اى الانتفاء العرفى اولى بالمراعاة مضافا
الى اصل البراءة انتهى وفيه ما لا يخفى بل الاظهر الصدق عرفا ايضا وكونه فى الابهام او بقصد الزينة غير ضائر بالصدق فيدخل فى الحبوة
ولا فرق فى الخاتم بين ما كان من فضة او نحاس ويدخل فى الخاتم المحبو فصه ولا يبعد دعوى خروج الخاتم المأخوذ منه من فضة صدق
الخاتم كما انه يخرج منه بعض الحلقات يعملونه فى وقت مخصوص ويضعونه فى البنصر لبعض التأثيرات فلا حبوة فيه والخاتم الذى حلقته
وفصه جميعا من جنس واحد فضة او غير فضة يدخل فى الحبوة ومما وقع فيه التردد من كل واحد من الاعيان ما كانت متخذة من المحرم كالخاتم
من ذهب والثوب من حرير للرجل ففى شمول الحبوة له وعدم الشمول تردد من عدم الملازمة بين حرمة لبسه وعدم الاحتباء ومن ان الاسم
وان صدق لكن قرينة عدم معهوديته عند الشارع قائمة على عدم ارادته من نصه وربما يقوى الثانى لكن الاول اوفق بالادلة واما
الثوب المتخذ مما لا يصلى فيه كالمتخذ من وبر غير مأكول اللحم فلا ريب فى جريان الحبوة فيه الا على ما حكى عن الحلبى من اختصاص الثياب بثياب
الصلوة اذا اراد ظاهره ومنها اذا كسر السيف والخاتم بوجه انتفى الاسم سقط عنه الحباء وكذلك الثوب اذا خلق حتى خرج عن اسم الثوب
او حدث فيه تغيير اخرجه عن اسم ثوبه وان بقى صالحا للغيرة ثم اذا غيره او كسره للاصلاح كما اذا كان السيف ملحما من قطعتين ففكهما لا
او فك لحام حلقة الخاتم عن موضع فصه فاتفق موته قبل اللحام ففى الدخول والخروج وجهان من استصحاب دخوله ومن زوال اسمه زمان
استحقاقه فينقطع به الاستصحاب والتنبيه بجودها غير كافية ولعله الاقوى ولو كان المنفصل ما يتم مع انفصاله الاسم فى الباقى كجلد المصحف
قال شيخنا الشهيد ره فى استحقاق المحبو للجزء المنفصل نظر من خروجه من الاسم بانفصاله مع تحقق الاسم فى الباقى ومن تنزيله منزلة المتصل
ولعل هذا اقوى انتهى وفيه ان الاول اقوى لعدم قيام دليل على استحقاقه حال انفصاله مع ثبوت الاسم للباقى وتنزيله منزلة المتصل محل
منع والتمسك باستصحاب الاستحقاق مع انه استصحاب الحكم الفرضى مدفوع بتغير الموضوع من الجزئية منها ان فى تبعية غمد السيف وبيت
المصحف وحمائلهما وحليتهما فى الاحباء وعدمها وجوها عدم الدخول مطلقا اقتصارا على المتيقن والدخول مطلقا بدعوى فهم التبعية
عرفا لا بدعوى شمول الاسم عرفا كما ذكرها بعض للزوم الاشتراك ضرورة كونه حقيقة فى المجرد والتفصيل بين ما ينفك من العين كبيت
المصحف والحلية فلا يدخل وما لا ينفك غالبا كغمد السيف وحمائله فيدخل لشهادة العرف بالتبعية فى الثانى دون الاول وقال الشهيد فى
الرسالة وفى دخول الجميع قوة كما تدخل فى الوصية لدلالة العرف وعندى ان الثالث هو الاقوى لمساعدة العرف على التفصيل وقال فيها ايضا
لا فرق فى الثياب التى اتخذها للبس بين ما يلبس منها بحالة عادة وغيره ولا بين المتخذة من الجلد كالفرو ونحوه وغيرها للعموم وكذا المصحف
والخاتم والسيف فى كلامه الى هنا لا اعتبار عليه ثم قال ويشكل الحكم فيما لا يليق به عادة لو كان له غيره وقد حصل لتعدده لنفسه ولم يستعمله
بالفعل من تحقق القصد والشك فى انتسابه له لعدم كونه من اهله وان قلنا بدخول ما اعده لذلك مما يليق به وكانه بهذا
يشير الى ما مر عنه فى الثوب المفتقر الى الخياطة او القطع فاعده لذلك ولم يفعلهما به فمات قال هنا والاقوى اتباع العرف فى انتسابه
اليه وعدمه انتهى وفيه تامل لا يهمنا الاطالة بذكره ويستفاد مما ذكرناه سابقا بعد نقل ما يشير اليه فراجعه منها انه لو لم يوجد فى
التركة الا بعض احدى الاعيان الاربعة كنصف السيف مثلا ففى جريان الحبوة فيه نظر من انتفاء الاسم ومن ان استحقاق الكل يقضى
باستحقاق البعض وقاعدة الميسور وفى اقتضاء استحقاق الكل استحقاق البعض منع ما لم ينجز استحقاقه والمفروض هنا انتفاؤه
فى حياة الاب واخبار الميسور انما يتمشى فيها مع الشهرة لضعف سندها وهى هنا غير معلومة وعلى كل حال لعل الاقوى جريان الحبوة فى
البعض لا لاولوية فان الواجب هنا ليس من موضوع العبادة حتى ان ايجاب الكل المسمى باسم لا يعلم معه ايجاب البعض وانما يجرى اعطاء و
ايجاب اعطاء الكل يقضى بوجوب اعطاء البعض مع تعذر الكل فهو من باب الوصية باعطاء الكل وتعذره ارى الثلث مع تعذره فى
اعطاء البعض وبهذا التقريب يأتى هنا قاعدة الميسور وهو المراد من استلزام استحقاق الكل استحقاق البعض واما الموضع الرابع فعلم

انه لا فرق في الولد الذي يستحق الحبوة بين انتسابه الى الميت كونه من نكاح دائم او منقطع او وطء بملك يمين او وطء شبهة لعموم الولدية التي صار بها
لحوقه بالميت شرعا ولكن يعتبر مع انتسابه الى الميت بالولدية دون غيرها من اسباب القرابة امور منها كونه ذكرا فلا حبوة للبنت من الاولاد و
ان كانت هي اكبر الاولاد باتفاق النص والفتوى ومنها كونه اكبر اولاده الذكور اي لا يكون ذكر اكبر منه وهو ايضا مورد اتفاق وانما فسرنا الاكبر
بمن لا ذكر اكبر منه حتى تدخل الذكر الواحد صغيرا او كبيرا اذ لا يقال انه اكبر اولاده الذكور لعدم وجود المفضل عليه ومع ذلك يحبى بغير خلاف
اصلا اذا لم يكن معه بنت ومن غير اشكال اذا كانت معه بنت هي الاكبر لعبارة المقنعة لا اشتراطه فيها استحباب الايثار وبما اذا كان
المال موروثا ذكرا فلو لم يكن ذكرا فلا تستحب الايثار مع احتمال عدم مخالفته بجعل اشتراط الذكورة في كلامه لايثار الاكبر فلو لم يكن الاكبر ذكرا لا
يستحب ايثاره وقضيته عدم احباء الانثى الاكبر لا مطلق الايثار حتى يسقط بالمرة فيما كان الاكبر انثى وعلى كل حال يدل على ثبوت الحبوة للذكر المنفرد
مع وقوع التعبير عن المحبو في جميع النصوص بالاكبر ففي بعضها باكبر الولد وفي بعضها باكبر البنين وبعد تقييد الاول بالثاني لضرورة اعتبار ذكورة
المحبو يصير عنوانه اكبر اولاده الذكور وصدقه يستدعي وجود المفضل عليه بعد الاجماع ما اثبتها من النصوص للابن كمرسلة ابن اذينة عن ابي
عبد الله وموثقة الفضلاء وصحيحة العقرقوفي لقضائها باحباء مطلق الابن ثم اختصاصه بالاكبر بصورة تعدد البنين كما افصح عنه موثقة
الفضلاء القائلة ان الرجل اذا ترك سيفا او سلاحا فهو لابنه وان كانوا ابنين فلاكبرهما والمرسلة القائلة فهو لابنه وان كان له بنون فهو لاكبرهم
فالجمع بين اثباتها للمطلق الابن والتقييد بالاكبر في نصوص تعدد الابن هو احباء الابن مطلقا ما لم يكن معه ابن اكبر وهذا القدر من الحبوة
مورد اتفاق وفي ثبوتها لاخر محل تردد وخلاف منها انه لا يتعدد الاكبر فان اتفق كما اذا ولد في آن واحد ذكران ثم من بعد ذلك ولعله بالتعاقب
ذكور فقد حكي عن ابن حمزة بل عن النهاية والمهذب ايضا سقوط الحبوة راسا وهذه عبارته يأخذ الابن الاكبر ثياب بدن الوالد وخاتمه وسيفه
ومصحفه بخمسة شروط ثبات العقل وسداد الراي وفقد آخر في سنه وحصول تركة سوى ما ذكرناه وقيامه بقضاء ما فاته من صلوة وصيام
فقوله فقد آخر في سنه صريح في اعتبار عدم تعدد الاكبر وكان اعتباره للتعبير في النصوص عن المحبو بلفظ المفرد من الابن واكبر الولد واكبر البنين
فليقتصر على مورديهما اقتصارا فيما خالف الاصل والعموم ولانه مع التعدد لا يصدق استحقاق كل واحد باستحقاق واحد منه كالسيف والمصحف لان
بعض الواحد منهما ليس هو واستقربه بعض المعاصرين قال سيما مع ندرة فرضه بحيث يشك في دخوله تحت الاطلاقات ولا يخفى ضعف مستنده
لان الافراد في المقام افراد الجنس لظهور الاخبار جدا في ارادة الاكبر بعنوانه دون الاصغر كما انه علق حكم على الرجل دون المرأة فيشمل الواحد المتعدد
لاجتماع الجنس معهما وهذا كاف في الخروج به عما خالف الاصل والعموم وندرته ندرة وجوده لا ندرة استعماله فالمشهور هو الاقوى خصوصا مع
كون شهرته شهرة عظيمة مقاربة للاجماع وبناء عليه يجب احراز تعدد الاكبر للحكم بشركة الحبوة والا يحكم بها للمعلوم اكبريته وكذلك اصل الاكبرية
لابد من احرازها للحكم باستحقاق الحبوة ولا يعطي المشكوك ورد بما قيل بالقرعة مع الشك بين من يحتمل فيه الاكبرية فان كان المراد مع العلم بالوجود
مجملا والشك في المعين فلا باس به وان كان المراد ولو مع عدم العلم بوجوده اصلا فالقرعة ممنوعة بل الحبوة ح ساقطة وهل الاكبر في التوامين
من خرج قبل او خرج بعد الظاهر الاول لبناء العرف والعادة على عده اكبر والمرجع في نحو المقام الى العرف واما ما رواه من ان ابا عبد الله قد هنأ
من اصحابه رجلا بولدين ولد له توام ثم قال له ايهما اكبر فقال الرجل الذي خرج اولا فقال ابو عبد الله الذي خرج اخرا هو اكبر اما تعلم انها حملت
بذلك اولا وان هذا دخل على ذلك فلا يمكن ان يخرج حتى خرج فالذي يخرج اخرا هو اكبر فمع شذوذه معارض بما رواه في الفقيه عن ابي عبد الله
انه قال الاكبر ما يكون الانسان يوم ولد والاصغر ما يكون يوم يموت فيحمل الاول على ارادة بيان ان الذي ينبغي ان يعتق اكبر لانعقاد نطفته
اولا لكن مع ذلك احكام الاكبرية الشرعية تترتب على الخارج اولا او غير ذلك لقضاء العرف بما ذكر وهل التفاوت اليسير لا عبرة بها
اذ لا يعتد بها عرفا فان كان مراده اللحظة واللحظتين فلا باس به واما اليوم بل بعضه فالظاهر الاعتبار به وان اطلق في العرف متساويان
فان الاطلاقات المبنية على المسامحة لا عبرة بها كاطلاق الالف والمائتين رطل الكر على ما نقص عنه مثقالين وثلثة والاشبار على ما نقص
شعرين وثلثة والحكم مبني على ما يطلق العرف في مقام التحقيق منها ومنها معلومية الذكورة فلا يكفي محتملها كالخنثى الا ان يكون واضحا بالذكورة بالامارات
المقررة لها واما الخنثى المشكل الذي صار وارثه للنصيب تارة بالقرعة او عد الاضلاع او اعطاء نصف النصيبين ففيه خلاف في موضعين
احدهما هل يحبى مطلقا ام يسقط الحبوة اصلا قولان قوى شيخنا الشهيد السقوط قال لتعليق الحكم في النصوص والفتاوى على الولد الذكر وهذا
ليس مذكرا وليس متحققا بالذكورية فلا يستحق وما لا يتحقق استحقاقه يرجع الى الاصل واحتمل بعضهم كما حكي اعطائه الحبوة باحد الطرق بعض
الاثنين والاقوى السقوط لعدم ثبوت شرطها وانما الاشكال في التحري كما في ميراثه حيث تقعوا على التحري والتبيين اما بالقرعة او عدد الاضلاع

او الحكم بالمناصفة من النصيبين لتفاوت سبك الادلة في المقامين ففي الارث وردت بجعل موضوعين ولكل منهما حكما وظاهرها التوزيع
الى متنافيين والمشكوك غير خارج منهما فلا بد من التبين وفي الحبوة وردت بحكم معلق على موضوع فما لم يتحقق يحكم قاعدة الشك في الشرط ومعها
لا اشكال حتى يجري القرعة خصوصا مع احتمال خروج المشكوك عنهما لعدم ثبوت الانحصار في الرجولية والانوثية واما الموضع الثاني فبعد البناء
على التحري والتبين فهل يرجح القرعة لانها التي يعم دليلها المقام من قولهم القرعة لكل امر مشكل وقيل يجري الحبوة بما يجري النصيب ثم
وهو اعطاء نصف نصيب الرجل ونصف نصيب المرأة ومقتضاه في الحبوة اعطاء نصف الحبوة قال شيخنا الشهيد في الرسالة الا انه نصف النصيب
على تقدير الذكورة والانوثة وقد ضعفه هو بان ذلك في نصيب ارثه انما جاء للنص من ثم رده جماعة والنص مفقود هنا بل ظاهر في خلافه
هنا فكان الرجوع الى القرعة متوجها ولكن بعد ان يحكم عليه بما بين الرجولية والانوثية للنصيب ثم تعطيك الحبوة عنه مع انها ليس لها
بطريق اخر من قرعة ونحوها الا بخلو من بعد منها البلوغ ففي اعتباره وعدمه قولان من كون الحبوة في مقابل قضاء ما على الاب من صلوة وصوم
والصغير ليس محلا له لانه غير مكلف وقد صرح ابن حمزة وظهر من الحلي ومن شمول الملاك الولد الاكبر الذي في النصوص حيث من لا ذكر اكبر منه
لغير البالغ مع منع المعارضة بالقضاء اولا وثانيا منع فورية القضاء وكذا لا يعتبر فيه العقل فيحبى المجنون للعموم المذكور كما اختاره الشهيد
الثاني وحكي اشتراطه قولا ولعله مقتضى من يعتبر خلوه من السفه كما يحكى عن جماعة كالمقنعة والنهاية والسرائر والجامع والقواعد بعض اخر
بل في الشرايع نسبته الى المشهور وعلى كل حال لم يعرف لاعتباره وجه وكذا لم يعتبره الشهيدان والكركي ولا ينافي مع ذلك اعتبار الخلو من الجنون
نظرا الى حكاية المقابلة بالقضاء التي بعث منها الا ان يحمل على اشتراطه في خصوص الاكبر اي اكبر الذكور وانما يختص بالحبوة اذا لم يكن معه
والا اعطي للاصغر الرشيد وسنده يمكن ان يكون دعوى انصراف الاكبر الذي في النصوص الى غير السفيه وتمامه ضعف ينقدح القول في اعتبار
ان لا يكون من المخالفين لان اطلاق نصوص الحبوة ايضا شاملة للمخالف لا موجب لاعتباره عدمه حتى التي تعارض عموم الاطلاق و
لذا لم يعتبره الكركي وحكي عن الشهيد الميل اليه في دروسه الا ان يعارض بعموم ما ورد من الزامهم بما الزموا انفسهم والمضي معهم في
احكامهم في نصوص كثيرة والتعارض بين العمومين من وجه يطلب فيه المرجح وهو لعموم الزموهم لاعتضاده في المقام بالشهرة كما حكاه
شيخنا الشهيد في الشرايع ايضا لكن فيه ان المخالف الذي اعتبر عدمه هو اعم من يرى عدم الحبوة فان لو اتفق مخالف هو يرى الحبوة
فلا يجري فيه نص الزموهم ولا معارض فيه لعموم دليل الحبوة مضافا الى كون المفهوم من اخبار المضي مع المخالف فيما يعتقده جواز ذلك
لا وجوبه وهو القدر الثابت من تلك الاخبار ومقتضاها جواز منع من لا يرى الحبوة منها وقضيته جواز اعطائه فلا يقتضي
اشتراط اعطاء الحبوة بموافقة راي المحبو في استحقاقها كما هو قضية عبارة المشترطين الحاكية في المتن حيث قال وشرط
بعض الاصحاب ان لا يكون سفيها ولا فاسد الراي الا ان يكون المراد شرط وجوبها والاستحقاق لها ولعله لذا عبر بهذا النحو المشعر
بالتمريض هنا مع نسبة الاشتراط في غيره ايضا الى المشهور بل تعبيره فيه ايضا بان شرط اختصاصه ان لا يكون سفيها ولا فاسد الراي
في قول مشهور لا يخلو من اشعار بالتمريض وعلى كل حال لعل الاقوى انه لا يشترط في استحقاق الحبوة ان لا يكون فاسد الراي كما هو
ظاهر المتن والمحكي عن عرفت وفاقا للرياض والجواهر نظرا الى عموم الاخبار من غير معارض معلوم سوى ما عرفت من اخبار الزموهم
وقد عرفت ما فيها او دعوى الشك في ارادة المخالف من هذا الاطلاق كما احتمله في الجواهر وفيه عدم موجب للشك والاطلاق
الشمول فيعول عليه ودعوى كون الحبوة في مقابل القضاء الذي يجب على تركة الميت والمخالف لا يرى وجوب القضاء عن الميت
فلا يوثق باداته العوض فلا يعطى المعوض فيها ان ذلك على اصل ابن حمزة الجاعل للحبوة عوضا عن القضاء بحيث اذا لم يفعل العوض
لا يستحق المعوض واما على المختار من عدم كونها بنحو المقابلة والمعاوضة بل الولد الاكبر يستحق الحبوة ويجب عليه فعل القضاء
فان شاء فعلها او لم يفعل عصى منه يتفرع استحقاق الحبوة حيث لا قضاء او كان اكبر الاولاد الذكور مجنونا او طفلا الى غير ذلك وكان
الاجود على اصل ابن حمزة ان يقال المخالف لا يصح منه فعل العوض او دعوى ملازمة بين عدم اجابته للقضاء مع عدم ايقاعه لكن مع
التامل في الملازمة يدفعه ايضا منع المقابلة والمعاوضة او دعوى كون الاحباء كرامة كما تعطيه الاخبار والمخالف لا كرامة له وفيها
ان سلم استفادتها من الاخبار فهو من الحكمة التي لا تطرد نفيا واثباتا ولو كان الولد كافرا لم يستحق الحبوة قطعا لانها ميراث ولا يرث
الكافر من مسلم ومنها كونه حال موت ابيه منفصلا عن بطن امه فلو كان حملا ففيه وجهان بل ثلاثة بل اقوال احدها الاستحقاق مطلقا
وجعله شيخنا الشهيد ره في الرسالة الاجود وعن شارح المفاتيح عدمه مطلقا ونحوه في الروضة الثالث الاستحقاق اذا كان حال موت

فيما اذا كان الحمل حال وفاة المورث علقة

ابيه تمام الخلقة وعدمه او لم يكن كذلك وامكن القول به في الوقفة واستوجهه في الرسالة مع جعل الاجود منه الاول ولكن ضابطه على هذا القول كمال الاربعة اشهر من بدو الانعقاد كما تعطيه الاخبار ومنها صحيحة زرارة اذا وقعت النطفة في الرحم استقرت فيها اربعين يوما وتكون علقة اربعين يوما وتكون مضغة اربعين يوما ثم يبعث الله ملكين خلاقين فيقال لهما اخلقا كما يريد الله ذكرا وانثى ومستند الاول الاجماع على استحقاق الارث وما ذاك الا لدخوله في عموم يوصيكم الله في اولادكم وغيره ومستند الثاني عدم صدق ... ذكر عليه حال الحاجة الى تحقق صدقه وهو زمان موت ابيه لانه زمان استحقاقه ومستند الثالث ان الذكورية والانوثية انما تتحققان بعده ولا يرجح الزوج فلو كان حال موت ابيه تاما ولجه الروح وكان الولد الذكر موجودا واقعا وان لم يظهر بدون ما لو كان نحو مضغة او علقة ونحوهما والاقوى الاول لان دلالته تورثه بمجرد وجوده ولو مضغة وعلقة حال موت ابيه نصيب الولد الذكر اذا تولد ذكرا اكشفت عن كفاية كونه مبدء نشو الادمي عند موت ابيه للكية نصيب الذكور وان تاخر صدق الولد الذكر الى حين الولادة او تمامية الخلقة لحكمهم بالتولد ذكرا بالملكية من حين انعقاد نطفته ولذا يوقفون نصيب الذكر لمطلق الحمل ولو علقة ومضغة مع تمامه فيتبين ان الصدق المعتبر في المتاخر كاف في الملكية حال العلوق فمتى صلح وكفى له في استحقاق نصيب الذكر صلح في استحقاق الحبوة لتعليق كل منهما على الولد الذكر بغير تفاوت والتفكيك سماجة واضحة وان تنزلنا عن ذلك فلا اقل من القول بالفرق ضرورة ان الذكورة والانوثة متحققان في الواقع قبل الولادة عند تمامية الخلقة وان لم تعلما الا بعد الولادة والولد متحقق اذ ليس الجنين الا الولد في بطن امه والاصل التعليق على الموضوع الموجود في نفس الامر وان لم نره ويتبين منه اندفاع واستند اليه شيخنا الشهيد ره للمنع مطلقا من ان افراد الحبوة وذلك لو قسمنا ان حكم بها لكان حكما غير مطابق للواقع لانه ليس بذكر وان حكم بها للورثة استصحب الحكم وعمل باصالة عدم المزيل الى ان يتحقق وان ينتفي الامر ان لزم بقاء المال بغير مالك وهو محال ووجه الوقع الحكم بها بالمراعا بتحقق الصدق العرفي المتاخر المشار اليه ثم انه تعين لما قررناه سند ادفوله فان قيل هذا اي التشقيق الذي ذكره وارد في سهم الحمل قبل انفصاله مع الاجماع على بقائه له واستحقاقه نصيب الذكور وان كان علقة او ما دونها اذا كان هناك كذلك ودفعه بقوله قلنا يمكن الفرق بثبوت هذا اي استحقاق نصيب الاكبر بالاجماع او بلا خلاف موضع النزاع مضافا الى اصالة عدم الاستحقاق ... مضافا الى اصالة عدم الاستحقاق وبان الحمل يرث من حيث كونه ولدا اعم من كونه ذكرا او انثى او خنثى وهو متحقق في جميع الاحوال بخلاف صورة النزاع فان الحكم معلق على الولد الذكر وهو غير متحقق قبل تخلقه ذكرا وان سلم استحقاقه بعد ذلك اذ تحققه في نفس الامر قلت اما الفرق بالاجماع فدليل العجز من ابداء الفرق فان المسئول عنه الفرق عند المجمعين واما اصالة عدم الاستحقاق فغير مجدية لانقطاعها بما دل على استحقاق نصيب الذكر بمجرد الحمل ولو العلقة مع عدم الفرق على تقدير تماميته فالمهم النظر في ذلك ولم يبد فرقا تفصيليا الا قوله الحمل يرث من حيث كونه ولدا اعم من كونه ذكرا وهو مجازفة في الجواب عما قد الايراد به لانه هو الاجماع على استحقاقه نصيب الذكر وان كان علقة وايقاف حصة الولد الذكر له حال كونه علقة وما الفرق بين ذلك مع استحقاقه الحبوة بالنسبة الى موضوعهما مع كونه موضوعا والحمل هو الولد الذكر وقد لا ينفع بابداء الفرق بين استحقاق الحمل مطلق الارث مع استحقاقه الحبوة بل بين استحقاق الحمل خصوص نصيب الولد الذكر حال العلقية واستحقاقه الحبوة لانهما اللذان موضوعهما واحد دون استحقاق الحبوة واستحقاق مطلق الحمل واما من يستخرج من تركته الحبوة فهو الاب الميت دون سائر الاقارب ولا يشترط فيه اكثر الشروط المعتبرة في المحبو ومنها عدم كونه مخالفا لمذهب من يرى الحبوة او لا يراها فلا يشترط في الاب المتوفى للعموم وعدم جريان ما ذكر لسقوطها مع عدم سدد اي المحبو هنا اذ لا يؤاخذ لعدم ايمانه وعدم اعتقاده الحبوة المؤمن الذي ينتفع بها فلا يفطع حق المؤمن بسبب عدم اعتقاد المخالف المتوفى واما فيشترط مقابلة الحبوة بالقضاء وعدم ثبوت قضاء على المخالف وعدم اعتبار ... به وجوبه فقد نوقش اصلا بما مر من موضع مقابلتهما به نحو المعاوضة وفي رسالة شيخنا الشهيد ره لو كان الميت خنثى فقد اتفق تولد الولد منه اما لشبهة او بناء على تزويجه كما فرضه الشيخ وجماعة وحكموا في باب الميراث انه لو كان زوجا او زوجة فله نصف النصيبين فهل استحقاق ولده الحبوة نظر من ظهور الابوة وعموم النصوص ومن الشك في اطلاق الابوة هنا للشك في الذكورة والانوثة عدم الاستحقاق لما شك فيه يرجع الى الاصل انتهى ولا يخفى ما فيه من التدافع لان مراده من الخنثى هو الخنثى المشكل لان الخنثى الواضح هو على حسب ما وضح به من الرجولية والانوثية ومراده من تولد الولد له وطأه امرأة حبلت منه وولدت ذكرا ومع فرض ذلك لا يبقى مشكلا بل هو مراده من الامارات بل الله علامة على رجوليته وان تنزلنا من القطع برجوليته فنقول ان الاخبار لم تتضمن الاب الذكر بل ان الولد يأخذ ثياب ابيه وكسوه او مصحفه فيكفي ثبوت كونه بالابا ... وهنا بعد تحقق انعقاده من نطفة الخنثى مع تولده من بطن موطوئه منحصر في كون الخنثى

في مقابلة الحبوة بقضاء الصلاة والصيام من الميت

ابا المراة الام ليس الا من حمل الولد فاذا لم يكن الخنثى اما لحمل غيره بالولد فهو اب قطعا فلا ينبغي الشك في ثبوت الحبوة من تركته لابنه و اما الموضع الخامس فاعلم ان في مقابلة الحبوة بقضاء الميت على وجه المعاوضة القاضية بعدم استحقاق العوض مع فقد اله من تردد او نظر او ظاهر ابن حمزة ذلك نظرا الى عبارته المنقدمة حيث جعل القيام بقضاء ما فاته من الشرائط الخمسة التي ذكرها لاخذ الحبوة وكلامه فاض بعدم جواز اخذه الحبوة مع عدم قيامه بالقضاء بتقصير منه قطعا واما بغير تقصير اما لعدم وجود القضاء اذا لم يفت الميت او لقصور في الولد من صغر او جنون ونحو ذلك فظاهر كلامه عدم جواز اخذ الحبوة ايضا وعدم استحقاقه لها لعدم المشروط عند عدم شرطه بتقصير او قصور او غيرهما مع احتمال التفصيل منه بين مثل عدم وجود القضاء فياخذ الحبوة فيكون الشرط هو القيام بما كان عليه وبين مثل صغره وجنونه فلا يأخذ وظاهر المشهور عدم المقابلة بنحو المعاوضة بل يستحق اكبر الاولاد الحبوة ويجب عليه القيام بما فاته فان لم يفعل القضاء عصى ولا يمنع الحبوة وثمرة الوجهين في امور كثيرة مضى بعضها وعلى قول ابن حمزة يحتمل كلامه اشتراط فعلية القضاء فما لم يفعله لا يأخذ ويحتمل شرطية القيام بفعله ولو متاخرا فيكفي في الاخذ الالتزام على فعل القضاء ولكن استحقاقه لما يأخذه مراعى بحصول القيام فلو تركه بالمرة ضمن ما اخذه للورثة واعتبرها ايضا ابن حمزة مع ذلك في ثبوت الحبوة وجود تركة للميت غيرها وتبعه جماعة بل نسبه في المسالك الى المشهور وفي كشف اللثام اتفقوا على ذلك فان راد الاصحاب دون من تقدم ذكرهم فنقل اجماع وذكره شيخنا الشهيد في رسالته وتبعه جماعة فيما حكي وظاهر الاردبيلي والمسالك التوقف في اعتباره والظاهر بناء اشتراطه على القول المشهور المختار من كون الحبوة مجانا اذ بناء على احتسابه على المحبو من نصيبه الارث لا بد من ورث غيرها حتى يتحقق العوض وعلى كل حال ليس على اعتباره دليل واضح ومن هنا كان المانع مستظهر المساعدة الاصل عليه والاجحاف بالوارث المستند اليه في المعتبر لم يعد ان كان بموجب الادلة ليس ممنوعا خصوصا مع معهودية في باب الميراث كحرمان المحجوبين والزوجة من العقار وغير ذلك والاشعار الذي يدعيه المعتبر من لفظ الحبوة ومن خبر الفضل في الرجل يموت ماله من متاع بيته قال له السيف والبيتا اذا مات كان لابنه السيف باعتبار كلمة من ليس تسديدا اذ لفظ الحبوة مع كونها غير معبر بها في نصوص الحبوة بل الذي فيها ان للذكر الكسوة والسيف والخاتم والمصحف غير دال على المقصود لان معناها العطية سواء كان بعدها شيء ام لا وكلمة من مع كونها في كلام السائل دون الجواب لا ينهض اشعارها بتقييد اطلاق ما عداها الذي منه قوله الرجل اذا ترك سيفا او سلاحا فهو لابنه في خبر ... وفي الكافي اذا مات الرجل فلا كبر ولده سيفه ومصحفه وما يمنعنا والانصار على المتيقن من احباء تلك الاعيان مع وجود غيرها غير لازم مع وجود اطلاق قاض بالاعم نعم يبقى شيء وهو دعوى انصراف اخبار وضع الحبوة الى صورة وجود تركة يعطى منها تلك الاعيان ولعله مراد بعض من تمسك لاعتباره بانصراف المطلقات الى الفرد الشايع وهو تخلف مال اخر وفيه انه لو كان بدعوى انصراف لفظ مطلق كالخاتم والمصحف الى ما كان معه غيره او الرجل المفروض في قوله اذا مات الرجل او الميت اذا مات فسيفه وخاتمه الى الرجل او الميت الذي يترك مع تلك الاعيان مالا اخر فهي دعوى سخيفة اذ لا انصراف للسيف او الرجل الى الصاحب لغيره بل اداة العموم في جملة منها من قوله اذا مات او هلك او ترك سيفا او سلاحا ان لم تفد العموم فلا انصراف لمطلق منها ولو كان بدعوى انسياق سبك تلك الاخبار مجملا الى صورة ما يترك مع تلك الاعيان مالا اخر كما عبر بها في الجواهر قال للاصل السالم عن معارضة اطلاق الادلة المنساق الى المفروض اي ترك مال اخر فهي وان كانت غير بعيدة لكن حجيتها واعتبارها محل تامل لرجوعها ما لم تكن دعوى انصراف كلمة مطلقة الى مجرد ظن ان الواقعة ليست على ما نرى من الاطلاق وهو من الظن المنوع فلا يصلح للخروج به عن عموم اخبار الحبوة ومن اجله كانت دعوى عدم اعتباره اوفق بالادلة وعلى تقدير اعتباره فهل يكفي تخلف مطلق مال سواء او لا بد من تخلف مال معتد به مقتضى بعض ادلة معتبرته كالاشعارات والانصراف هو الاول ومقتضى بعضها كالاجحاف بالوارث هو الثاني لانه المحصل للغرض وعلى الثاني اذا كان المال في نفسه معتدا به فالعبرة بايهما الحالتين اشكال ينشاء ايضا من اختلاف الدليل الاوفق بالاشعار والانصراف كون العبرة بالمجموع وبالاجحاف والاضرار العبرة بحالة التوزيع ثم على تقدير الثاني هل يكفي مجرد ان يصيب كلا منهم شيء معتد به لصدق الشرط في الجملة او يعتبر مساواة نصيب كل من سائر الورثة الحبوة لانها الرافع للاجحاف والاضرار بالورثة بالمرة اشكال ايضا و على الثاني الذي احتمله في الدروس لو كانت اعيان الحبوة غالية الثمن خصوصا على القول باحباء جميع الاعيان المتعددة يتوقف الاحباء بها على تخلف مال عزيز من الميت فلا يبعد التزامه وذكر في الجواهر من الاحتمالات بلوغ مجموع انصباء الورثة

لكن كثرا الوارث بحيث اذا وزع عليهم لم يصب كلا منهم مال معتد به

مقدار الحبوة ولو اجد احتمال الدين غيره بل الموجود عدم اعتبار وجود غير الحبوة اصلا واعتبار وجود مستغرق المال غيرها او وجود مال غيرها
بنصيب كل من الورثة منه ما يساويها وهذا الاخير مختار شيخنا الشهيد في المسالك والرسالة بمساواة نصيب من ساوى المحبو في
الخصوصية كالولد الذكر لئلا يرتفع الاضرار اصلا كالاكل والبنتان لا وجه لاشتراط مساواتهما للابن شرعا وعقلا فالى والا للبنات الى كونه
يشاركهما بسهم في باقي التركة فيجحف بهما من جهة هذه الزيادة لا يوجب الحكم بكون نصيبهما من التركة بمقدار الحبوة وحينئذ بمساواة
نصيبها الحبوة لا ينافي ان الابن ايضا الزيادة عليها بنصيبه الارث واستند لذلك هذا بقوله كونه يشاركهما بسهم الى اخره غير حاصل لانه
موجب الحكم به ولا هو الاجحاف المذكور والمحذور واذ لم ياخذا ارثا بعد ما ياخذه هو حباء مجانا بل يعكس عليه الكلام بان تفضيل
الشارع له عليهما في اصل النصيب مع اضافة الحبوة لا يوجب الحكم بزيادته عليهما ايضا بعدم بلوغ نصيبهما مقدار حبوته التي ينتفع بها
مجانا بل هو الاجحاف المحذور وحسب ما اعترف بمضمونه في كلام له في مانعية الدين فقال بمجرد الزيادة عن غيره اي بمجرد ثبوت زيادة
المحبو عن غيره لا يقتضي خصوصية زائدة في الاحكام واعلم ان في مزاحمة الدين والوصية النافذة وحق الرهانة للحبوة وعدم مزاحمتها
له كلاما طويلا ينبغي تنقيحه بل هو من اهم مسائل الحبوة وتحرير الكلام في هذه المسئلة وتهذيبه اما في الدين فهو انه اما يكون مستغرقا
لجميع التركة حتى اعيان الحبوة او للتركة مع بعض الحبوة او للتركة ما عدا الحبوة او غير مستغرق لما عداها وعلى كل تقدير النظر هنا
في موضعين احدهما في اختصاص المحبو تملكه اعيان الحبوة بغير دفع ما يصيبها بالنسبة من الدين بمعنى ان لا يتحمل في مقابلة اعيان
الحبوة شيئا من الدين فلو كم يتول الاعيان الحبوة ولم نشترط في ثبوتها فيما من يقابله مال يبقى الدين بلا وفاء وثانيهما اختصاصه بها وتملكه
لها اذا دفع ما يصيبها اما الموضع الاول ففيما يستغرق التركة والحبوة جميعا يمنع من اختصاصه هنا ما لم يكن يدفع ما يصيبها من الدين
قطعا من غير خلاف اجده وان كان عبر شيخنا الشهيد رحمه الله في الرسالة بان الاجود كونه مانعا مشعرا بوجود خلاف لكن لم نجده
والحكم فيه ذلك سواء قلنا بان التركة مع وجود الدين لا ينتقل الى الورثة ام قلنا بانتقالها اليهم وللديان في الاعيان حق استيفاء
كحق الرهانة لان الاحباء توريث لان المحبو من اهل طبقات الارث بملك الاعيان المخصوصة من تركة ابيه مجانا بمجرد موته والارث ا
التوريث ليس الا ذلك واختصاصها باسم مخصوص من الحبوة لا يقتضي بخروجها من حقيقة الارث فيعمها ما دل على تقديم الدين على
الارث وكذلك اذا استغرق التركة وبعضها بالنسبة الى البعض لما ذكر وكذلك اذا استغرق ما عداها بناء على اعتبار تخلف مال
غير الحبوة لان وجوده ما يستوعبه الدين كعدمه في التخلف هنا نعم بناء على اعتبار تخلف ما عداها فالحكم كصورة عدم استغراق
ما عداها وفيها عدم جريان الاختصاص بالمحبو وجريانه قولان للاول ما ذكر من كون الحبوة ارثا تتساوى سائر اعيان الميراث
في تعلق حق الديان بها كحق الرهانة من الاستيفاء من قيمتها ولا مخرج لخصوصها من تحت عموم تقديم الدين الا ما يتراءى مما دل
على كون اعيان الحبوة للاكبر الاولاد لكنه مثل ما دل على ان لكل من الابوين مثلا السدس من غير كون النصيب مقدارا كليا والحبوة
عينا شخصيا وهو غير صالح للفرق في شمول حق استيفاء الدين منه وللثاني الذي نسبه شيخنا في الرسالة الى ظاهر الاصحاب
دعوى صلاحية ما ذكر للفرق كما قيل انه اذا قال انسان لزيد نصف مالي ولعمرو هذا الكتاب من مالي يفهم عرفا منه كون النصف
ما عدا الكتاب وهذا الفهم ناش من شخصية الكتاب التي مثلها عين الحبوة دون حق الوارث وربما ايد بانه لو اثر مطلق الدين في
الحبوة لاثر الكفن الواجب ونحوه فيها فيلزم ان لا تسلم لاحد وهو مناف لاطلاق اثباتها في النصوص الكثيرة من غير تقييد قلت لا
اعرف وجه جعل المستند لحق الديان في التركة مشاعا حتى جعل ذلك قرينة ارادة الكلي ما عدا الشخص مع انه في مكثه العين لا حق
له وحق المجبور به الذي هنا هو كحق الرهانة متعلق بجميع التركة لا بعضها مشاعا وان كان قدر الدين اقل من قيمة التركة فانه غير مانع
من تعلق حق المجر من اجله بجميع التركة فالذي يخرج المحبو من سائر الورثة او اعيان الحبوة عن سائر اعيان التركة مع اقتضاء العموم
المستفاد من انه لا ارث الا بعد الدين بالمساواة لا تقتضي احتساب الدين من اصل التركة هذا مع امكان دعوى ان شخصية الكتاب
في المثال انما نشاء منها فهم ارادة المالك انتقال الكلي ما عداه فيما كان على نحو المثال المذكور من وقوع التمليكين في مرتبة واحدة
دون ما اذا فهم اهمية احدهما كالمقام المعلوم من الادلة الخارجية كون استيفاء الديان من التركة اهم في نظر الشارع من استيفاء
الوارث ارثا وفي مثله لا تتفاوت العينية الشخصية والمقدار الكلي ثم انه مع الغض عن عموم تقديم الدين على الارث الشامل
للحبوة غايته تعارض عموم وجوب وفاء الدين من تركة الميت مع عموم تملك المحبو اعيان الحبوة معارضة العمومين من وجه

[هامش: او وجود مال معتد به غيرها صح]

[هامش: تنبيه في مزاحمة الدين للحبوة وعدمها]

والترجيح

والترجيح لعموم وفاء الدين لاعتضاده في المقام بالعقول ثم تقديم الدين باحد الطريقين مع الحكم بانتقال اعيان التركة الى الورثة
ومنهم المحبو فاص تحمل كل منهم على قدر نصيبه وحبوته جزء منه يتعلق حق رهانة للديان باستيفائه منه واما ما ايد به فهو كما
اعترف المؤيد به مجرد استبعاد لا يعارض دليل الاول واما الموضع الثاني فحيث حكمنا بان المحبو لا يختص باعيان الحبوة ولا يتملكها
بغير ان يتحمل من الدين ما يصيبها بالنسبة الى حبوته اذا دفع واراد الاختصاص باعيان الحبوة كان له ذلك وان قلنا بعدم انتقال
اعيان التركة الى الوارث مع وجود الدين لثبوتها ولو تبرع ذي النصيب من الورثة بنصيبه اذا ادى ما يقابله من الدين والمحبو احد الوارثين
وفي الروضة كظاهر الجواهر بل صريحها ان فيه وجهين قال في دفعهما في اشتراط خلو الميت عن دين او عن دين مستغرق للتركة وذكر
الوجهين في المستغرق انهما من انتفاء الارث على تقديره الاستغراق ومن اطلاق النص والقول بانتقال التركة الى الوارث وان لزم
المحبو ما قابلها من الدين ان اراد فكها ولا ريب في ضعف الوجه الاول وسنده لعوده ان اريد البطلان على كل حال كما هو ظاهره دون
البطلان ما لم يدفع الدين كما هو ظاهر عبارة غيره الى دعوى ان وجود الاستغراق حال الموت مانع من تعلق حق المحبو لانه
ارث ولا ارث ح وكذا لو لم يستغرق التركة لتعلق حق استيفاء مقداره بكل جزء من اجزاء التركة التي منها الحبوة بناء على انها
ارث والمحبو وارث وهذا الحق هنا في تملك المحبو لاعيان الحبوة واختصاصه بها وان لم يتحقق تملكه ح وهو زمان الملكية
فلا يوجب دفع الدين بعده تملكا وفيه انه حين الموت مانع لكن مراعى بالدين وعدمه لا مطلقا ومنجزا وبالجملة هو احد الورثة
يعامل في حبوته كما يعاملون في انصبائهم والمفروض البناء على انتقال اعيان التركة الى الورثة مع الدين المستغرق وغير المستغرق
وللديان حق استيفاء من كل جزء من التركة كحق الرهانة فيه بان اعيان الحبوة كالمرهونة على الدين وهذا لا يقتضي بعدم
الملكية اصلا وعلى كل حال هذا الذي ذكر من صحة الاختصاص مع دفع الدين انما هو على القول بكون الحبوة مجانية او مع
الاحتساب على المحبو بنصيبه الارث وكان سهمه مساويا للحبوة او زائدا ما لو كان انقص فعلى المختار من كون الاحتساب بنصيبه
المحبو يكون جميع الورثة في العدد الزائد سواء وان لم يفكها المحبو فيبذل باقي الورثة الدين فقال شيخنا الشهيد في ارتفاع
حق اختصاص المحبو باعيان الحبوة وثبوته للباذل وعدم ارتفاعه وجهان من عدم الحكم بحبوته ابتداء مطلقا او بشرط
عدم فكه لها وما حصلا ان وما بذله الورثة من الدين بمنزلة اخذ الديان لها لان تلك معاوضة جديدة على التركة ومن زوال
المانع ح لتحقق التركة وصدق كون المورث قد ترك الاعيان المذكورة مع عدم مانع من الاختصاص وظاهر الدروس الثاني
حيث قال لو خلف دينا مستغرقا فلا حبوة اذ لا ارث نعم لو قضى الورثة الدين من غير التركة فالاقرب الحبوة انتهى وهو اختيار
عدم ارتفاع حق المحبو والاجود التفصيل بانه ان كان عدم دفع المحبو الدين بنحو الامتناع منه بحيث ساغ للديان اخذ
عين الحبوة في دينه ولو باذن الحاكم فدفع الوارث كان الوجه سقوط حق اختصاص المحبو لان دفع الوارث بمنزلة اخذ الديان والا
كان دفع الوارث كالتبرع بوفاء الدين وبدفع المحبو يرتفع المانع من اختصاصه فيثبت حقه واما الوصية فتحرير الكلام فيها
ان الوصية ببعض اعيان التركة الخارج من الحبوة لا يمنع من حيثية الايصاء عن الاحباء وحق المحبو الا ان يكون لمانع اخر كا
كاستغراقها مثلا ما عدا اعيان الحبوة مع القول باعتبار تخلف مال غير اعيان الحبوة في ثبوت حق اختصاص المحبو وبعين
من اعيان الحبوة صحيحة لعموم ادلة الوصايا واختصاص المحبو ارث ولا يمنع الارث من الوصية بالعين لثبوت سلطنة الموصي
على تخصيص عين من التركة للثلث او دينه ولكن يحتسب من الثلث كغيرها من اعيان التركة ومع زيادتها على الثلث يتوقف في
الزائد على اجازة المحبو واحتمل شيخنا في الرسالة اعتبار اجازة الجميع لاطلاق ان ما زاد من الوصية عن الثلث يتوقف على اجازة الورثة
ثم استظهر تقييد هذا الاطلاق بالمستحق وهو المجيز وان لم يزد من الثلث اعطاه المحبو ويرجع بالعدد الزائد على ما يصيبه بالنسبة
الى باقي الورثة فياخذ الزائد من ثلث ما عندهم لان ثلث الميت موزع على جميع التركة واستوفاه الميت بالوصية من عين الحبوة
التي مخصوصة به كما ان الموصى به اذا كان عينا من التركة غير الحبوة اعطاها الورثة ورجعوا على المحبو بقدر ما يصيبه منها حبوة
لا يقال فيما اذا كان الموصى به عين الحبوة انه اذا نفذت الوصية لا يرجع المحبو بشيء على الورثة لانتفاء الحبوة بالايصاء النافذ
بعينها لانه يختص بخصوص العين لانا نقول نفوذ الايصاء بها انما هو في مجرد تعيين العين واثر الايصاء من حيثية خصوص
الحبوة ليس بازيد من لزوم اعطاء العين لكن محتسبا من الثلث والا كان حيفا كما اذا اوصى بعين من التركة فينفذ في اعطائها لكن

محتسبا من

محسوبا من الثلث والا كان جنفا واذا احتسب المدفوع ثلثا ترتب رجوع صاحبه بالازيد مما يقابل عينه على من بيده باقي الثلث
عوضا عما اعطاه واذا اوصى بكلي كمائة درهم من مالي مع عدم وجود الدراهم فالوجهان في الدين الغير المستغرق بل قوى الان قوى
في الرياض مزاحمته للحبوة وفاقا للروضة وفي الجواهر عدم المزاحمة وسنده هما نظير ما تقدم هناك والاقوى الاول والنظر هنا
ايضا في موضعين احدهما ان المحبو هل يختص باعيان الحبوة من غير ان يتحمل شيئا من المائة فلو تلف ما عدى الحبوة لاحق للموصى
له لا بل عليه من المائة بحسب النسبة الى حبوته الاقوى الثاني لان الوصية من الثلث ويخرج الثلث من الاصل وهو مع البناء
على انتقال اعيان التركة الى الورثة يقتضي في نحو وصيته مائة درهم ولا درهم في التركة بتحمل كل وارث من المائة جزء بحسب
النسبة الى نصيبه ومنهم المحبو بالنسبة الى حبوته ولا مخرج له الا دعوى انصراف ارادة الموصى للمائة مما عدى الحبوة التي هي
سند الوجه الاول الذي اختاره في الجواهر وهي ممنوعة كما تسمعه في الجواب عما ننقله عن الجواهر الموضع الثاني ان للمحبو استحقاق
اعيان الحبوة مع تحمله من المائة ما يصيبه بالنسبة الى حبوته ام لا بل الوصية بها مانعة من اختصاص المحبو الاقوى المشهور هو
الاول لانه مقتضى عموم دليل الحبوة ولا مانع سوى دعوى نظير ما تقدم في الدين الغير المستغرق من ان تعلق حق الموصى له
ثابت بمجرد الموت بالتركة التي منها اعيان الحبوة وهو مانع من ثبوت حق اختصاص المحبو حين الموت الذي هو زمان ثبوت
الاختصاص فاذا لم يثبت ح الدفع لا يثبته وفيها نظير ما سمعت من التخلص منه في الدين الغير المستغرق من انا نمنع ح لو سلم
فهو مراعى بدفع المحبو قدر ما يصيبه وعدمه لا منجز امطلقا وقد افرط في الجواهر فلم يزاحم الحبوة بالوصية بالثلث ايضا فقال
اذا اوصى بثلث ماله فهل يخرج من اعيان الحبوة او يلحظ ثلثه من غيرها يحتمل الاول لاطلاق جواز الوصية بالثلث اذ الفرض
شمول لفظ الوصية لذلك فهو كما لو صرح بارادة الثلث منها والحباء انما يزاحم الوارث لا الوصية والثاني حملا للوصية على
الثلث من غيرها باعتبار ظهور وصيته في ارادة ثلثه من المال الذي له فيه ثلثه واما اعيان الحبوة فهي جميعها له كما هو مقتضى
خبر سماعة فيكون له من ماله هذه الاعيان والثلث من غيرها وان حبي بها ولده الاكبر فلا ينصرف الوصية بالثلث لي ما يشمل
الثلث منها وبذلك يفرق بين التصريح والاطلاق انتهى وقضيته كما هو صريح كلامه عدم مزاحمة الوصية بتمام الثلث ايضا
للحبوة فضلا عن الوصية ببعضه كمائة درهم وغيرها قلت لا ينبغي للتامل في ان الثلث الذي جعله الله للميت هو ثلث جميع ما
يتركه من حبوة وغيرها العموم ما صرح بان للانسان اذا مات ثلث ماله يضعه حيث يشاء فان ا د بد من عدم مزاحمة الوصية للحبوة
ان لا ثلث فيها للميت اصلا فمنافاته مع العموم واضحة ولذا لم يلتزم واحد بانه اذا اوصى بعين من اعيان الحبوة لغير المحبو لا
ينفذ على المحبو واذا شمله العموم فما المانع من خروج المائة درهم الموصى بها من الحبوة بحسب النسبة كما تخرج من غيرها من اعيان التركة
الا ان يقال ان للموصى ملك ان اراد وصرح به وكذا لو اوصى بعين لا يقوم بقيمتها ثلث ما عدى الحبوة كان هو قرينة ارادة
الخروج منها كغيرها واما اذا اطلق و وصى بثلث غير الحبوة بقيمتها كان ظاهره ارادة خروجها من غير الحبوة كما ينبغي ان يحمل عليه
ما سمعته من خروج الوصية بالثلث من غير الحبوة اي ان ظاهره ارادة ما عدى الحبوة وان كان لو صرح بالتعميم لها كان له ذلك
وح يطالب في المقامين بمنشأ الظهور والاظهر منعه لمساواة المالين من الحبوة وغيرها والوارثين من المحبو وغيره بالنسبة
الى ذلك وما حكاه من افادة خبر سماعة ان للميت مالين قاصر عن كونه دليلا على هذا الاستظهار خصوصا لو قال اعطوه مائة
درهم من مالي واعطوه ثلث مالي فان الظاهر كل ما كان ماله مع انه يرد عليه ما اورده هو على نفسه من اقتضاء ما ادعاه فيما
لو اوصى بثلث ماله لو اوصى بعين من اعيان الحبوة لغير المحبو بنفذ وصيته بها من غير الثلث لان الفرض كون الحبوة له مع
الثلث وما ايد به هنا وفي الدين الغير المستغرق من انه لو اثر مطلق الدين والوصية منع الحبوة مع عدم خلو الميت من
منهما اما غالبا ومن الكفن ذا بما فلا يسلم حبوة مع انه مجرد استبعاد لا يصلح دليلا في الاحكام الشرعية ان كان المراد لا تسلم بوجه
لا يتحمل المحبو بازاء الحبوة منها شيئا فلا استبعاد وان كان المراد لا يتصرف في عين حبوة الا باداء الثلثة فغير لازم كلية فيما عدى
الدين وبالجملة الاقوى في مطلق الوصية احتسابها من مجموع التركة من اعيان الحبوة وغيرها وان مطلق الوصية لا ينافي استحقاق
المحبو وان كان مرة يبقى على استحقاق نفس الاعيان المخصوصة مع التزامه بالنسبة كما اذا اوصى بمائة درهم مثلا او بعين
من اعيان التركة فيختص فيها باعيان الحبوة ويلتزم باعطاء شيء من المائة درهم او من قيمة العين الموصى بها او تارة ينتقل

استحقاقه الى القيمة كما اذا اوصى بعين من اعيان الحبوة فيرجع بالزائد على ما يصيبه من قيمتها بالنسبة الى حبوته على باقي الورثة
فهو كاحد الورثة يعامل في اعيان الحبوة مع الوصية كما يعامل في اعيان المحبو مع الوصية كما يعامل غيره منهم فكما لا يمنع
الوصية من حق الورثة في ثلثي التركة كذلك من حق المحبو في الاعيان المخصوصة وقد اتضح وجهه مما سمعت في الدين المستغرق
وغير المستغرق وهنا فرع مهم وهو انه اذا اوصى بعين من اعيان الحبوة في حق واجب كما اذا اوصى بكفنه في ثوبه الذي كان يخيط
فيه مثلا فيحتسب من اصل التركة على جميع الورثة لان الموصى به ح كالدين في خروجه من جميع التركة كما لو اوصى فيه بعين غيرها
او لم يكن اوصى بعين خاص لكن كان يستخرج ثم يحتسب من اصل التركة قبل الارث كالدين لكن شيخنا الشهيد ره في الرسالة
استجود التفصيل بين ما اذا كان العين الموصى بها من غير اعيان الحبوة فيحتسب من اصل التركة وان كان من اعيان الحبوة
فيحتسب من الثلث قال لان ما ينفذ من الاصل من اعيان التركة يفوت على جميع الورثة بخلاف عين الحبوة فانها مختصة باحد
الوراث فاذا نفذت الوصية فيها واحتسبت من اصل التركة الذي هو مقتضى قاعدة كونها مصروفة في الحق الواجب فاتت
عليه خاصة اذ الذي يقدر على الرجوع به الى الورثة فيما في ايديهم بدل ما اعطاه هو الذي يعطيه ثلثا الامر موزع على ما في
ايديهم وبدل المحبو دون المدفوع كفنا مثلا فانه خارج من تعشير الثلث والثلثين لانهما بعد خروج الحقوق الواجبة فاذا
صادف خروجها من الحبوة بالايصاء النافذ فلا رجوع وهذا حيث انه اجحاف بالمحبو فلذا يحتسب من الثلث على خلاف القاعدة
ليكون منه عاما من الجميع وفيه مع ان الضرر الوارد على وفق القواعد الشرعية غير ممنوع انه انما يدفع الضرر عن المحبو باحتسابه
عنه من الثلث وورد على الميت ضرورة انه اذا احتسب من الاصل كان ثلثه جميع ما عداه باقيا للميت واذا احتسب من الثلث
انتقص بقدره ثلث الميت وليس الاول باولى من الثاني والتحقيق الرهانة فتحقيق الكلام فيه انه اذا كان الميت قد رهن
اعيان الحبوة او بعضها على دين في ذمته فحق المرتهن مقدم على المحبو فلا سلطنة له عليها الا بعد افتكاك الرهن
ولا يجب على الورثة الفك للاصل فان المورث قد حصر حق استيفاء الدين في العين المرهونة ما دامت موجودة
فما الذي يوجب على الوارث غير المحبو مع بقائها جعل الوفاء من غيرها نعم لو اداه متبرع مثلا او
ابراه المديون اختص بها المحبو وكذا اذا فكها المحبو ملكها هو خاصة من بين الورثة وليس له
الرجوع بشيء مما دفع الى الورثة لانه بحكم المتبرع بالاداء من مال الغير ولو فكها الورثة
من مالهم ففي اختصاص المحبو بعد افتكاكها وعدمه الوجهان المتقدمان في دفع
الورثة الدين المستغرق للتركة مع اعيان الحبوة من مالهم غير التركة والاقوى
التفصيل الذي قدمناه هناك هذا اخر ما وفقنا لاثباته في مسئلة
الحبوة وقد تعودنا بنقل الدروس في شهر الله الاعظم رمضان
المبارك في لياليها الى تنقيح مسئلة مخصوصة غير ما في البين
قبل رمضان من مهمات المسائل الفقهية والتزمنا بها
باثباتها مستقصاة في رسالة مستقلة فنحمد الله سبحانه
على التوفيق لاثباتها هذه الدفعة في هذه
المسئلة الشريفة وكانت هي خامسة الرسائل
واتفق تمامها الليلة الثامنة والعشرين
من الشهر المبارك سنة ١٢٠٩
على يد مؤلفها اقل
العباد علي ال
بحر
العلوم الطباطبائي عفى عنهما

شرّفه الله تعالى
بنوره التحية

قد
انطبع
هذا الكتاب
المستطاب الذي لم يكتب
مثله في عصر دولة السلطان الأعظم
الأكرم والخاقان الأكرم الأفخم مولى
ملوك العرب والعجم كهف الثقلين وخليفة الله في
بلاده وظله الظليل في مفارق عباده قامع الجبابرة وقاصر
القياصرة كاسر الأكاسرة القرم القمقام نقاوة سلاطين الآفاق
قهرمان الماء والطين ناصر الدين المبين السلطان
السلطان بن السلطان والخاقان بن الخاقان
بن الخاقان السلطان ناصر الدين شاه قاجار
وهو وقف على طلاب الساكنين
في النجف الأشرف

و
الكوثر
المعالي